

le e n

Revista Digital | Ano 4 | N.º 7
Núcleo Interdisciplinar de Estudos Judaicos
Universidade Federal do Rio de Janeiro

RESENHA
Diário da queda

MISCELÂNEA
As polacas

HEBREUS E A INQUISIÇÃO NA ITÁLIA

Entrevista com Marina Caffiero

ARTIGOS

Do trabalho e do patrimônio
das cristãs novas

Judeus em Estrasburgo

Memorial do Gueto de Varsóvia

Criptojudaismo no Brasil

Judeus e a cultura
urbana carioca

Sumário

ENTREVISTA | INTERVIEW

- 1 Entrevista com Marina Caffiero**
Interview with Marino Caffiero
POR EDIANNE NOBRE

ARTIGO | ARTICLE

- 10 Do trabalho e dos patrimônios das cristãs novas nos séculos XVII e XVIII**
On the Property and Occupations of 17th and 18th Century New Christians
POR ISABEL M.R. MENDES DRUMOND BRAGA
- 24 On the Property and Occupations of 17th and 18th Centuries New Christians**
Do trabalho e do patrimônio das cristãs novas nos séculos XVII e XVIII
POR ISABEL M.R. MENDES DRUMOND BRAGA
- 37 O estatuto dos judeus em Estrasburgo no século XVIII: questões entre indivíduos, o Magistrado urbano e a Coroa francesa**
The Statute of the Jews in Strasbourg in the 18th Century: Issues Between Individuals, the Magistrate and the French Kingdom
POR HANNA SONKAJÄRVI
- 47 Uma história do Memorial ao Gueto de Varsóvia de Nathan Rapoport**
A History of the Nathan Rapoport's Warsaw Ghetto Memorial
POR LEONEL CARACIKI
- 53 Criptojudaísmo no Brasil do século XVI: notas para discussão**
Crypto-Judaism in Brazil during the 16th: Discussion Topics
POR JACQUELINE HERMANN
- 59 Cultura urbana e etnicidade no Rio de Janeiro do século XX: imigrantes judeus no Saara e na Praça Onze**
Urban Culture and Ethnicity in Rio de Janeiro during the 20th: Jewish Immigrants in the Saara and Praça Onze
POR PAULA RIBEIRO

69 MISCELÂNEA | MISCELLANEA

- As Polacas**
The “Polacas”
POR BETH ZALCMAN

70 RESENHA | BOOK REVIEW

- LAUB, Michel. Diário da Queda. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, 151 páginas.**
LAUB, [Michel. Diary of the Fall]. São Paulo, Companhia das Letras, 2011, 151 pages
POR BRUNO LEAL

72 COLABORADORES | AUTHORS

73 EXPEDIENTE | STAFF

CAPA DESTA EDIÇÃO

Mapa da península italiana sob a luz de chamas.

*Imagem original publicada em 1770 pelo cartógrafo francês J. Janvier. Disponível em:
http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/5/56/1770_Janvier_Map_of_Italy_-_Geographicus_-_Italy-janvier-1770.jpg

Arte:
Fábio Leal
Bruno Leal

Hebreus e a Inquisição na Itália

entrevista com Marina Caffiero

POR EDIANNE NOBRE¹

Durante a realização do meu doutorado sanduíche em Roma, percebi como os historiadores brasileiros e seus respectivos estudos são pouco conhecidos na Itália. O mesmo acontece com os historiadores italianos no Brasil - à exceção de grandes nomes como Carlo Ginzburg, Giovanni Levi ou os historiadores ligados à chamada “Micro história”, ramo importante da História Social, a produção interna daquele país é quase desconhecida. Minha relação com a Professora Marina Caffiero² se estabeleceu por causa dos seus estudos sobre santidade feminina, dentro da área da História Religiosa e das Religiões, pesquisa que ela desenvolveu no seu doutorado e que gerou um importante livro para compreensão da mística feminina na Europa moderna (*Religione e modernità in Italia - secoli XVII-XIX*, Pisa-Roma, 2000). Atualmente, e nos últimos 10 anos, ela vem trabalhando com temas ligados ao judaísmo e às relações dos hebreus com a Inquisição católica. Minha intenção quando propus à Profa. Mônica Grin, Coordenadora do Núcleo Interdisciplinar de Estudos Judaicos (NIEJ) na Universidade Federal do Rio de Janeiro, que fizesse e publicasse, uma entrevista com a Prof. Caffiero, foi a de promover uma aproximação entre nossos cursos e entre a historiografia brasileira e italiana. Acredito que a entrevista pode favorecer não só o diálogo entre os historiadores interessados no tema, mas também despertar a curiosidade dos novos estudantes de história. Eu mesma fiz a tradução do texto, mas como diz Bruno Latour, toda tradução é uma traição. Assim, disponibilizamos e recomendamos a leitura do texto original em italiano, para aqueles que podem ler nessa língua.

Professora Marina Caffiero, em primeiro lugar, obrigada por conceder esta entrevista. Gostaria de começar perguntando um pouco sobre a sua trajetória como historiadora. Quais os historiadores (as) que contribuíram à sua formação? O meu percurso acadêmico foi muito coerente, seja pelos temas que estudei, seja pelas influências historiográficas. Comecei desde a graduação, nos anos 1970, a me ocupar das relações entre política e religião, estudando antes de tudo o papel político e cultural das minorias jansenitas³ dentro da Igreja Católica italiana e europeia no século XVIII. Nesse sentido, eu me inspirei nas pesquisas de Arturo Carlo Jemolo, Ernesto

Codignola, Ettore Passerin d’Entrèves e, sobretudo, de Vittorio Emanuele Giuntella e Mario Rosa. Embora esses historiadores fossem laicos, ao menos pela abordagem crítico-histórica, aquele era um tempo – os anos 1970 – no qual a historiografia dominante na Itália, marxista ou liberal que fosse, considerava a História religiosa e da Igreja, especialmente no que diz respeito à Idade Moderna e contemporânea, como prerrogativa exclusiva dos historiadores confessionais católicos e, portanto, substancialmente apologética.

“Hoje sabemos que a História Cultural, Intelectual, Social e Artística da Idade Moderna (...) não pode ser aprofundada quando se ignora o aspecto religioso”.

Havia pouco conhecimento de que ainda nos séculos XVI, XVII e XVIII, para não dizer nos Oitocentos, a questão religiosa fosse central e não só no plano político, campo onde era analisada somente para entender as difíceis relações entre o Estado e a Igreja no curso da Idade da Luz, do Renascimento e depois da Unificação. Hoje sabemos que a História Cultural, Intelectual, Social e Artística da Idade Moderna, não só no que diz respeito à História italiana, mas também àquela europeia e “extra europeia”, não pode ser aprofundada quando se ignora o aspecto religioso; mas o que agora parece claro era então o interesse apenas de alguns “pioneiros”.

No que diz respeito aos Setecentos, prevalecia a definição interpretativa de Franco Venturi, um grande historiador, autor de livros importantes que, no entanto, analisava a Itália das Luzes excluindo totalmente a dimensão religiosa. A prevenção com relação a esses temas chegava ao ponto de levar os estudiosos do Setecentos da Reforma a deixarem de falar em seus livros das disputas não só políticas e religiosas, mas mesmo as econômicas e sociais do Estado e da Igreja como descobrimos em uma brilhante e

atualizada resenha de 1986 dedicada a “*L’Italia del Settecento*”, obra de D. Carpanetto e G. Ricuperati.

Acredito não exagerar se atribuo ao meu livro de 1996, *La politica della santità. Nascita di un culto nell’età dei Lumi* (A política da santidade. Nascimento de um culto na Idade das Luzes. Roma-Bari, Laterz, sem tradução para o português), traduzido na França com o título *La construction d’un culte à l’âge des Lumières* (Paris, EHESS, 2006), um papel na mudança das abordagens historiográficas sobre o tema. Nesse livro, a relação entre política e religião

“(...) Hoje é muito mais forte que no passado, a consciência da importância histórica da relação entre política e religião e algumas categorias interpretativas da história religiosa”.

foi considerada a partir da afirmação de um culto, aquele de São Benedito José de Labre, um proscrito mendicante proveniente da França e morto em Roma, em 1783, desconhecido do público e, antes, desprezado por todos. Trata-se de um culto construído na Roma de fins dos Setecentos, em aberta contraposição à nova cultura moderna das Luzes e das Reformas setecentistas, na qual a figura do pobre peregrino obediente e submisso, ignorante e desprezado, devoto e dependente de esmolas opunha um modelo quase medieval de santidade que subvertia os valores

da época e era funcional ao discurso e às estratégias de reconquista da Igreja Católica em crise, ao Iluminismo e à Revolução francesa.

Sou muito feliz por ter contribuído, com meus estudos e com aqueles de meus alunos, àquela que penso ter sido a mais interessante novidade historiográfica introduzida na Itália nas últimas décadas: vale dizer, a percepção e a prática da História Religiosa e sua relação com a História *tout court*. Finalmente, também os historiadores “generalistas” e da história política vieram a considerar a temática religiosa – com os seus métodos e as suas categorias interpretativas – não mais como um setor separado, confinado no saber confessional e apolo-gético, ou cultivado filologicamente pelos historiadores do cristianismo e das doutrinas teológicas, mas como um campo imprescindível para a análise das sociedades do Antigo Regime, nas quais política e religião se entrelaçavam em uma ligação indissolúvel. Uma ligação, no entanto, cuja importância é denunciada hoje nas evidentes disputas da atualidade no que diz respeito aos numerosos aspectos da história contemporânea, ocidental e oriental. Explica-se assim, com essa maturação historiográfica bem recente, o florescimento súbito de estudos nesse campo.

Somente há poucas décadas, de fato, os historiadores da Idade Moderna e Contemporânea que se aventuravam no campo da história religiosa e eclesiástica vinham automaticamente categorizados como parte da historiografia confessional, enquanto a historiografia “laica”, mais ligada à hereditariedade das polêmicas iluministas e do Renascimento, se mostrava bastante desconfiada em relação à Igreja e ao mundo católico.



Marina Caffiero: professora adjunta de História Moderna na Universidade de Roma fala com exclusividade à Revista Digital do NIEJ.

Em comparação àqueles tempos, assistimos a muitas “conversões” à História das Instituições e das práticas religiosas, devido certamente a uma moda que investiu nesses temas, também em consequência do interesse da mídia; mas, sobretudo, o novo interesse se deveu a uma maior consciência historiográfica adquirida pelos estudiosos e à constatação da relevância que tais problemáticas assumem dentro de uma aproximação historiográfica leiga, mas atenta à história global, das sociedades e das culturas.

Também por influência das ciências sociais, em particular da antropologia, sobre a história, hoje é muito mais forte que no passado a consciência da importância histórica da relação entre política e religião e algumas categorias interpretativas da história religiosa, como “disciplinamento” e “confessionalização,” – introduzidas por W. Reinhard e Paolo Prodi – foram acolhidas. Finalmente, se compreendeu que a análise dos fenômenos religiosos, institucionais, culturais, sociais, mas também dos mitos, dos ritos, dos símbolos e das crenças que constituem o “viver” religioso contribuíram para mudar profundamente o modo de se estudar a História política, e mesmo as culturas políticas.

Seu livro “Religione e modernità in Italia: secoli XVII-XIX” (Religião e modernidade na Itália: séculos XVII e XIX. Sem tradução para o português. Pisa-Roma 2000) é um trabalho de fôlego que discute a relação entre política e religião na modernidade e toma como exemplos os casos de santas e beatas daquele período em suas relações com o Estado e a Igreja. Como a senhora se interessou por este tema? E considerando que neste trabalho a categoria de gênero é uma das bases de análise, como a senhora a utilizou? A importância da História Religiosa fez emergir também outro aspecto que atraiu minha atenção: o papel das mulheres. Trata-se de um campo de estudos no qual, para mim, entre outros autores e autoras, foi fundamental o trabalho de Natalie Zemon Davis, com a análise comparativa entre as diferentes esferas religiosas – a católica e a protestante – e com a sua afirmação da importância de gênero nesse âmbito⁴.

No meu livro, analiso a ligação entre política e religião a partir de vários pontos de vista: a exaltação da imagem e da figura não só política e religiosa, e mesmo física, do pontífice; os processos de feminilização religiosa; a relação da modernidade com o desenvolvimento do anti-hebraísmo. No que diz respeito ao papel crescente das mulheres, seja no campo devocional – com o aumento da santidade feminina, por exemplo – quanto naquele institucional, com o nascimento de novas Congregações religiosas femininas entre os Setecentos e os Oitocentos, a *gender history* foi para mim um grande estímulo.

Nesse sentido, eu penso que os estudos de gênero e a história das mulheres não foram apenas “enxertos”, quer dizer, elementos externos inseridos dentro de uma História religiosa que tinha sido, aliás, já renovada desde a introdução da Antropologia Histórica e da História Social,

e a qual também a história das mulheres contribuiu, agregando informações e novas perspectivas; mas, ao contrário, os estudos de gênero foram o motor e o protagonista de profundas inovações da Idade Moderna e Contemporânea, com mudanças de perspectiva que vão muito além das contribuições de diferentes disciplinas. Em suma, a perspectiva de gênero reforçou aquela que antes definiu a grande novidade, sobretudo para a Itália, introduzida na percepção e na prática dos estudos religiosos nas últimas décadas, principalmente da parte dos historiadores “generalistas”.

Queria, porém, sublinhar a incidência que a História de Gênero, pensada do ponto de vista religioso, teve na relação com a construção de modelos femininos gerais e de identidades de gênero. Começamos aqui a falar do processo que foi definido como “feminilização religiosa”, com um termo geralmente aceito na linguagem historiográfica (pela qual eu me permito reivindicar algum mérito): um fenômeno cujo impacto social e devocional tem laços estreitos com a questão da relação da história de gênero com a história das instituições.

“Os meus estudos sobre as minorias religiosas, – primeiro, os hebreus, agora os muçulmanos – têm uma relação estreita com o interesse pela história religiosa e pela história das mulheres”.

Como mudou a história institucional com a inserção do gênero? Os estudos que tornaram relevantes a crescente importância das funções designadas às mulheres na esfera da vida religiosa, durante a Idade Moderna e Contemporânea, colocaram em foco muitos elementos novos: o nascimento de novos institutos e congregações femininas; a criação de um mais diverso e mais dinâmico estatuto jurídico e econômico no que diz respeito às ordens de clausura; a relação dialética entre congregações religiosas masculinas e femininas, com a afirmação de funções pastorais simétricas e complementares que mudaram e algumas vezes anularam a tradicional relação de subalternidade existente no início e criaram inéditas formas de colaborações e de recíprocas “legitimações” (Passionistas, Trabalhadores pios e Mestres pios, Jesuítas e “gesuitesse”); o nascimento de originais e novas figuras, como aquelas das Superiores Gerais, livres da dependência masculina e do controle dos bispos; a fundação de comunidades que usurpavam a função masculina nas atividades apostólicas e missionárias; a “invenção” por parte das mulheres de novas devoções “ao feminino”, de forte impacto popular, mas também ajustadas às estratégias eclesiais (Sagrado Coração de Jesus, cultos marianos);

o crescimento, nos séculos XVI, XVII e XVIII, da santidade exemplar feminina, sobretudo leiga e de origem popular, na qual a relação santidade/pobreza/ignorância substituiu a antiga equação santidade/aristocracia/cultura.

Esses e outros fenômenos de popularização feminina da religião, na esfera institucional como naquela devocional e espiritual, colocaram, de um novo modo, o problema da presença das mulheres dentro da Igreja e das instituições religiosas e a sua relação com o papado e com a hierarquia eclesiástica, local e central. Naturalmente, colocaram também o problema da ambígua conjugação de elementos de inovação e modernidade e de funções “restauradoras” e antimodernas.

“Os Quinhentos e os Setecentos – além de, naturalmente, os Novecentos – são de fato os séculos determinantes da política católica com relação aos hebreus.”

Mas, além do fenômeno da feminização religiosa e das suas funções ambivalentes, a pesquisa histórica sobre a vida religiosa de homens e mulheres, vista de uma perspectiva de gênero, modificou a história institucional também sobre outros campos historiográficos mais amplos. Por exemplo, a função da história das mulheres no estudo sobre as formas e sobre os usos do sagrado – da hagiografia, os cultos, os símbolos e as liturgias – mudaram a ótica com a qual se percebiam as congregações centrais romanas, como a Congregação dos Ritos ou da Inquisição, mesmo a “política da santidade” dos pontífices nos diversos contextos histórico-políticos, o papel das confrarias e das associações leigas femininas e a presença feminina nos ritos religiosos e nos cerimoniais seculares, ligados à sacralização do poder hierárquico.

Como não ressaltar, enfim, a grande importância que teve esse tipo de aproximação com a história política, cultural e social da nobreza do Antigo Regime e com o estudo dos processos de aristocratização e definição de classe, através das pesquisas que insistiram sobre a construção (masculina) de um capital simbólico e de legitimação de uma “santa” da família, da cidade ou da mesma dinastia?

Do ponto de vista da sua experiência pessoal, a senhora considera que a questão de gênero, o ser mulher, condicionou os seus estudos e a sua carreira? E se sim, de que maneira? Sim, mas não no sentido que, dentro de um universo prevalentemente masculino – ao menos, até poucos anos atrás –, ou seja, o universo acadêmico e universitário italiano, eu tenha tido que mudar escolhas temáticas ou conceituais com o objetivo de me legitimar, nem no sentido de uma

interrupção da minha carreira que acabou por encontrar o seu caminho natural. O condicionamento derivou, seja no plano psicológico, por exemplo, quando estive grávida da minha filha, seja no plano do reconhecimento da originalidade das vias de pesquisa que eu estava abrindo.

Depois de muitos anos trabalhando com a história de gênero, a senhora enveredou pelos estudos sobre o povo e a cultura hebraica no livro *Battesimi forzati. Storie di ebrei, cristiani e convertiti nella Roma dei Papi* (Viella, 2004). Por que o interesse por este tema? Os meus estudos sobre as minorias religiosas – primeiro, os hebreus, agora os muçulmanos, – têm uma relação estreita com o interesse pela história religiosa e pela história das mulheres. E não só porque se tratam de dois grupos sociais subordinados, marginalizados e reprimidos, mas acima de tudo porque as mulheres foram, no mundo católico, a partir de certa fase histórica em diante, as protagonistas da reconquista católica na Itália, depois dos traumas e das crises provocadas com a Revolução francesa e, tiveram um papel fundamental no reforço das hierarquias eclesiásticas e do papado na luta antimoderna. Mas a reconquista religiosa e a luta antimoderna caíram também sobre o lado da recuperação do anti-hebraísmo.

É notável qual foi o comportamento da Igreja e do mundo católico no que diz respeito aos hebreus na Itália no curso da época da Reforma e da Contrarreforma que tem a ver com a época dos guetos, da segregação e da exclusão forçada (remeto aos artigos publicados em *Gli ebrei in Italia*, a cura di C. Vivanti, *Annali* XI/I e II, Torino, Einaudi, 1996 e 1997). É senso comum, além disso, o fato de que, ao longo da história, a política anti-hebraica sempre caracterizou todas as fases de expansão e de agressividade do catolicismo, algumas vezes combatendo a ofensiva externa e a difusão de ideias perigosas, como por exemplo, se verificou em consequência da Reforma protestante ou por efeito do Iluminismo e da Revolução francesa. De modo análogo àquele do século XVI, quando a necessidade de reagir à ofensiva da Reforma correspondia a uma nova investida da repressão aos hebreus e à política de conversão ao cristianismo, também dois séculos depois, a luta contra as forças inimigas postas em jogo pelo mundo moderno foi acompanhada por um movimento anti-hebraico. Os Quinhentos e os Setecentos – além de, naturalmente, os Novecentos – são de fato os séculos determinantes da política católica com relação aos hebreus.

Já no lançamento do culto de São Benedito José Labre, e no seu processo de canonização, o tema do anti-hebraísmo era evidente, por exemplo, com a legitimação por meio da figura do santo, da instituição que constituía o eixo da política hebraica da Igreja da Contrarreforma e da obra direcionada às missões e à conversão dos hebreus: a Casa dos catecúmenos e neófitos de Roma, fundada em 1543, quase uma década antes de outra reforma de construção e “intervenção” em relação aos hebreus, vale dizer, o gueto instituído em 1555.

Se na época de Labre a vigorosa valorização da tradicional polêmica anti-hebraica acompanhava e, antes, sustentava a formação do projeto de alteridade, que fosse em grado de contrapor-se ao processo de descristianização promovido pelo mundo moderno, mesmo dentro de uma generalizada convicção sobre uma conspiração entre hebreus, maçons e iluministas (e depois a Revolução), nos séculos precedentes não faltou uma ligação entre anti-hebraísmo e santidade, em particular nas fases mais dramáticas e de crise dentro da Igreja, no curso das quais esta se concentrava em reagrupar-se contra a ameaça da diversidade hebraica.

Com base nos estudos e dos encorajamentos de um grande estudioso do hebraísmo italiano, Corrado Vivanti, curador de dois volumes sobre os hebreus na Itália (su *Gli ebrei in Italia, Annali XI/ e II*, Torino, Einaudi, 1996 e 1997), comecei a analisar a temática do anti-hebraísmo na Itália e as obras de tratados e polemistas. A minha atenção se direcionou para o fenômeno das conversões e em particular das conversões forçadas. Escrevi assim um livro, *Battesimi forzati. Storie di ebrei, cristiani e convertiti nella Roma dei papi* (Roma, Viella, 2004 e 2008), que foi traduzido nos Estados Unidos com o título de *Forced Baptism. Histories of Jews, Christians and Converts in Papa Rome* (California University Press, 2011) e que está sendo traduzido também na França.

Tendo como base uma documentação arquivística completamente desconhecida, oferecida pela abertura do Arquivo da Congregação para a Doutrina da Fé (ex-Santo Ofício) em 1998, pude analisar uma das manifestações mais relevantes do anti-hebraísmo católico: a obsessão conversionista, os modos pelos quais se expressava e as consequências a longo prazo, até o coração dos Oitocentos e dos Novecentos. O livro se concentra no estudo de uma instituição pouco conhecida até então, a Casa de Caridade dos catecúmenos e dos neófitos, fundada em 1543 e ainda ativa em plenos Oitocentos, a qual já mencionei. Emergiram novidades muito relevantes sobre a relação entre os papas e os hebreus, entre a sociedade cristã majoritária e essa minoria, sobre a legislação teológica e canônica, sobre a relação entre o anti-hebraísmo da idade moderna e o antissemitismo contemporâneo. Sobretudo, emergiram dos arquivos histórias de indivíduos que ganharam visibilidade histórica.

A ação inquisitorial na Espanha e em Portugal teve na perseguição ao judaísmo seu principal foco de ação. Como a senhora avalia, comparativamente, a vigilância e perseguição aos cristãos-novos judaizantes (acusados de judaísmo) no mundo ibérico e na Itália? É possível saber o percentual de cristãos-novos processados pela Inquisição italiana, quando comparados a outras heresias? O estudo dos batismos forçados conta muitas coisas acerca da atividade inquisitorial relativamente aos hebreus e coloca em evidência a peculiaridade da Inquisição romana, no que diz respeito àqueles ibéricos: espanhóis e

portugueses. Se as Inquisições ibéricas nasceram com a especialização anti-hebraica como função principal, em particular, em direção aos conversos e aos marranos, a romana foi criada somente em 1542 e com uma especialização anti-herética. Somente depois que os surtos da Reforma na Itália foram eliminados, o Santo Ofício romano voltou sua atenção mais marcadamente aos hebreus.

Em 1553 teve lugar em Roma o grande incêndio do Talmud, livro hebraico de então, severamente vetado, e dois anos depois foram abertos os guetos: o de Roma, o de Ancona e o de Avignon, que constituíram em princípio as três únicas sedes dos hebreus no Estado do papa. Teve início assim a época dos guetos que caracterizou a Contrarreforma e que levou à criação dos “zoológicos” dos hebreus em quase todos os países e cidades italianas. Mas a diversidade maior entre a Inquisição romana e aquela ibérica reside na variedade de soluções ao problema dos hebreus: na Espanha foi decretada a expulsão, e ao menos formalmente não existiam mais hebreus, mas somente convertidos. Na Itália foi escolhida a reclusão e a separação no gueto, pelo que os hebreus permaneceram em muitas cidades nos Guetos, mas com suas Sinagogas, seus cemitérios e seus rituais. A consequência foi que a Inquisição romana não teve como função principal a perseguição dos cristãos-novos, a partir do momento que o batismo transformava imediata e irremediavelmente os hebreus convertidos em cristãos, até mesmo os “marranos” em fuga da Espanha e de Portugal foram acolhidos. Em vez disso, o que interessava ao Santo Ofício Romano era os hebreus em quanto tais e a necessidade de vigiar-lhes os comportamentos, os livros, as tradições.

“Somente depois que os surtos da Reforma na Itália foram eliminados, o Santo Ofício romano voltou sua atenção mais marcadamente aos hebreus”.

Em seu último livro *Legami pericolosi: Ebrei e cristiani tra eresia, libri proibiti e stregoneria* (Ligações perigosas: hebreus e cristãos entre heresia, livros proibidos e bruxaria, Einaudi, 2012) a senhora sugere já na introdução que as relações entre hebreus e cristãos na época moderna eram permeadas pelo medo e pela visão do hebreu como inimigos dos cristãos. Qual a raiz desse medo? E que ligações perigosas teriam se estabelecido entre essas duas culturas? Em meu livro, me concentrei menos sobre os aspectos opositivos e conflituosos e mais sobre as relações e trocas entre o mundo cristão e o mundo hebraico. Mas essas relações eram vistas como perigosas e incutiam temor. Começamos pelo medo. Muitos trabalhos sobre o medo na história colocaram os hebreus entre os seus principais agentes provocadores, ativos em longo prazo.

O medo dos hebreus como “inimigos” dos cristãos, autores das piores atrocidades e conspirações contra a sociedade, pela qual eram considerados somente “hóspedes” e não parte integrante, resistiu nos séculos e dura ainda nos dias de hoje, pelas quais vemos circular aberrantes teses negacionistas que se propagam até mesmo nas universidades.

Mas o medo que deriva da percepção de um perigo, nesse caso desencadeado pelo confronto e pelo contato com a diversidade hebraica e pelo medo da contaminação da sociedade cristã induzida pela manutenção das relações com esse grupo minoritário, pode transformar-se em algo diferente, no fascínio de tais vínculos proibidos, na curiosidade, no desejo de conhecer e de tecer diálogos e conexões, sem que naturalmente aquilo implicasse nem na aceitação da igualdade, nem no reconhecimento da diferença.

“Não existe, assim, uma ‘história dos hebreus separada da outra história e irrelevante para os não hebreus. Existe uma história única, não mais dividida”.

Os hebreus induzem temor e suspeita, e por isso são considerados perigosos para os cristãos, que inventam diversos instrumentos para identificá-los, distingui-los, isolá-los ou expulsá-los; mas, ao mesmo tempo, ao longo dos séculos da Idade Moderna, entre os séculos XVI e XVIII, a sociedade era bastante menos fechada, rígida e compacta do que costumamos pensar. A história dos hebreus e dos cristãos é a história das relações, interações, das trocas institucionais, sociais e culturais que, apesar de denunciadas como perigosas pelos poderes religioso e secular e, portanto vetadas, eram comuns e cotidianas.

O paradigma estranheza/familiaridade se aplica perfeitamente à diversidade hebraica e remete, às vezes, à aporia difícil de dissipar entre integração e sustento de uma identidade diferente. Um paradigma no qual a realidade concreta e pesada da desigualdade e da perseguição terminou por ocultar o sistema dos confrontos-encontros, das interações cotidianas mais ou menos conflituosas, das relações incessantemente negociadas, do conhecimento recíproco e, às vezes, mesmo das colaborações e dos diálogos. Diálogos que existiam não só entre as autoridades hebraicas e cristãs por questões ligadas aos interesses comuns de manutenção da estabilidade, do controle social, do equilíbrio e da ordem, mas também na vida cotidiana das classes sociais inferiores.

Se os hebreus foram sempre atores da história, a presença deles introduziu uma variável capaz de provocar fortes transformações na maior parte da sociedade. Tais variáveis, no entanto, são geralmente ignoradas e não

consideradas como um dos elementos essenciais do jogo histórico. Persistem ainda, da parte dos historiadores “generalistas”, um tipo de constrangimento e alguma dificuldade de inserir a história dos hebreus como parte integrante da história geral da Europa. O que poderia ser chamado de uma remoção historiográfica desse problema histórico é demonstrado por muitos elementos que apresento no meu livro.

A senhora considera que a historiografia italiana dedicou o espaço merecido às questões ligadas ao povo hebreu e ao antissemitismo? As novas pesquisas publicadas na Itália, centradas sobre a Idade Moderna e sobre o período dos guetos (séculos XVI-XIX), representam um caso de grande interesse e inovações historiográficas. Na Itália, a escassa comunicação entre a história dos hebreus e a história geral fez com que eles tenham permanecido por muito tempo “invisíveis” no plano histórico total, e induziu a negligenciar as informações valiosas que a análise das instituições, das normas e dos comportamentos que diziam respeito aos hebreus ofereciam para a reconstrução histórica global da sociedade, nacional e europeia.

A análise cruzada dos dados conservados nas fontes administrativas, notariais, criminais e inquisitoriais, com os temas desenvolvidos nas regulamentações e tratados, permite, ao contrário, inserir plenamente a história dos hebreus dentro de uma história geral da Europa e dos grandes processos de transformações enquanto parte integrante e aspecto fundamental dos fenômenos de interesse geral: definição da heresia, caça aos livros proibidos, interpretações da bruxaria, trocas afetivas e sexuais proibidas, construções de um “léxico do preconceito” e da discriminação, discurso dos direitos e da cidadania, desenvolvimento do comércio internacional e intercultural etc.

Não existe, assim, uma “história dos hebreus” separada da outra história e irrelevante para os não-hebreus. Existe uma história única, não mais dividida. Antes, existe uma história coerente, feita de conexões, portanto, global. Sair do paradigma da insularidade e dos confins insuperáveis, simbolizados pelo gueto, permite perceber o sistema das trocas, das interações e dos fluxos recíprocos dos espaços compartilhados, físicos e culturais. Permite, sobretudo, sair do gueto historiográfico que impediu de ligar a história geral – europeia e mundial – com a história dos hebreus.

E não há dúvida de que, mesmo se as paredes do gueto fossem capazes de criar uma divisão total, na narrativa histórica a ideia e a realidade do gueto terminaram por dominar e oprimir qualquer outra perspectiva. A história dos hebreus e de suas relações históricas com os cristãos constitui um capítulo central de uma história mais geral e atual, da convivência difícil de religiões e culturas diversas e antagonistas e do problema que diz respeito à relação com as minorias.

Este ano a senhora coordena o seminário “L’inquisizione e gli ebrei: nuove ricerche” (A Inquisição e os hebreus: novas pesquisas 2012/2013) promovido pelo Departamento de História, Cultura e Religião da Universidade de Estudos de Roma “La Sapienza” junto com o Arquivo da Congregação para a Doutrina Fé. Como surgiu a iniciativa de parceria com o arquivo e quais os resultados obtidos até o momento? O seminário sobre “Os arquivos e a História”, promovido pelo Departamento de História, Cultura e Religião da Universidade de Roma “La Sapienza” e pelo Arquivo da Congregação para a Doutrina da Fé, nasceu por iniciativa minha há dois anos e hoje se encontra no terceiro ciclo de seminários. No primeiro ano tratamos da censura aos livros; no segundo ano, de superstição e magia; e neste terceiro ano, da relação entre a Inquisição e os hebreus. A ideia, advinda dos frequentes diálogos que tive com o Diretor do Arquivo, Monsenhor Alejandro Cifres, e com o Dr. Daniel Ponziani, foi a de promover uma série de encontros que todos os anos se concentram sobre um dos temas mais representativos dos fundos arquivísticos conservados, pedindo aos historiadores para apresentarem suas pesquisas sobre o tema. Tivemos convidados italianos e estrangeiros, estudiosos notáveis e muitos jovens pesquisadores que estão trabalhando sobre a documentação conservada nesse riquíssimo arquivo.

A novidade e a importância desse seminário são evidentes: trata-se de valorizar e dar a conhecer ao público das pesquisas que foram feitas ou estão em curso depois da abertura do Arquivo em 1998, fato por si só de grande relevância para a historiografia nacional e internacional. Trata-se ainda da primeira colaboração estruturada e contínua entre uma grande instituição cultural Vaticana e a Universidade pública italiana, que iniciou um diálogo fecundo.

Simbolicamente, o lugar no qual se desenvolve o seminário foi estabelecido não na Universidade, mas na mesma sede do Arquivo, em uma sala recentemente reestruturada e aberta aos debates culturais. As conferências proferidas em cada seminário serão publicadas. Já foram impressas aquelas relativas ao ciclo sobre a censura. Desse modo, colocamos em circulação os êxitos das pesquisas mais recentes e atualizadas sobre as temáticas tratadas. Ao mesmo tempo, o seminário é direcionado também aos doutorandos e estudiosos em formação, e constitui um modo eficaz para ensinar aos mais jovens como se faz concretamente a pesquisa histórica e possivelmente fazê-los apaixonar-se por ela.

Que conselhos a senhora poderia dar aos jovens estudiosos que decidem investir na carreira de historiador? O conselho específico aos jovens que se dedicam à pesquisa hoje na Itália é, antes de tudo, o não se desencorajar, dada a situação péssima em que se encontram os estudos humanísticos no nosso país. Em segundo lugar, e mais em geral, para aqueles que querem enveredar pelo estudo da história, é importante frequentar os arquivos e adquirir por meio da leitura e de estudos de uma metodologia segura, uma aproximação

crítica das fontes bibliográficas e documentais. Uma boa pesquisa histórica parte de uma pergunta, de um problema, e se desenvolve interrogando as fontes do modo mais articulado, mesmo aquelas mais notáveis, a fim de dar uma interpretação: “Pas de problème, pas d’histoire”, “Sem problema, sem história”, diziam os grandes historiadores dos “Annales”.

NOTAS

1 Doutoranda em História pelo Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Bolsista CAPES. Revisão técnica da entrevista: Jacqueline Hermann (UFRJ)

2 Marina Caffiero é professora adjunta de História Moderna na Università di Roma “La Sapienza”. Trabalha com temas ligados à História Social e Cultural da Europa Moderna, especificamente com as questões relacionadas a religião e gênero. Entre suas publicações recentes (ainda sem tradução para o português): *Religione e modernità in Italia (secoli XVII-XIX)*, Pisa-Roma, 2000; *Battesimi forzati. Storie di ebrei, cristiani e convertiti nella Roma dei papi*, Roma 2004 (3ª ristampa 2009); *La Repubblica nella città del papa*. Roma 1798, Roma 2005. Marina Caffiero também organizou as coletâneas: *Rubare le anime. Diario di Anna del Monte ebrea romana*, Roma 2009; *Le radici storiche dell’antisemitismo*, Roma 2009 e, com M. Procaccia, *Vero e falso: L’uso politico della storia*, Roma 2008.

3 Nota da tradutora: O termo Jansenita indica os partidários do Jansenismo, uma doutrina defendida por Cornelius Jansen (1585-1640), e condenada como herética pela Inquisição Romana em 1713 (bula *Unigenitus*). Ver: MAIRE, C. “Giansenismo” in PROSPERI, Adriano (a cura di) *Dizionario storico dell’Inquisizione*. Vol. II, Pisa, Edizione della Normale, 2010, pp. 683-686.

4 Ver: DAVIS, Natalie Zemon. *Nas margens: três mulheres do século XVII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

5 Nota da tradutora: “Il serraglio degli ebrei” foi instituído em 1555 com a bula “*Cum nimis absurdum*” do papa Paulo VI que revogava todos os direitos dos hebreus e ordenava a criação do gueto. O gueto ficava situado onde hoje em Roma é o bairro de Trastevere, isto é, nos limites entre o Rio Tibre e a atual via do Pórtico de Otávia.

Do trabalho e dos patrimônios das cristãs novas nos séculos XVII e XVIII*

POR ISABEL M. R. MENDES DRUMOND BRAGA**

I. Partindo da premissa que na Época Moderna o acesso a certos bens e serviços evidenciava a distância social, material e cultural dos indivíduos e sabendo-se que, desde cedo, os diferentes Reinos se preocuparam em criar entraves ao consumo de bens de luxo, através da legislação¹, acentuando as diferenças entre os grupos sociais e entendendo que o luxo era nocivo à boa ordem do Reino devido à saída de numerário, não podemos deixar de notar que a posse de bens móveis e imóveis indicava o lugar de cada um na sociedade. Assim pensavam os teóricos da economia e da arrumação social e assim pensavam os moralistas, só se começando a manifestar vozes dissonantes durante o século XVIII².

Se o consumo estava limitado pelo poder econômico e pela necessidade de respeitar as pragmáticas, tanto a casa como o seu recheio, a par do vestuário e dos adereços dos moradores, constituíam valores simbólicos mediante os quais se afirmava a consideração social. Na época, esses sinais exteriores de reconhecimento do status passavam pela posse de terras e casas, mas também de mobiliário, cavalos, coches, serviçais (entre os quais escravos³); vestuário de seda, joias, pratas, porcelanas e peças de arte na medida em que a posse e a exibição dos bens serviam para comunicar o estatuto⁴. O usufruto de bens de luxo, na perspectiva de Pierre Bordieu, passava pela possibilidade de se fazer notar, o que só acontecia tendo em conta que a distinção existe sempre “dans et par la relation, dans et par la différence”⁵.

Daniel Roche chamou a atenção para o peso das leis de imitação e das estratégias da aparência como fatores predominantes na difusão mais ou menos rápida dos objetos que os grupos superiores entendiam estar na moda, ao mesmo tempo que salientou o fato de os objetos por si próprios poderem dar conta dos seus percursos de difusão entre os populares. A relação entre o Homem e os objetos, ditada por fatores diferenciados (como, por exemplo, a moda, a qual acaba por impor o que se torna obsoleto), e o investimento nas estruturas do espaço doméstico, que evoluem sob o peso das transformações materiais e da difusão de novos valores, são igualmente fatores salientados pelo autor no que se refere à possibilidade de análise social dos inventários, isto é, a aferição dos níveis de cultura e dos modos de vida dos indivíduos⁶.

Torna-se evidente que os objetos, sobretudo os de luxo, estavam mais presentes nos patrimônios dos membros da nobreza do que em quaisquer outros. Porém, entre os endinheirados que aspiravam a um maior conforto e a uma vida que se aproximasse da que era vivida pelos nobres, a procura de novos bens era uma constante. Ora, como referiu Peter Burke, as elevadas despesas dos nobres eram necessárias para manter ou suportar uma posição elevada, pois os mesmos deveriam distinguir-se dos outros grupos sociais e dos seus pares pelas extravagâncias. Logo, os gastos em objetos aparentemente inúteis desempenhavam funções reais, eram um meio de traduzir a riqueza em status e poder⁷.

Sendo, regra geral, aceito que o modelo que todos queriam imitar era o da nobreza – não obstante posições como a de Lorna Weatherill, que defende não haver evidências cabais que todas as pessoas dos grupos médios tenham pretendido imitar a nobreza por meio da posse de certos bens, os quais poderiam ser adquiridos para os próprios fins por parte desses grupos intermédios⁸ – não podemos deixar de notar que a imitação, real ou aparente, não deixava de suscitar críticas e impedimentos ao nível da legislação. Essa imitação dos hábitos da nobreza teve, inclusive, consequências na arrumação social⁹.

Fontes privilegiadas para o estudo dos bens dos diferentes grupos sociais são os inventários de bens. A fundamentação teórica do valor dessas fontes já há muito foi realizada, a começar pelos trabalhos de Daniel Roche¹⁰ e a ter continuidade nos de muitos outros historiadores, tais como, por exemplo, como Annik Pardailhé-Galabrun¹¹, Madeleine Ferrières¹² e Renata Ago¹³. De qualquer modo, essas fontes também apresentam alguns problemas metodológicos e concetuais, nomeadamente a eventual e propositada omissão de dados; a representatividade, pois, por vezes, a amostragem é obtida ao acaso; a distorção introduzida por fatores como a idade e a situação matrimonial, em particular no caso dos viúvos, cujo património já sofreu divisões, e o fato de o inventário dar conta das existências num certo momento e não do fluxo do consumo. É geralmente aceito que a análise desse tipo de documentação permite conhecer a cultura material e as práticas do quotidiano, avaliar as diferenças sociais patentes nos níveis de vida e modelos de

consumo dos possuidores de bens móveis e imóveis, facilitando as pertinentes comparações dos graus de riqueza entre pessoas do mesmo estatuto, entre residentes na cidade e no campo e entre gente de grupos sociais diferentes¹⁴.

A maior parte dos trabalhos realizados sobre cultura material teve como fontes os inventários de bens *post mortem*. Os mesmos permitem, em muitos casos, saber em que parte da casa os objetos estavam, o que não é de menor importância pois contextualiza a utilização dos mesmos, fornecendo um significado imediato não totalmente perceptível quando o objeto está fora do seu meio. Por outro lado, inventariar os bens por divisões facilita a reconstituição do espaço doméstico, nomeadamente a maneira como o mesmo era usado. Madeleine Ferrières afirmou mesmo que “les objectes nous aident à mieux y pénétrer et nous fournissent des clefs pour éclairer les conduites des hommes d’autrefois”¹⁵.

No caso dos inventários que integram os processos movidos pelo Tribunal do Santo Ofício da Inquisição, as informações são lacunares. O réu dava conta dos bens que possuía, das dívidas e dos créditos que tinha, mas raramente separava o que estava na casa e o que estava na loja, no caso dos mercadores¹⁶. No que se refere aos restantes indivíduos, os bens arrolados apareciam sem qualquer critério, nunca sendo claro o que estava no quarto, na cozinha ou em qualquer outra divisão da casa. Por vezes, os réus forneceram informações acerca dos bens em diversas sessões, ao sabor do que se iam lembrando. Tenhamos em conta que, quando um indivíduo era preso, o inventário era realizado pelo juiz do fisco e, mais tarde, confrontado com o testemunho do detido. Ora, no caso da documentação estudada é exatamente o inventário fornecido pelo réu que chegou até nós, consequentemente o mais incompleto.

Não havendo um catálogo sistemático dos processos com inventário de bens, não nos é possível responder a perguntas necessariamente relevantes como por exemplo, e de entre outras: quantos presos pela Inquisição tiveram bens que foram objeto de inventariação? Que percentagem representam face ao total? Quantos réus perderam efetivamente os bens? Que percentagens representam face ao total dos que viram os seus bens inventariados e dos que foram detidos pelo Santo Ofício? Verificam-se diferenças entre os objetos arrolados por homens e por mulheres? Qual a perspectiva evolutiva ao longo dos tempos em que atuou o tribunal: crescimento ou decréscimo? Qual o tribunal mais ativo em matéria de inventariação, sequestro e confisco: Lisboa, Évora ou Coimbra? Na impossibilidade de respondermos a todas essas questões¹⁷, limitar-nos-emos a uma contribuição com base em 300 inventários localizados *ad-hoc*, para tentarmos encontrar patrimônios femininos e informações sobre o trabalho das mulheres cristãs-novas portuguesas da Época Moderna.

2. Com o estabelecimento do Santo Ofício em 1536, Portugal não obteve imediatamente a possibilidade de proceder ao confisco de bens face aos réus condenados.

Efetivamente, Paulo III proibiu, por prazo de 10 anos, o confisco de bens aos cristãos-novos considerados culpados. Em 1546, deu-se a prorrogação papal por mais um ano e, no ano seguinte, a suspensão do confisco por mais 10 anos. A 18 de novembro de 1559, a rainha D. Catarina, regente na menoridade de D. Sebastião, promulgou um alvará, com aprovação papal, isentando outra vez os cristãos-novos do confisco de bens por mais 10 anos¹⁸. Porém, em 1563, o cardeal infante D. Henrique, igualmente na qualidade de regente, revogou o referido alvará com efeitos retroativos. O mesmo, por alvará de 26 de novembro de 1563, isentou do pagamento da sisa aos bens confiscados pelo Santo Ofício e vendidos pelos inquisidores¹⁹. Contudo, o pedido dos cristãos-novos, em 1568, no sentido de a isenção do confisco ser prorrogada, faz crer que a decisão de D. Henrique não tenha sido aplicada. Por tudo isto, são raros os inventários de bens do século XVI.

Por questões políticas e monetárias, houve situações em que os monarcas dispensaram os réus do confisco de bens. Em 1577, os cristãos-novos obtiveram, de D. Sebastião, a isenção por 10 anos, a troco do pagamento de 250.000 cruzados²⁰. A 6 de outubro de 1579, falecido D. Sebastião, o cardeal rei conseguiu a anulação papal, por Gregório XIII, do acordo de 1577 e estabeleceu, de novo, o confisco de bens, mandando restituir as quantias recebidas²¹, o que ainda não tinha acontecido em 1605, quando Filipe III concedeu novo perdão geral, a troco dos 225.000 cruzados que ainda não tinham sido devolvidos e de mais 1.700.000 cruzados em dinheiro novo²². Essas quantias eram pagas pelos cristãos-novos, que viam os processos suspensos, como forma de indenizar a Coroa, que ficava privada dos rendimentos dos bens confiscados, recebendo por antecipação. Em 1627, publicou-se um édito da graça imposto pelo Rei como um perdão geral encapotado e em 1633, uma carta régia ordenando que os memoriais respeitantes ao fisco deveriam ser remetidos ao inquisidor geral. D. João IV, em 1649, isentou os cristãos-novos de confisco de bens, fato que lhe valeu a excomunhão, pois o alvará régio foi passado sem prévia autorização papal. O mesmo monarca, em 1651, retirou a administração do fisco à Inquisição. Poucos anos depois, em 1657, a situação foi reposta²³.

O confisco de bens abrangia os cristãos-novos acusados de judaísmo bem como todos os que fossem suspeitos de qualquer outra heresia que não a judaica, desde que fossem considerados culpados graves, negativos convictos ou relapsos. Ficavam isentos os hereges que se apresentassem em tempo de graça antes de serem denunciados por outros, os que confessassem culpas ocultas e os estrangeiros que se apresentassem e pedissem perdão. Esta medida visava a conversão, como se torna evidente pelo regimento de 1613. A prisão dos réus era, assim, acompanhada pelo inventário para fins de sequestro e posterior confisco, em caso de culpa provada²⁴.

Enquanto o réu estava preso, era o Santo Ofício que lhe administrava os bens e recebia os rendimentos,

através do juiz do fisco, não obstante a Coroa várias vezes ter equacionado e tentado a administração direta desses bens e nunca ter prescindido do controle do fisco, nomeadamente através das visitas ao mesmo²⁵. No caso de o preso sair absolvido, os bens deveriam ser-lhe restituídos, descontando-se as despesas feitas com o sustento e com o processo. Porém, após o inventário e antes da sentença, os bens eram muitas vezes utilizados ilícitamente pelo Tribunal, o que levava a litígios para os reaver quando os presos saíam ilibados. Se o réu era condenado ao confisco, mormente quando era relaxado ao braço secular, os bens imóveis eram vendidos em hasta pública. No caso de bens hereditários da Igreja, a Inquisição tornava-se herdeira do confiscado. Não obstante os problemas inerentes ao confisco serem bastante relevantes, mormente e de entre outros, desvio das receitas, aplicação dos bens para fins diferentes dos que estavam prescritos na legislação e até venda indevida de bens imóveis antes de os réus terem sido efetivamente condenados, ocupemo-nos da riqueza informativa dos inventários de bens realizados após a detenção dos suspeitos.

3. A partir do referido núcleo documental, constituído por 300 inventários, procuramos individualizar os que arrolaram os bens das mulheres solteiras e viúvas. Atendendo a que na Época Moderna as mulheres eram preferencialmente referidas em relação a um homem (primeiro o pai, depois o marido ou, na falta desses um irmão ou até um cunhado) tentamos explorar a situação das mulheres sem cônjuge. Não esqueçamos que os fogos femininos eram uma realidade documentada desde o século XVI²⁶. Ora, entre os 300 inventários contam-se 128 (isto é, 42,6%) afetos a pessoas do sexo feminino: 54 (42%) casadas, 51 (40%) solteiras e 23 (18%) viúvas. No caso das mulheres casadas, os patrimônios inventariados pertenciam ao casal. Recorde-se que a maioria dos casamentos, sobretudo entre os plebeus, era celebrada tornando-se cada cônjuge meeiro, sendo os casamentos por dote e arras, ou seja, com separação de bens, raros entre os não nobres²⁷.

Relativamente às solteiras, quase todas viviam no seio das famílias e, conseqüentemente, sob o amparo delas, até porque, em muitos casos, eram mulheres bastante jovens. Contudo, verificaram-se exceções, nomeadamente mulheres solteiras que viviam sozinhas e se sustentavam, às quais voltaremos. Já no que se refere às viúvas, a situação era diferente. Se eram mães, os bens já tinham sido objeto de partilha ou estavam a sê-lo no momento da prisão.

Atendendo a que a viuvez era avaliada tendo em conta diversas variáveis, tais como o sexo, a idade, a existência ou não de filhos e a condição social, o comportamento do viúvo e, particularmente, da viúva, deveria ser pautado por discricção, ascetismo, práticas caritativas, aborrecimento do mundo, e, sobretudo, castidade. Um segundo casamento era visto como um mal menor caso a viúva fosse jovem e bela. Não era a opção desejável, mas a que salvaguardaria algumas mulheres de comportamentos pecaminosos aos

olhos da Igreja²⁸. Assim, importa tentar perceber como sobreviviam essas mulheres. A esse respeito as fontes são praticamente mudas. Se entre as solteiras contam-se uma lavadeira²⁹, uma costureira³⁰, uma mulher que vive de seu trabalho³¹ e uma mulher que “trabalha com as mãos”, concretamente fazendo “raminhos de flores fingidas feitos de penas e outros de cambráia”³², nenhuma das 23 viúvas indicou o desempenho de qualquer atividade profissional específica. Apenas Clara Henriques, moradora no engenho de Santo André, na Paraíba (Brasil), afirmou viver do seu trabalho³³, o mesmo tendo feito Ana da Silva, natural e moradora na Covilhã, de 40 anos, viúva de um barbeiro³⁴ e Maria Ferreira, natural de Vinhais e moradora em Chacim, de 46 anos³⁵. Por seu lado, Ana de Munhoz, natural e moradora em Lisboa, de cerca de 40 anos, viúva do cristão velho Francisco de Milão “que fazia viagens à Índia”, declarou ter em casa diversos doces, aparentemente porque os preparava e, certamente, os vendia, nomeadamente: “palancanas de doces de varias castas e hũa panela grande que levava meia arroba de cidrada d’espelhos e uma de diacidrão”, além de 10 dúzias de ovos, quatro queijos do Alentejo, um cântaro de azeite (14 ou 18 litros), quatro alqueires de farinha (56 ou 72 quilos), três de arroz da Índia (42 ou 54 quilos), meio alqueire de arroz (7 ou 9 quilos) e meio moio de trigo (o moio oscila entre 240 e 1000 quilos)³⁶. Finalmente, a viúva de um senhor de engenho, D. Esperança de Azevedo, de 50 anos, tinha negras de ganho a vender doces no Rio de Janeiro³⁷.

De qualquer modo, as mulheres não privilegiadas quer em Portugal³⁸ quer nos reinos de Castela e Aragão³⁹ quer ainda, por exemplo, em França⁴⁰ e em Inglaterra⁴¹, desempenhavam funções domésticas e prestavam serviços remunerados nas áreas da produção e venda de bens alimentares (padeiras, doceiras, peixeiras...) e têxteis (fiadeiras, tecelãs, alfaiatas...), do serviço doméstico (criadas), da criação infantil (amas) e ainda da magia (bruxas, feiticeiras e curandeiras). Se a divisão sexual do trabalho era uma realidade, também é certo que muitas mulheres trabalhavam fora de casa⁴². O fato de, muitas vezes, não referirem as suas atividades liga-se a uma certa invisibilidade do trabalho feminino, em particular do trabalho doméstico não remunerado, embora possa igualmente abranger as atividades levadas a cabo em casa a troco do recebimento de determinadas quantias.

As 128 mulheres apresentaram idades compreendidas entre os 13 e os 80 anos. Em cinco casos não temos informação. Naturalmente que as faixas até aos 40 anos são as mais representadas. Nelas se situam 90 casos, isto é, 70% das mulheres em causa. As solteiras são as mais jovens, tal como seria de esperar. Porém, entre estas encontram-se 14 com idades iguais ou superiores a 30 anos. As viúvas têm todas idades iguais ou superiores a 40 anos, com exceção de uma que se ficou pelos 30. Note-se que os regimentos do Santo Ofício consideravam que as meninas com mais de 12 anos e os rapazes com mais de 14 seriam



Locais de residências das rés em Portugal continental

entendidos como capazes de discernir o bem do mal, seriam, conseqüentemente, tratados como adultos⁴³.

Contamos com rés moradoras em diversas partes do Reino e algumas no Brasil. Pelo estudo dos processos, torna-se evidente o peso das migrações internas e as marcas da ruralidade nos patrimônios das não cidadinas, nomeadamente animais – não totalmente ausentes das cidades – e terras de cultivo diversificadas. De qualquer modo, dado que a escolha dos documentos foi aleatória, encontramos mulheres residentes um pouco por todo o território, com maior destaque para o Centro do Reino, sem descurar algumas moradoras no Brasil.

Cinquenta rés afirmaram nada possuir. Neste caso contam-se 40 solteiras, o que se compreende, pois parte delas vivia com familiares. Os depoimentos são, regra geral, bastante repetitivos. Vejamos alguns exemplos: Clara Henriques, natural e moradora em Lisboa, de 23 anos, afirmou não ter bens “porque estava em poder de sua mãe”⁴⁴. Maria Soares Pereira, igualmente natural e moradora em Lisboa, declarou não ter bens alguns “porque estava debaixo do pátrio poder de seu pai”⁴⁵. Luísa Maria Dória, natural e moradora no Rio de Janeiro, de 19 anos, alegou ser filha famílias e nada ter por estar sob o poder paterno⁴⁶. O mesmo fez uma sua conterrânea, Brites da Paz, de 15 anos⁴⁷. Antónia Maria, natural e moradora no Fundão, de 21 anos, foi igualmente clara: “não tem nem teve nunca bens alguns

de seu porquanto estava vivendo e sempre viveu como filha famílias na companhia de seus pais os quais lhe davão somente aquilo que herava necessário para seu sustento e a roupa de vestir para seu uso”⁴⁸.

Outras mulheres solteiras, apesar de não viverem sob a tutela paternal, também não possuíam bens. Por exemplo, Esperança Guedes, natural e moradora em Lamego, de 16 anos, não tinha bens alguns “por ser filha natural e seu pai morrer sem lhe deixar couza alguma”⁴⁹. Filipa de Deus, natural da Covilhã e residente em Lisboa, de 23 anos, era órfã e vivia em casa dos cunhados que a sustentavam⁵⁰. Juliana Maria, natural de Castelo Branco e residente em Lisboa, de 18 anos, não recebera a herança paterna, conseqüentemente nada possuía, pois “por morte de seu pai Miguel da Cunha lhe não ficou couza alguma, porque tudo o que tinha lhe foi tomado por dívidas do tabaco de que era contratador, e por morte de sua mãe Isabel Ayres não sabe se lhe ficou couza alguma por ella fallecer na véspera em que a prenderão”⁵¹. Lucrecia Maria, natural de Queiroga e moradora em Cedeira, de 18 anos, era vítima do fisco da Inquisição uma vez que “depois que morreu seu pai António de Matos forão prezos os seus pertences pelo Santo Officio e não lhe derão a ella declarante couza alguma nem ella sabe o que lhe ficou”⁵². Isabel Luísa Caetana, natural da Azambuja e moradora em Santarém, de 32 anos, referiu possuir apenas alguma roupa de seu uso, pois os bens que tinha “e alguma cousa que lhe ficara de sua legitima vendeo e gastou no livramento de seu irmão Francisco Henriques da Costa”⁵³. Luísa Jacinta, natural e moradora em Bragança, de 35 anos, não tinha bens de raiz e, no que se referia aos bens móveis teria direito a alguns segundo inventário *post mortem* realizado por ocasião do passamento do progenitor⁵⁴. Por seu lado, Mariana de Sequeira, natural e moradora em Lamego, de 45 anos, fora dona de umas casas que vendera por 10.000 réis, mas ainda nada recebera⁵⁵.

Essas realidades não foram particularmente diferentes das de algumas mulheres casadas que afirmam também nada possuir. Por exemplo, Bernarda Correia, matrimoniada com o hortelão Matias Gomes, natural e moradora em Celorico, de 45 anos, informou os inquisidores de que era muito pobre e não tinha bens alguns⁵⁶, enquanto Ana Rodrigues, casada com o curtidor Belchior Lopes, natural e moradora em Carção, de 40 anos, explicitou que “não tinha bens alguns de raiz nem móveis mais que ella e seu marido consigo trouxerão para os cárceres desta Inquisição”⁵⁷.

Entre as viúvas a pobreza também era uma realidade. Por exemplo, Beatriz Lopes, natural de Vimioso e moradora em Carção, de 70 anos, viúva do mercador António da Costa, declarou que “não tinha senão a roupa e fato de seu uso que consigo trouxe quando veyo preza”⁵⁸. Por seu lado, Clara Henriques, viúva de um mestre de açúcar, moradora na Paraíba (Brasil), afirmou que além de viver do seu trabalho recebia o que lhe davam a filha e o genro⁵⁹. Isabel Nunes Ribeira, natural de Sarzedas e moradora em Monforte, de 74 anos, viúva de um mercador, declarou nada possuir

de tal modo que “vivía em casa de sua filha Ana Nunes a qual a sustentava por amor de Deus”⁶⁰.

As solteiras que já não viviam na dependência das suas famílias eram, naturalmente, mulheres com posses muito diversificadas. No grupo em estudo, encontram-se desde as que só tinham uma escrava que herdara da mãe, tal é o caso de Brites de Jesus Coutinho, de 40 anos, natural e moradora no Rio de Janeiro⁶¹, ou de D. Antónia Maria Leonarda da Silva, natural e moradora em Leiria, de 22 anos, que referiu a roupa de seu uso, entre a qual um vestido de nobreza verde, e uma arca de pau muito usada com miudezas e um pouco de linho⁶². Mais alguns bens tinham outras mulheres. Por exemplo, Agostinha Violante Teresa, natural de Lamego e moradora em Lisboa, de 27 anos, arrolou roupa de seda (960 réis), uns brincos (12.000 réis), um afogador (13.000 réis) e uma joia de peito com uma gema encarnada (3.000 réis)⁶³. Angélica Rosa, natural e moradora em Lisboa, de 15 anos, referiu apenas uns botões de topázios cravados em prata, um vestido de gorgorão preto (9.600 réis), dois aventais de cambraia (1.600 réis) e um baú de moscóvia (3.200 réis)⁶⁴. Muito lacônica foi Ana Soares, natural de Celorico e moradora na Guarda, de 36 anos: afirmou não possuir bens de raiz e remeteu para o inventário realizado no momento da prisão os bens móveis⁶⁵.

Algumas dessas mulheres solteiras eram possuidoras de bens de raiz, mas de poucos bens móveis. Por exemplo, Guiomar Maria, de 40 anos, natural e moradora no Fundão, declarou ter um quinhão de umas casas em que vivia e umas outras com quintal, cujo valor desconhecia. No que se refere aos bens móveis, apenas arrolou quatro tamboretas, uns bancos, uma banca, três arcas e a roupa de seu uso⁶⁶. Luísa de Moraes, de 35 anos, natural e moradora em Vila Nova de Foz Côa, deu a conhecer a posse de uma casa alta com loja avaliada em 24.000 réis, o par da roupa de seu uso, algum linho e uma caldeira de arame no valor de 18 vinténs⁶⁷. Helena Maria, de 23 anos, natural de Tões e moradora em Bragança, era dona de metade de umas casas, onde residia uma sua irmã. A casa fora outrora adquirida pela mãe por 6.000 réis⁶⁸. Eufémia Lopes, natural e moradora em Celorico, de 68 anos, também possuía metade de umas casas. Na realidade já as vendera, mas ainda não tinha recebido a sua parte no valor de 12.000 réis⁶⁹. Nestes últimos casos, estamos perante bens herdados. O mesmo aconteceu a outras mulheres solteiras. Por exemplo, Joana Maria Teresa, de 22 anos, natural de Bragança e moradora em Lisboa, órfã de mãe, afirmou ser herdeira de bens que ainda estavam por dividir com o pai e com os irmãos. A saber: uma vinha, as casas em que vivia cujo foro era de 10.000 réis e alguns móveis de pouco valor que não discriminou⁷⁰. Por seu lado, Guiomar Maria Cândida, natural e moradora em Lisboa, de 36 anos, afirmou que todos os bens que lhe pertenciam resultavam de heranças, a paterna e a de uma tia. Porém, as mesmas ainda não tinham sido objeto de partilhas. Na herança da tia contavam-se as casas em que morava e umas outras mais pequenas⁷¹.

Mulheres francamente mais abastadas eram, por exemplo, Apolónia de Sousa, filha do contratador André Gomes da Silva, de 38 anos, natural e moradora no Rio de Janeiro. À data da prisão, 1712, já não tinha pais nem se tinha casado, mas vivia confortavelmente, presumivelmente em resultado da herança. Chegou a Lisboa acompanhada de uma escrava. Era dona de uma chácara com suas casas, avaliada em 3.000 cruzados, de cinco escravos cujos preços oscilaram entre 40.000 e 150.000 réis, num total de 460.000 réis, e ainda de um recheio de casa no qual se contavam um contador de ébano, um caixão e dois painéis, um de Nossa Senhora da Conceição e outro de Nossa Senhora do Monte do Carmo. Não deu conta de outras peças, apenas salientou que era dona de “outro mais móvel de seu uso e não sabe se se roubou tudo com a entrada dos Franceses”⁷². Devia 120.000 réis à viúva do mercador Gonçalo Ferreira Souto, que lhe vendera fiado um negro benguela. Por seu lado, uma sua irmã, Josefina da Silva, devia-lhe 200.000 réis do resto da sua legítima⁷³.

Outro caso de uma mulher solteira e rica foi o de Mariana da Fonseca, de 60 anos, natural e moradora em Vila Real. Presa em 1727, declarou possuir duas quintas, uma com casas e adega, outra com souto e oliveiras, as quais pagavam de foro sete alqueires de trigo e centeio e um pouco de vinho. Estavam avaliadas em 20.000 cruzados. A mesma referiu uma morada de casas, com quinta e celeiro, no valor de 700.000 réis, as quais iriam ser objeto de partilhas entre os herdeiros do pai. Era igualmente detentora de escrituras de dinheiro a juro que herdara do



Locais de residências das réis no Brasil

progenitor e de foros que ascendiam a 84 alqueires de centeio. Entre os bens móveis contaram-se diversas peças de prata: seis pratos, seis colheres, seis garfos, seis facas, três bandejas, dois castiçais, duas tigelas, duas caixas de tabaco⁷⁴, umas galhetas, um saleiro, um jarro com prato e uma colherzinha. Mais vulgares eram um serviço de estanho e os de trastes diversos de cobre e latão usados na cozinha. No capítulo das joias mencionou três cordões, duas cruzes, dois anéis (dos quais um de diamantes e outro de esmeraldas), e uns brincos. Entre as roupas de casa, destacou um cortinado de leito e um cobertor de damasco encarnado, a par de outros dois cortinados de serafina, um azul, outro encarnado com cobertores afins, além de dois cobertores mais vulgares. No que se refere às peças de vestuário não as especificou, dando apenas a conhecer que estavam guardadas em dois baús. No recheio da casa contavam-se ainda móveis diversos: três leitos e um contador de pau-preto, três bufetes (dois de pau-preto e um de castanho), 18 tamboretas de couro e três espelhos. Um oratório com a imagem de Cristo com resplendor de prata completou a descrição. Todos esses bens ainda teriam que ser objeto de partilhas⁷⁵. Finalmente, esta mulher, entre outros afazeres, dedicava-se a emprestar dinheiro a particulares sob penhores⁷⁶. Nomeadamente, a troco de quatro moedas de ouro de 1800 réis cada, ficara com um cordão e umas arrecadas de ouro de Paula Borges, moradora em Vila Real.

No grupo das viúvas com bens a situação não se revelou particularmente diferente. Uma boa parte das que davam conta de bens declarava possuir casas de morada mesmo quando ainda não tinham realizado partilhas com os filhos. Por exemplo, Luísa Cardosa, de 55 anos, natural e moradora em Tões, viúva do lavrador João de Carvalho, começou por explicar que, por morte do marido, “lhe ficou a meação de todo o dinheiro e bens do casal” sendo ela a administradora dos mesmos. Mais declarou que entre os bens contavam-se: uma morada de casas, uma quinta com “lagar de vinho” e móveis que haviam sido inventariados no momento da prisão⁷⁷. Maria Pereira, natural e moradora no Rio de Janeiro, viúva do mercador Manuel de Passos, de 30 anos, declarou que metade dos bens pertenciam aos filhos, nomeadamente umas casas na Rua da Quitanda (Rio de Janeiro), uma escrava e alguns móveis “em que se fez sequestro por parte do fisco entende que tudo se roubaria na entrada dos franceses”⁷⁸.

Em outros casos, as referências à partilha dos bens foram omissas. Joana Baptista de Matos, de 60 anos, natural e moradora em Cascais, limitou-se a indicar casas, terras e foros: umas casas que recebera de herança de sua mãe, das quais recebia foro em cereais, e cinco terras nas zonas de Cascais e Mafra, todas aforadas⁷⁹. Situação afim era a de Constança Nunes, de 50 anos, natural de Idanha-a-Nova e moradora em São Vicente da Beira. Esta mulher referiu uma casa avaliada em 20.000 réis que pagava foro à câmara, três pedaços de terra e um souto. Dos bens móveis indicou uma caldeira de tingir, provavelmente pertencente

ao falecido marido, o tintureiro Francisco Lopes, e duas arcas. Aos filhos devia 6.200 réis de suas legítimas⁸⁰. Domingas Henriques, de 60 anos, natural e moradora na Covilhã, viúva do mercador Simão Fernandes Lousada, declarou as casas em que vivia, as quais eram livres. Do recheio das mesmas somente indicou quatro arcas de castanho (c. 3.000 réis), três cadeiras velhas, dois bancos, umas caldeiras de latão e quatro pratos da Índia⁸¹. Menos dados forneceu Clara Lopes, natural e moradora em Carção: as casas em que vivia, duas terras e duas vinhas⁸².

Patrimônios mais ricos eram os de outras viúvas. Por exemplo, Catarina Gomes, natural e moradora no Rio de Janeiro, viúva do lavrador de cana António Soares de Oliveira, de 60 anos, partilhava com o irmão um engenho avaliado em 14.000 cruzados. Era ainda dona de um pedaço de partido de cana num outro engenho, no qual estavam 14 escravos. Em casa tinha três negras mocamas, uma delas com um filho, cinco tamboretas de couro com pregaria já usados, um baú grande e novo onde guardava a roupa, dois tapetes já usados, um leito velho sem cortinados, um talher de estanho de cinco peças e dois tachos. Não tinha dívidas, mas era credora de diversas pessoas embora tenha afirmado desconhecer as quantias que tinha a haver⁸³. Outra viúva do Rio de Janeiro, D. Esperança de Azevedo, de 50 anos, cujo marido fora senhor de engenho, era igualmente possuidora de bens avultados e de natureza diversificada. A saber: tinha metade de uma ilhota no mar, isto é, da atual ilha do Governador, onde colhia farinha e bananas e apascentava gado, o qual “todo se roubou na entrada dos Franceses”. Na ilhota, tinha de 12 a 14 escravos, que avaliou em 200.000 réis cada, e, em casa, sete escravas, uma das quais com uma criança de 8 anos. Segundo a proprietária, as mulheres valiam entre 200.000 e 300.000 réis e a criança 40.000 réis⁸⁴. No recheio da casa contaram-se uma colcha da Índia e 40 varas de pano de linho. A prataria era composta por uma salva grande, um coco, seis colheres e três facas. Possuía ainda seis bacias de arame, um graal de pedra, duas dúzias de pratos de estanho, balanças de arame de pesar doces e de um fogareiro grande de cobre, no valor de 12.000 réis, o que estava diretamente relacionado com a sua atividade profissional, uma vez que tinha trato de doces vendidos por escravas negras. Aliás, a despensa dessa senhora estava provida de diversos bens alimentares: quatro caixas de açúcar branco, uma de açúcar mascavado, além de 10 arrobas de cidrão seco e “outros mais doces que valeriam 110.000 réis”⁸⁵. No domínio dos móveis, as referências foram relativamente parcas: sete caixas de diferentes tamanhos, uma delas de vinhático amarelo avaliada em 30.000 réis, 12 tamboretas de couro com pregaria grande dourada, no valor de 40.000 réis, um armário de vinhático de 10.000 réis, um anteparo de caxete avaliado em 40.000 réis, dois bufetes de jacarandá, um grande e um pequeno, no valor de 12.000 e 8.000 réis, respectivamente, e um leito bom de jacarandá. D. Esperança de Azeredo tinha ideias muito claras acerca de dívidas e créditos pois declarou no

interrogatório que devia 500.000 réis “a rezão de juro”, quantia que lhe fora emprestada pelo juiz dos órfãos do Rio de Janeiro; 200.000 réis ao padre Manuel Soares, 120.000 réis aos herdeiros de António Pimentel, 100.000 réis a sua neta Esperança de Azevedo, em resultado do testamento do marido; igual quantia a D. Maria de Lucena “que se criou em sua casa”, pois era também herdeira do marido da ré; e ainda quantias indeterminadas ao contratador Manuel Casado Viana e a uma mulatinha forra⁸⁶.

No continente, destaque-se o patrimônio de Ana de Munhoz, natural e moradora em Lisboa, de cerca de 40 anos, viúva do cristão velho Francisco de Milão “que fazia viagens a Índia”. Esta senhora arrolou vastos e diversificados bens, nomeadamente um vastíssimo enxoval composto por dezenas de peças. Não referiu nem casas nem terras, mas deu conta de duas escravas, uma proveniente de Angola outra de Moçambique, e de cerca de 6.500 réis. No domínio do vestuário: dois bragais, um vestido negro, uma anágua e um gibão, uma outra anágua e um outro gibão guarnecidos com passamanes aveludados, um manto de baeta vermelha com passamanes de ouro, um saio, um hábito, três capelos novos de linho, um capelo, além de camisas femininas e masculinas. Ao vestuário temos que juntar diversos adereços e joias. A ré afirmou possuir âmbar, botões, leques, rendas e outra “muidezas”, além de um par de arrecadas de ouro (1.500 réis) e um anel de diamantes “que trazia no dedo”. As peças foram-lhe tomadas quando entrou no cárcere. Entre a roupa de cama: seis colchões de linho novos, 13 lençóis (10 finos e três grossos), três almofadas, 10 travesseiros, mais sete travesseiros e sete almofadinhas de linho, três fronhas, uma colcha “da terra” (isto é, de fabrico nacional) branca, um travesseiro e almofadas “em folha”. Entre a roupa de mesa: cinco toalhas de mesa “da terra”, uma outra grande, mais cinco de linho, duas sob mesas crespas de pano enrolado da Índia, dúzia e meia de guardanapos grossos “em bom uso”, cinco toalhas de mãos com ourelas de seda, 10 toalhas de linho para as mãos já usadas, duas toalhas, uma toalha de mãos lavrada de amarelo (isto é, bordada com linha amarela) e uma outra bordada com linha azul. Deu ainda conta da posse de pratos: seis colheres e dois garfos, duas “bocetinhas”, uma tambuladeira, um púcaro e um estojo de costura com seis peças. Apesar de o seu marido estar ligado ao Oriente, as porcelanas que tinha em casa pertenciam a sua irmã. Entre os objetos de cozinha, destacou: alguidares, bacias, um caldeirão de cobre, cântaros, escumadeiras, palanganas, uma panela, uma poma de vidro, tabuleiros da China, tachos de arame, talhas e ainda almofarizes de pisar amêndoas. Mais escasso foi o rol dos móveis: uma escrivaninha de pau-preto marchetada com marfim da Índia, um escritório igualmente de pau-preto com escudos dourados, um outro de “pao ordinario marchetado de pao pretto”, dois bufetes (um grande e um pequeno com gavetas), um caixão grande com duas fechaduras da Índia, no qual guardava a sua roupa, dois mafamedes com gavetas, duas cadeiras pequenas

Categorias de bens	Casadas	Solteiras	Viúvas	Total
Alimentos	7	0	3	10
Animais	9	0	0	9
Casas	19	6	14	39
Dinheiro	10	3	3	16
Escravos	10	2	6	18
Joias	8	4	0	12
Liteiras	1	0	0	1
Livros	2	0	0	2
Lojas	1	0	1	2
Móveis	30	7	14	51
Objetos de cozinha	14	2	9	25
Objetos profissionais	1	1	2	4
Objetos religiosos	5	1	1	7
Outros	9	8	6	23
Porcelana	2	0	2	4
Pratas	10	2	2	14
Roupas de cama e mesa	19	3	6	28
Terras	22	3	9	34
Vestuário	18	8	3	29

Quadro I: categorias de bens possuídos por mulheres

douradas, um catre bronzeado de pau-preto, um velador de jacarandá, um abanador de pau-preto com castão de prata e uns armários de bordo. Declarou ainda “hua lamina piquena de Nossa Senhora do Populo que tinha pendurada defronte do estrado”⁸⁷.

Outras mulheres eram donas de patrimônios mais modestos, mas, mesmo assim, susceptíveis de lhes permitirem uma vida razoável. Isabel Soares, de 55 anos, natural

e moradora em Avis, viúva do mercador Manuel Rodrigues da Vide, arrolou as casas em que vivia as quais eram forras e isentas, tais como um olival. Deu ainda conta de cerca de 25.000 réis, móveis diversos, tais como quatro cadeiras de espaldas, oito tamboretas, um escritório, um leito e um caixão do Brasil; alguns alimentos, a saber: cerca de um moio de trigo e 0,5 alqueire de azeite; entre os bens de cama e mesa: seis lençóis, oito colchões, duas colheres de prata, quatro pratos da Índia, uma canastra de louça, um tacho de cobre grande, uma caldeira, um cesto e “outras miudezas necessarias para o serviço da casa”. No capítulo do vestuário apenas referiu uma saia de sarja⁸⁸. Maria de Lucena, de 60 anos, natural de Sobral Pichorro, termo de Algodres, e moradora em Celorico, afirmou possuir uma morada de casas com loja e sobrado, a qual era livre rendendo-lhe 2.400 réis anualmente. No que se referiu aos bens móveis foi parca: três arcas, uma das quais encourada e as outras de madeira branca; dois tamboretas (200 réis) e um oratório de madeira de pinho com várias imagens. Para o serviço da cozinha: duas caldeiras, um tacho e um almofariz, tudo no valor de 300 réis, dois tabuleiros e uma “maceyra de amassar pão” (cinco tostões)⁸⁹. Luísa da Costa, de 50 anos, natural e moradora em Bragança, começou por referir a posse de 2/3 de uma morada de casas com dois aposentos e uma loja (40.000 réis), além dos bens móveis: uma arca nova de castanho (12 a 15 tostões), um banco (1 cruzado), dois banquinhos (2 tostões), dois outros banquinhos (6 vinténs), uma mesa (7 vinténs) e uma tina (3.000 réis). Para preparar e servir as refeições possuía seis pratos de estanho (14 tostões) e uma albarrada de estanho (3 tostões). De estanho lembrou ainda um castiçal (2 tostões)⁹⁰. Francisca Teresa de Carvalho, de 50 anos, natural e moradora em Celorico, arrolou duas vinhas, uma das quais grande com olival, e duas moradas de casas, uma das quais com quintal. No que se referiu ao recheio da casa referiu: nove ou 10 cadeiras de castanho, quatro arcas de castanho, quatro arcas mais pequenas, três cadeiras de couro, dois leitos antigos, dois bufetes e um escritório⁹¹. Menos bens foram referidos por D. Justa Maria, de 52 anos, natural de Idanha-a-Nova e moradora em Almada, viúva de um médico e com patrimônio em dois continentes. No que se referiu aos bens imóveis deu conta das casas em que morava, as quais eram foreiras à Misericórdia de Almada, uma quinta foreira ao conde de Vila Verde e um engenho no Rio de Janeiro avaliado em 24.000 cruzados. Quanto aos recheios da casa e do engenho apenas salientou quatro toucadores, três dos quais da Índia (15.000 réis) e um caixão de madeira do Brasil (15 tostões) a par “outros moveis de sei uso de pouco valor”⁹².

Outras viúvas declararam apenas bens móveis. Maria Ferreira, de 46 anos, natural de Vinhais e moradora em Chacim, viúva do torcedor de seda Belchior Rodrigues, afirmou possuir uma arca pequena já quebrada, e um cesto grande⁹³. Brites Maria da Silva, de 35 anos, natural do Fundão e moradora na Covilhã, arrolou a roupa que com ela levava para o cárcere sem a especificar, além de uma saia de

camelão encarnado (3.200 réis), uma saia de crepe (4.000 réis), ambas novas; dois arráteis de linho fino (4.800 réis), meadas e panos de linho diversos, cinco côvados de baeta cor de azeitona (470 réis cada côvado), dois retalhos de baeta (com 5,5 côvados a 840 réis cada côvado), quatro lençóis de linho já usados (1.600 réis), quatro lençóis de estopa (1.200 réis) também já usados; duas almofadinhas de linho (300 réis), três cobertores de papa muito gastos (1.600 réis), um cobertor vermelho com franja e borlas (5.000 réis), duas toalhas de mesa em bom estado (1.200 réis), seis toalhas de mãos muito usadas (sete ou oito tostões), uma caldeira de arame, um almofariz (1600 réis) e dois caixões de linho (4.000 réis)⁹⁴.

Em suma, entre as viúvas contaram-se mulheres sem recursos, sustentadas ou não por familiares, mulheres remediadas e mulheres ricas, algumas das quais usufruindo de um tipo de vida confortável e até mesmo roçando o luxo⁹⁵, entrando em rota de colisão com a teorização do jesuíta João da Fonseca, o qual defendeu que as viúvas “devem aborrecer as delícias no vestir e comer e ornato de suas casas, posto que devem ter o asseio necessário, porque se sendo casadas se conformavam nesta parte com as vontades de seus maridos quando viúvas (diz santo Agostinho) devem tratar de se conformar com a vontade de Deus, ornando suas almas de virtudes, pondo Nele todos seus cuidados e pensamentos”⁹⁶.

Sistematizemos a constituição dos patrimônios destas mulheres. Excluindo as que declararam nada possuir, fixemo-nos nas que arrolaram bens. As casadas aparecem-nos como as que mais bens possuem enquanto as solteiras se situam na posição oposta. As viúvas ficaram, conseqüentemente, em situação intermédia mesmo quando já fizeram partilhas com os filhos. De qualquer modo, as réis solteiras nunca aludiram à posse de lojas, alimentos, animais, porcelanas, livros e liteiras mas, algumas, como vimos, eram donas de bens imóveis: casas e terras. As viúvas tinham bens de quase todas as categorias com exceção de animais, joias, livros e liteiras. Note-se que, no caso das casadas, os livros pertenciam aos maridos e, em muitos casos, podem enquadrar-se nas chamadas bibliotecas profissionais. Mesmo tendo em conta que nenhuma destas mulheres vivia na rua e que muitos bens não eram arrolados ou por esquecimento ou por serem considerados sem valor, torna-se claro que independentemente de terem ou não indicado, estas mulheres tinham, no mínimo, algumas peças de vestuário.

De notar que poucas informações foram dadas relativamente às casas, suas características e regime de posse das mesmas⁹⁷. No que se refere ao recheio, os móveis foram os bens mais referidos com 51 menções. Entre estes contam-se alguns produzidos com madeiras orientais e brasileiras a par do uso de couro e pregaria dourada⁹⁸. Peças de prata utilizadas na higiene quotidiana e, sobretudo, no serviço da mesa também foram mencionadas⁹⁹. Já as porcelanas foram de referência muito escassa¹⁰⁰, ao

contrário de alguns objetos de cozinha¹⁰¹ e dos têxteis de cama e mesa¹⁰². No domínio do vestuário¹⁰³ e das joias¹⁰⁴ as descrições foram pouco pormenorizadas sendo, contudo, de notar a presença de tecidos orientais e de ouro e de gemas diversificadas. Finalmente, aponte-se que a esmagadora maioria das mulheres não avaliou os bens.

Todas estas mulheres foram acusadas de judaizar. Noventa e seis eram cristãs novas por inteiro e as restantes 32 eram parte de cristãs novas. Apenas duas foram absolvidas, uma faleceu no cárcere antes de o processo ter sido concluído e uma outra enlouqueceu. Tratou-se de Angélica Rosa, natural e moradora em Lisboa, de 15 anos. No documento pode ler-se: “começou a ré a dar mostras de loucura nas ações e gestos que fazia e palavras que proferia pelo que fazendo-se as diligências convenientes e necessárias para se conhecer se com efeito a ré estava demente e padecia quebra no juízo e que devia ser entregue a algum parente mais chegado para se lhe fazerem os remédios mais convenientes o que se executou e passado algum tempo faleceu a ré desta vida presente”¹⁰⁵. Para as restantes mulheres o Santo Ofício determinou que as sentenças seriam ouvidas no auto público da fé, com exceção de uma lida na Mesa, neste caso a ré foi condenada a cárcere a arbítrio. Abjuração de leve com cárcere a arbítrio tocou a duas rés e de veemente, igualmente com cárcere a arbítrio, a quatro. Setenta e nove mulheres fizeram abjuração em forma e foram condenadas ao cárcere e ao uso de hábito penitencial perpétuo. Neste grupo, ainda se contaram duas condenadas a degredo para Angola e para o Brasil. Vinte e cinco rés fizeram abjuração em forma, tendo que permanecer no cárcere e usar hábito penitencial a arbítrio. Três conheceram idêntica sentença, mas sem passarem pelo cárcere, enquanto outras duas foram condenadas a degredo. Nove mulheres foram sentenciadas à pena máxima: relaxadas com confisco de bens. Contudo, duas destas rés nada possuíam.

4. Em conclusão, pretendeu salientar-se o potencial dos processos do Santo Ofício enquanto fontes para temáticas menos abordadas pois, como se sabe, os estudos inquisitoriais têm privilegiado sobretudo os crimes e as punições. Sendo certo que os bens devem ser vistos por si mesmos e pelos significados que encerram, nomeadamente pelas mensagens culturais que transmitem, não podemos deixar de salientar que a posse de determinados objetos ajuda a fomentar o status, a definir identidades, a alargar sociabilidades, a promover o conforto e a fazer avançar a economia¹⁰⁶.

Se estes documentos pouco nos servem para avaliar as atividades profissionais de casadas, solteiras e viúvas, uma vez que na maioria dos casos essas informações estão omisssas, já são particularmente úteis no que se refere aos patrimônios das que vivem por si na condição de solteiras e de viúvas independentemente de a maioria dos bens que possuíam lhes ter chegado via herança dos progenitores ou dos maridos.

RESUMO

Em Portugal, o confisco de bens levado a cabo pelo Santo Ofício da Inquisição chamou a atenção de vários autores. Contudo, há ainda muitos estudos que podem ser levados a efeito, nomeadamente em relação ao consumo das famílias e ao valor econômico e simbólico que as mesmas davam à posse de determinados bens, de acordo com a posição de Pierre Bourdieu. Este texto pretende analisar práticas e discursos relativos aos patrimônios femininos, a partir do estudo dos inventários de bens. Estas fontes são relevantes para compreender o luxo, o colecionismo, os níveis de vida e os padrões de consumo, uma vez que ali se encontram descrições de casas, terras, móveis, pratas, têxteis do lar, vestuário, livros, joias, objetos de arte, armas e ainda escravos e animais. Efetivamente, os inventários permitem perceber a introdução de novos objetos nas casas das famílias, nomeadamente os que eram provenientes dos espaços ultramarinos, tais como móveis fabricados com madeiras asiáticas e brasileiras e joias de ouro e de gemas, em especial durante o século XVIII.

Palavras-chave: Portugal, Santo Ofício, Patrimônios Femininos, Cristãs Novas

ABSTRACT

In Portugal the confiscation of goods undertaken by the Holy Office of the Inquisition has called the attention of some authors. Nevertheless, there is still a study to be undertaken focusing on the history of the families' consumption through the analysis of the goods they owed and both their material and symbolic values, as it is sustained by Pierre Bourdieu. By going through inventories of goods included in lawsuits of the Inquisition against 17th and 18th-century new Christian Portuguese women, we intend to explore this documentation from the methodological assumption that translates the material culture associated with the social and practical life of families, focussing on the daily activities that give rise to material consumption. This essay aims at analysing practices and discourses concerning the women's patrimonies, by the study of the inventories of goods. These sources are important to understanding luxury, collectibles, the standards of living and standards of consumption in the Modern Age, depicted by the ownership of slaves and luxury goods - clothing and adornment items, in particular jewellery; furniture and other household contents, such as linen and tablecloth, silvery, books, musical instruments, several collectibles, coaches and others. In fact, the inventories of wealthy people also lead to understand the introduction of new objects in the family assets and the presence of several overseas territories, as for example furniture built with Asian and Brazilian exotic woods, golden jewellery and gems, especially during the

18th century, but clearly originating from the previous century.

Keywords: Portugal, Holy Office, Women's Patrimonies, New Christian Portuguese Women

NOTAS

*A investigação desenvolveu-se no âmbito do projeto PTDC/HIS-HEC/104546/2008, *Muçulmanos e Judeus em Portugal e na diáspora: Identidades e Memórias (séculos XVI-XVII)*, co-financiado pela Fundação para a Ciência e a Tecnologia e pelo FEDER, através do Eixo I do Programa Operacional Factores de Competitividade (POFC) do QREN (COMPETE). Um maior desenvolvimento da temática deste artigo pode ser vista em Isabel M. R. Mendes Drumond Braga, *Bens de Hereges. Inquisição e Cultura Material Portugal e Brasil (séculos XVII-XVIII)*, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012.

** Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. Alameda da Universidade 1600-214 LISBOA – PORTUGAL. isabeldrumondbraga@hotmail.com

1 Para Espanha, cf. Pegerto Saavedra e Hortênsio Sobrado, *El Siglo de las Luces. Cultura y Vida Cotidiana*, Madrid, Síntesis, 2004, p. 284. Para Inglaterra, cf. Maxine Berg, Elizabeth Eger, "The Rise and Fall of the Luxury Debates", *Luxury in the Eighteenth Century. Debates, Desires and the Delectable Goods*, direcção de Maxine Berg e Elizabeth Eger, New York, Palgrave Macmillan, 2003, pp. 7-27.

2 Maxine Berg, Elizabeth Eger, "The Rise and Fall of the Luxury Debates", *Luxury [...]*, pp. 7-27.

3 No caso do Brasil colonial, como a terra abundava, era a posse de escravos que permitia a afirmação de um certo status. Recorde-se que o estilo de vida era marcado por sinais exteriores de riqueza nem sempre alicerçados no nível de fortuna.

4 Renata Ago, *Il Gusto delle Cose. Una Storia degli Oggetti nella Roma del Seicento*, Roma, Donzelli Editore, 2006, p. 3.

5 Pierre Bordieu, *La Distinction. Critique Social du Jugement*, Paris, Editions de Minuit, 1979, p. 250.

6 Daniel Roche, *Le Peuple de Paris. Essai sur la Culture Populaire au XVIII^e siècle*, 2.ª edição, Paris, Fayard, 1998, p. 178.

7 Peter Burke, "O Mundo como Teatro", *O Mundo como Teatro. Estudos de Antropologia Histórica*, tradução de Vanda Maria Anastácio, Lisboa, Difel, 1992, p. 152.

8 Lorna Weatherill, "The Meaning of Consumer Behaviour in Late Seventeenth and Early Eighteenth Century England", *Consumption and the World of Goods*, coordenação de John Brewer e Roy Porter, Londres, New York, Routledge, 1993, p. 208

9 Antonio de Villas Boas e Sampayo, *Nobiliarchia Portuguesa. Tratado da Nobreza Hereditaria e Politica*, Lisboa, Oficina de Filipe de Sousa Villela, 1728, cap. 22, pp. 179-180. A primeira edição é de 1676. O autor foi influenciado, dentre outros, por Álvaro Ferreira de Vera, *Origem da Nobreza Política. Brasões de Armas, Apelidos, Cargos e Títulos Nobres*, Lisboa, Livro Aberto, 2005. A primeira edição é de 1631. Cf., em especial, os caps II, VII e X.

10 Daniel Roche, *Le Peuple de Paris [...]*; Idem, *Histoire des Choses Banales. Naissance de la Consommation dans les Sociétés Traditionnelles (XVIIe-XIXe siècles)*, Paris, Fayard, 1997.

11 Annik Pardailhé-Galabrun, *La Naissance de l'Intime. 3000 Foyers Parisiens XVIIe-XVIIIe siècles*, Paris, Presses Universitaires de France, 1988.

12 Madeleine Ferrières, *Le Bien des Pauvres. La Consommation Populaire en Avignon (1600-1800)*, Seyssel, Champ Vallon, 2004.

13 Renata Ago, *Il Gusto delle Cose [...]*.

14 Sobre os problemas de análise deste tipo de fontes, cf. as reflexões de Annik Pardailhé-Galabrun, *La Naissance de l'Intime [...]*, pp. 26-33; Bartolomé Yun Casalilla, "Inventarios post-mortem, Consumo y Niveles de Vida del Campesinado del Antiguo Régimen. Problemas Metodológicos a la Luz de la Investigación Internacional", *Consumo, Condiciones de Vida y Comercialización. Cataluña y Castilla, siglos XVII-XIX*, [s.l.], Junta de Castilla y León, 1999, pp. 27-40; Fernando Carlos Ramos Palencia, "Una Aproximación al Consumo en el Mundo Rural Castellano a través de los Inventarios Post-Mortem: Palencia, 1750-1840", *Ibidem*, pp. 107-131.

15 Madeleine Ferrières, *Le Bien des Pauvres [...]*, p. 8.

16 Sobre a dificuldade de conceitualizar as tipologias dos que se dedicavam ao comércio, cf. Jorge Manuel Viana Pedreira, *Os Homens de Negócio da Praça de Lisboa de Pombal ao Vintismo (1755-1822). Diferenciação, Reprodução e Identificação de um Grupo Social*, Lisboa, Dissertação de Doutoramento em Sociologia e Economia Históricas apresentada à Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, 1995, pp. 62-124.

17 Temos um projeto, em vias de desenvolvimento, do estudo dos inventários de bens do Santo Ofício português. Demos conta de resultados preliminares em várias ocasiões. Cf. Isabel M. R. Mendes Drumond Braga, "Investir para Consolidar uma Imagem: os Bens de Duarte Borges da Câmara, juiz da alfândega de Ponta Delgada", *Poder Local, Cidadania e Globalização. Actas do Congresso Comemorativo dos 500 Anos de Elevação da Ribeira Grande a Vila (1507-2007)*, [s.l.], [s.n.], 2008, pp. 249-263; Idem, "Inquisição e Cultura Material. Os Inventários de Bens e a Joalheria no Brasil do século XVIII", *Revista de Artes Decorativas*, n.º 3, Porto, 2009, pp. 263-278; Idem, "O Vestuário e a Casa dos Mercadores Portugueses Seiscentistas: Simplicidade ou Luxo?", *Semata. Ciências Sociais e Humanidades*, vol. 21, Santiago de Compostela, 2009, pp. 141-165; Idem, "Os Ataques Franceses e os Patrimónios Femininos no Rio de Janeiro Setecentista através dos Inventários de Bens", *Revista de la Inquisición*, vol. 13, Madrid, 2009, pp. 223-255.

18 Isaías da Rosa Pereira, *Documentos para a História da Inquisição em Portugal (século XVI)*, vol. 1, Lisboa, Edição do Autor, 1987, pp. 42-45.

19 Isaías da Rosa Pereira, *Documentos para a História da Inquisição [...]*, vol. 1, p. 39-41.

20 Isaías da Rosa Pereira, *Documentos para a História da Inquisição [...]*, vol. 1, pp. 62-65.

21 Isaías da Rosa Pereira, *Documentos para a História da Inquisição [...]*, vol. 1, pp. 59-62.

22 A. A. Marques de Almeida, "O Perdão Geral de 1605", *Primeiras Jornadas de História Moderna. Actas*, vol. 2, [Lisboa], Centro de História da Universidade de Lisboa, [s.d.], pp. 885-898; Joaquim Romero Magalhães, "Em Busca dos 'Tempos' da Inquisição (1573-1615)", *Revista de História das Ideias*, vol. 9, 2.ª parte, Coimbra, 1987, pp. 197-214; José Marques, "Filipe III de Espanha (II de Portugal) e a Inquisição Portuguesa face ao Projecto do 3.º Perdão Geral para os Cristãos-Novos Portugueses", *Revista da Faculdade de Letras. História*, II série, vol. 10, Porto, 1993, pp. 177-203; Idem, "O Arcebispo de Évora, D. Teotónio de Bragança, contra o Perdão Geral aos Cristãos-Novos Portugueses, em 1601-1602", *Congresso*

de História no IV Centenário do Seminário de Évora. Actas, vol. 1, Évora, Instituto Superior de Teologia, Seminário Maior de Évora, 1994, pp. 329-341; Ana Isabel López-Salazar Codes, *La Inquisición Portuguesa bajo Felipe III. 1599-1615*, Ciudad Real, Trabalho de Investigação apresentado à Faculdade de Letras da Universidade de Castilla-La-Mancha, 2006 (onde se estudam as negociações com vista a obter o perdão patentes na correspondência trocada entre o monarca e o Conselho Geral).

23 Sobre as relações entre o poder real e a Inquisição em matéria de confisco, cf. Maria Leonor García da Cruz, “Relações entre o Poder Real e a Inquisição (séculos XVI-XVII). Fontes de Renda, Realidade Social e Política Financeira”, *Inquisição Portuguesa. Tempo, Razão e Circunstância* coordenado de Luís Filipe Barreto e outros, Lisboa, São Paulo, 2007, pp. 107-126.

24 Cf. no regimento de 1613, tit. 3, caps. 3,6 e 12; no regimento de 1640, liv. 3, tits 1, 2 e 6 e no regimento de 1774, liv. 3, tit. 6. Os regimentos estão publicados in José Eduardo Franco, *Paulo de Assunção, As Metamorfoses de um Polvo. Religião e Política nos Regimentos da Inquisição Portuguesa (século XVI-XIX)*, estudo introdutório e edição integral dos regimentos da Inquisição portuguesa, Lisboa, Prefácio, 2004, pp. 156-158, 342-352 e 462. Cf. também Elias Lipiner, “Confisco de Bens”, *Terror e Linguagem. Um Dicionário da Santa Inquisição*, Lisboa, Contexto, 1999, pp. 64-66; Idem, “Inventário”, *Ibidem*, pp. 135-136.

25 Sobre as preocupações da Coroa com a administração do fisco e sobre as visitas ao fisco, cf. Ana Isabel López-Salazar Codes, *La Inquisición Portuguesa bajo Felipe III [...]*, pp. 71-78, 121, 183-200, *passim*.

26 João José Alves Dias, “Os Fogos Femininos nos Municípios do século XVI”, *Ensaios de História Moderna*, Lisboa, Presença, 1987, pp. 113-116.

27 Cf. Maria Beatriz Nizza da Silva, *Sistema de Casamento no Brasil Colonial*, São Paulo, T. A. Queiroz Editor, 1984, pp. 97-98; Sheila de Castro Faria, *A Colônia em Movimento. Fortuna e Família no Cotidiano Colonial*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1998, pp. 256-277.

28 Sobre a viuvez feminina, cf. Yves Aubry, “Pour une Étude du Veuvage Féminin à l'Époque Moderne”, *Histoire, Economie et Société*, n.º 2, Paris, 1989, pp. 223-236; Ana Maria dos Santos Nóbrega de Oliveira Braga, “Notas para o Estudo da Mulher Viúva em Portugal nos Finais do Antigo Regime”, *Revista de Ciências Históricas*, vol. 8, Porto, 1993, pp. 117-124; Maria de Lurdes Correia Fernandes, “Viúvas Ideais, Viúvas Reais. Modelos Comportamentais e Solidão Feminina (séculos XVI-XVII)”, *Faces de Eva. Estudos sobre a Mulher*, n.º 1-2, Lisboa, 1999, pp. 51-89; Scarlett Beauvalet-Boutouyrie, *Être Veuve sous l'Ancien Régime*, Paris, Belin, 2001; Margarita Torremocha Hernández, *La Mujer Imaginada. Visión Literaria de la Mujer Castellana del Barroco*, Badajoz, @becedario, 2010, pp. 189-202.

29 Lisboa, Arquivos Nacionais Torre do Tombo (A.N.T.T.), *Inquisição de Lisboa*, proc. 2495.

30 Lisboa, A.N.T.T., *Inquisição de Lisboa*, proc. 1529.

31 Lisboa, A.N.T.T., *Inquisição de Lisboa*, proc. 2624.

32 Lisboa, A.N.T.T., *Inquisição de Lisboa*, proc. 1906.

33 Lisboa, A.N.T.T., *Inquisição de Lisboa*, proc. 8879.

34 Lisboa, A.N.T.T., *Inquisição de Lisboa*, proc. 29.

35 Lisboa, A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra*, proc. 8821.

36 Lisboa, A.N.T.T., *Inquisição de Lisboa*, proc. 4003.

37 Lisboa, A.N.T.T., *Inquisição de Lisboa*, proc. 10167.

38 Sobre as mulheres e o trabalho em Portugal, cf. Aurélio de Oliveira, “A Mulher no Tecido Urbano dos Séculos XVII-XVIII (Tópicos para uma Abordagem)”, *A Mulher na Sociedade Portuguesa*, Actas do Colóquio, vol.

1, Coimbra, 1986, pp. 309-333; Guilhermina Mota, “O trabalho Feminino e o Comércio em Coimbra (séculos XVII e XVIII)”, *Ibidem*, vol. 1, pp. 351-367; Isabel M. R. Mendes Drumond Braga, “A Mulher Mourisca e o Trabalho”, *Vivências no Feminino. Poder, Violência e Marginalidade nos séculos XV a XIX*, Lisboa, Tribuna da História, 2007, pp. 43-61 e, sobretudo, a perspectiva desenvolvida e originalíssima de Maria Antónia Lopes, “Sebastiana da Luz, Mercadora Coimbrã Setecentista (Elementos para a História de As mulheres e o trabalho)”, *Revista de História da Sociedade e da Cultura*, vol. 5, Coimbra, 2005, pp. 133-156.

39 Sobre as mulheres e o trabalho em Castela e Aragão, cf. Mariló Vigil, *La Vida de las Mujeres en los Siglos XVI y XVII*, Madrid, Siglo XXI, 1986; Estrella Garrido Arce, “El Trabajo de las Mujeres en la Economía Familiar Preindustrial. La Huerta de Valencia en el siglo XVIII”, *El Trabajo de las Mujeres. Pasado y Presente. Actas del Congreso Internacional del Seminario de Estudios Interdisciplinarios de la Mujer*, coordenação de María Dolores Ramos e María Teresa Vera, tomo 1, Málaga, Diputación Provincial de Málaga, 1996, pp. 105-115; Adela Tarifa Fernández, “La Mujer y el Mundo del Trabajo en el Antiguo Régimen: Las Amas Externas de la Casa-Cuna de Úbeda (1665-1788)”, *Ibidem*, tomo 2, pp. 279-287; Margarita Ortega López, “Trabajo y Oficios”, *Historia de las Mujeres en España*, coordenação de Elisa Garrido González, Madrid, Síntesis, 1997, pp. 326-344. 40 Sobre as mulheres e o trabalho em França, cf. Margaret L. King, “A Mulher Renascentista”, *O Homem Renascentista*, direção de Eugenio Garin, tradução de Maria Jorge Vilar de Figueiredo, Lisboa, 1991, pp. 191-227; Olwen Hufton, “Mulheres, Trabalho e Família”, *História das Mulheres no Ocidente*, vol. 3, direção de Georges Duby e Michelle Perrot, tradução, Porto, Afrontamento, 1994, pp. 23-69.

41 Sobre as mulheres e o trabalho em Inglaterra, cf. Marjorie Keniston McIntosh, *Working Women in English Society, 1300-1600*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005; Bridget Hill, *Women Alone. Spinsters in England 1660-1850*, Londres, Yale University Press, New Haven and London, 2001.

42 Isabel dos Guimarães Sá, “O Trabalho”, *História Económica de Portugal 1700-2000*, vol. 1 (O Século XVIII), organização de Pedro Lains e Álvaro Ferreira da Silva, Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais, 2004, p. 108.

43 Sobre esta questão, cf. Alex Silva Monteiro, “O Pecado dos Anjos: a Infância na Inquisição Portuguesa, séculos XVI e XVII”, *A Inquisição em Xequê. Temas, Controvérsias. Estudos de Caso*, organização de Ronaldo Vainfas, Bruno Feitler, Lana Lage, Rio de Janeiro, Editora da Universidade Estadual do Rio de Janeiro, 2006, pp. 225-235.

44 Lisboa, A.N.T.T., *Inquisição de Lisboa*, proc. 25.

45 Lisboa, A.N.T.T., *Inquisição de Lisboa*, proc. 667-1.

46 Lisboa, A.N.T.T., *Inquisição de Lisboa*, proc. 7279.

47 Lisboa, A.N.T.T., *Inquisição de Lisboa*, proc. 972.

48 Lisboa, A.N.T.T., *Inquisição de Lisboa*, proc. 6978.

49 Lisboa, A.N.T.T., *Inquisição de Lisboa*, proc. 1966.

50 Lisboa, A.N.T.T., *Inquisição de Lisboa*, proc. 4049.

51 Lisboa, A.N.T.T., *Inquisição de Lisboa*, proc. 693.

52 Lisboa, A.N.T.T., *Inquisição de Lisboa*, proc. 815.

53 Lisboa, A.N.T.T., *Inquisição de Lisboa*, proc. 7406.

54 Lisboa, A.N.T.T., *Inquisição de Lisboa*, proc. 522.

55 Lisboa, A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra*, proc. 7266.

56 Lisboa, A.N.T.T., *Inquisição de Lisboa*, proc. 5052.

57 Lisboa, A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra*, proc. 5502.

58 Lisboa, A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra*, proc. 1518.

- 59 Lisboa, A.N.T.T., Inquisição de Lisboa, proc. 8879.
- 60 Lisboa, A.N.T.T., Inquisição de Lisboa, proc. 8150.
- 61 Lisboa, A.N.T.T., Inquisição de Lisboa, proc. 10144.
- 62 Lisboa, A.N.T.T., Inquisição de Lisboa, proc. 1906.
- 63 Lisboa, A.N.T.T., Inquisição de Lisboa, proc. 203.
- 64 Lisboa, A.N.T.T., Inquisição de Lisboa, proc. 6281.
- 65 Lisboa, A.N.T.T., Inquisição de Lisboa, proc. 6985.
- 66 Lisboa, A.N.T.T., Inquisição de Lisboa, proc. 1072.
- 67 Lisboa, A.N.T.T., Inquisição de Coimbra, proc. 1729.
- 68 Lisboa, A.N.T.T., Inquisição de Lisboa, proc. 2.
- 69 Lisboa, A.N.T.T., Inquisição de Lisboa, proc. 2495.
- 70 Lisboa, A.N.T.T., Inquisição de Lisboa, proc. 519.
- 71 Lisboa, A.N.T.T., Inquisição de Lisboa, proc. 2492.
- 72 O Brasil sempre havia sido cobiçado pelos franceses. No século XVIII, a situação agudizou-se, pois a riqueza de Minas Gerais era escoada pelo Rio de Janeiro, sendo a cidade também o principal porto de entrada das mercadorias importadas. Assim, a mesma tornou-se um espaço privilegiado nas relações comerciais com as zonas auríferas e, concomitantemente, muito interessante aos olhos de mercadores e de corsários. Ora, os franceses incrementaram o curso no contexto da Guerra da Sucessão de Espanha, a partir do momento em que, após a adesão portuguesa à coligação liderada pela Inglaterra e pela Holanda, em 1703, Portugal e França ficaram em campos opostos. Assim, a 19 de setembro de 1710, Jean-François Ducler atacou o Rio de Janeiro, entrando pela baía de Guaratiba, na zona rural da cidade, após ter sido impedido de entrar pela baía da Guanabara. O ataque não foi coroado de êxito e o corsário acabou preso e assassinado, a 18 de março de 1711. O mesmo não aconteceu a René Duguay-Trouin, vice-almirante da marinha francesa, que, de 1706 a 1708, tentara interceptar as frotas provenientes do Brasil na altura de Lisboa. Sob o pretexto de desforra, partiu para o Rio de Janeiro para perpetrar um saque, o que concretizou num ataque surpresa. Desembarcando a 14 de Setembro, tomou a cidade, pilhou-a, calculando-se o estrago num valor que oscila entre 12 e 30 milhões de cruzados. O corsário exigiu o pagamento de 610.000 cruzados de ouro, 100 caixas de açúcar e 200 cabeças de gado, a título de resgate da cidade e do porto. Parte da quantia, extremamente elevada, foi obtida através do quinto real de Minas Gerais e outra parte foi paga por moradores abastados. A capitulação foi assinada a 10 de outubro de 1711. A 13 de novembro, os franceses deixaram o Rio de Janeiro deixando um lastro de destruição, ao mesmo tempo que tornaram pública a proeza e se vangloriaram do feito, mandando imprimir relações com notícias dos sucessos e deles dando conta na Gazette. Sobre estas questões e sobre as perdas de patrimônios individuais, cf. Isabel M. R. Mendes Drumond Braga, "Os Ataques Franceses e os Patrimônios Femininos no Rio de Janeiro Setecentista através dos Inventários de Bens", Revista de la Inquisición, vol. 13, Madrid, 2009, pp. 223-255.
- 73 Lisboa, A.N.T.T., Inquisição de Lisboa, proc. 5337.
- 74 Sobre o uso do tabaco em Portugal, cf. Paula Alexandra Grazina Gonçalves, Usos e Costumes de Tabaco em Portugal nos séculos XVII e XVIII, Lisboa, Dissertação de Mestrado em Economia e Sociologia Históricas, apresentada à Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, 2003; Isabel M. R. Mendes Drumond Braga, A Herança das Américas em Portugal. Trópico das Cores e dos Sabores, Lisboa, CTT Correios, 2007.
- 75 Lisboa, A.N.T.T., Inquisição de Coimbra, proc. 9079.
- 76 A prática de emprestar dinheiro a título privado era comum. Os empréstimos podiam ser ou não formalizados através de escrituras ou assumirem um aspecto informal com ou sem garantia. Sobre esta atividade, cf. Nuno Luís Madureira, "Crédito e Mercados Financeiros em Lisboa", Ler História, vol. 26, Lisboa, 1994, pp. 21-43; Maria Manuela Rocha, "Actividade Creditícia em Lisboa (1770-1830)", Análise Social, vol. XXXI (136-137), Lisboa, 1996, pp. 579-598; Idem Viver a Crédito: Práticas de Empréstimo no Consumo Individual e na Venda a Retalho (Lisboa, séculos XVIII e XIX), Lisboa, Gabinete de História Económica e Social, 1998; Idem, "Crédito Privado em Lisboa numa Perspectiva Comparada (séculos XVII-XIX)", Análise Social, vol. XXXIII (145), Lisboa, 1998, pp. 91-115; Maria Manuela Rocha, Rita Martins de Sousa, "Moeda e Crédito", História Económica de Portugal 1700-2000, vol. 1 (O Século XVIII), organização de Pedro Lains e Álvaro Ferreira da Silva, Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais, 2004, pp. 209-236. Este tipo de empréstimos também era praticado por instituições como Misericórdias e Conventos incluindo os femininos. Cf. Inês Amorim, "Gestão Patrimonial e Estruturas Creditícias: Rumos e Directrizes em duas Instituições: a Misericórdia de Aveiro e o Convento das Freiras Carmelitas de Aveiro no século XVIII", XXII Encontro da APHES, Aveiro, 2002, disponível in www.egi.ua.pt/xxiiaphes; Idem, "Património e Crédito: Misericórdia e Carmelitas de Aveiro (séculos XVII-XVIII)", Análise Social, vol. XLI (180), Lisboa, 2006, pp. 693-729.
- 77 Lisboa, A.N.T.T., Inquisição de Évora, proc. 7803.
- 78 Lisboa, A.N.T.T., Inquisição de Lisboa, proc. 11783.
- 79 Lisboa, A.N.T.T., Inquisição de Lisboa, proc. 541.
- 80 Lisboa, A.N.T.T., Inquisição de Lisboa, proc. 23.
- 81 Lisboa, A.N.T.T., Inquisição de Lisboa, proc. 2100.
- 82 Lisboa, A.N.T.T., Inquisição de Coimbra, proc. 2871.
- 83 Lisboa, A.N.T.T., Inquisição de Lisboa, proc. 10242.
- 84 Recordemos que, na década de 1710, o preço médio por escravo adulto era então de 197.000 réis, valor não muito diferente de alguns dos quantitativos apontados pelas rés. Como a ré tinha cerca de 20 escravos, só em escravaria, o seu património ultrapassavam os 3.900.000 réis. Sobre o preço dos escravos, cf. António Carlos Jucá de Sampaio, "Famílias e Negócios: a Formação da Comunidade Mercantil Carioca na Primeira Metade de Setecentos", Conquistadores e Negociantes. Histórias de Elites no Antigo Regime nos Trópicos. América Lusa, séculos XVI a XVIII, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2007, p. 239.
- 85 Sobre esta prática de venda de alimentos de forma ambulante em várias zonas do Brasil, cf. Luciano Figueiredo, O Avesso da Memória. Cotidiano e Trabalho da Mulher em Minas Gerais no século XVIII, 2.ª edição, Rio de Janeiro, José Olympio, 1999, pp. 33-57; Maria Odila Leite da Silva Dias, Quotidiano e Poder em São Paulo no século XIX, 2.ª edição, São Paulo, Brasiliense, 2001, p. 68, 156. Sobre a posse de negras de ganho, cf. Leila Mézan Algranti, "Famílias e Vida Doméstica", História da Vida Privada no Brasil. Cotidiano e Vida Privada na América Portuguesa, vol. 1, coordenação geral de Fernando A. Novais, organização do volume de Laura de Mello e Sousa, São Paulo, Companhia das Letras, 1997, p. 143.
- 86 Lisboa, A.N.T.T., Inquisição de Lisboa, proc. 10167.
- 87 Lisboa, A.N.T.T., Inquisição de Lisboa, proc. 4003.
- 88 Lisboa, A.N.T.T., Inquisição de Évora, proc. 8325.
- 89 Lisboa, A.N.T.T., Inquisição de Lisboa, proc. 917.
- 90 Lisboa, A.N.T.T., Inquisição de Coimbra, proc. 7227.
- 91 Lisboa, A.N.T.T., Inquisição de Lisboa, proc. 4075.
- 92 Lisboa, A.N.T.T., Inquisição de Lisboa, proc. 689.
- 93 Lisboa, A.N.T.T., Inquisição de Coimbra, proc. 8821.

- 94 Lisboa, A.N.T.T., Inquisição de Lisboa, proc. 5027.
- 95 Sobre o conceito de luxo, cf. Jean-Pierre Poussou, "Luxe", *L'Ancien France au Quotidien. Vie et Choses de la Vie sous l'Ancien Régime*, direcção de Michel Figeac, Paris, Armand Colin, 2007, pp. 285-288.
- 96 João da Fonseca, Alvío de Queixosos na Morte dos que amaram em Vida, e como se hão-de consolar e haver em seu estado, os que enviaram, Lisboa, Oficina de Manuel Lopes Ferreira, 1689, cap. XIV, p. 211.
- 97 Sobre as casas, cf. Luís Miguel Duarte, "A propriedade Urbana", *Portugal do Renascimento à Crise Dinástica*, coordenação de João José Alves Dias (= Nova História de Portugal, direcção de Joel Serrão e A. H. de Oliveira Marques, vol. V), Lisboa, Presença, 1998, pp. 114-134; Luísa Trindade, *A Casa Corrente em Coimbra. Dos Finais da Idade Média aos Inícios da Época Moderna*, Coimbra, Câmara Municipal de Coimbra, 2002.
- 98 Sobre o mobiliário da época, cf. Bernardo Ferrão, *Mobiliário Português: Dos Primórdios ao Maneirismo*, Porto, Lello e Irmão, 1990; João Carlos Oliveira, "A Casa", *Portugal do Renascimento à Crise Dinástica*, coordenação de João José Alves Dias, (=Nova História de Portugal, direcção de Joel Serrão e A. H. de Oliveira Marques, vol. 5), Lisboa, Presença, 1998, pp. 633-639; Tilde Canti, *O Móvel no Brasil. Origens, Evolução e Características*, Lisboa, Fundação Ricardo Espírito Santo Silva, Editora Agir, 1999; Carlos da Silva Lopes, *Estudos de História do Mobiliário*, Porto, Gabinete de Estudos de Artes Decorativas da Universidade Católica do Porto, 2004 e, sobretudo, Carlos Franco, *O Mobiliário das Elites de Lisboa na segunda metade do século XVIII*, Lisboa, Livros Horizonte, 2007. Esta obra foi escrita tendo como fontes principais os inventários orfanológicos. Sobre esta temática para outros espaços europeus, cf. Alberto Bartolomé Arriaza, "La Vivienda en la Segunda Mitad del siglo XVI", Felipe II. Un Monarca y su Época. Las Tierras y los Hombres del Rey, [s.l.], Sociedad Estatal para las Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 1998, pp. 103-109; Rafaella Sarti, *Casa e Família. Habitar, Comer e Vestir na Europa Moderna*, tradução de Isabel Teresa Santos, Lisboa, Estampa, 2001, pp. 209-213, passim; Renata Ago, *Il Gusto delle Cose. Una Storia degli Oggetti nella Roma del Seicento*, Roma, Donselli Editore, 2006, pp. 63-66, passim; Antonio Urquizar Herrera, *Coleccionismo y Nobleza. Signos de Distinción Social en la Andalucía del Renacimiento*, Madrid, Marcial Pons Historia, 2007, pp. 50-51, 93-109.
- 99 Sobre as pratas do Período Moderno, cf. Gonçalo de Vasconcelos e Sousa, "Elementos para a História da Ourivesaria no Porto no século XVIII", *Poligrafia*, n.ffi 5, Porto, 1996, pp. 95-102; Idem, *A Joalharia em Portugal: 1750-1825*, Porto, Civilização, 1999; Idem, "Objectos Preciosos e Representação das Elites da Corte Portuguesa de Setecentos", *Armas e Troféus. Revista de História, Heráldica, Genealogia e Arte*, 9.ffi série, Lisboa, 2002-2003, pp. 229-252; Idem, *A Ourivesaria da Prata em Portugal e os Mestres Portuenses. História e Sociabilidade (1750-1810)*, Porto, Edição do Autor, 2004; Idem, "Ouro, Prata e outras Riquezas Setecentistas numa Herança da Baía (Brasil)", *Revista da Faculdade de Letras. Ciências e Técnicas do Património*, 1.ffi série, vol. 3, Porto, 2004, pp. 293-316; Idem, "Pratas e Jóias dos 1.os Barões de Ancede", *O Tripeiro*, 7.ffi série, n.ffi 1, Porto, 2004, pp. 10-13.
- 100 João Brandão de Buarcos, *Grandeza e Abastança de Lisboa em 1552*, organização e notas de José da Felicidade Alves, Lisboa, Livros Horizonte, 1990, p. 60; "Viagem a Portugal dos Cavaleiros Tron e Lippomani (1580)", Alexandre Herculano, *Opúsculos*, vol. 4, organização, introdução e notas de Jorge Custódio e José Manuel Garcia, Lisboa, Presença, 1985, p. 366; Pedro Dias, "Símbolos e Imagens do Cristianismo na Porcelana Chinesa", *Reflexos*. Catálogo, Lisboa, Misericórdia de Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1996, pp. 17-59.
- 101 Sobre a bateria de cozinha, cf. Isabel M. R. Mendes Drumond Braga, "Alimentação, Etiqueta e Sociabilidade em Portugal no século XVIII", *Cultura, Religião e Quotidiano. Portugal (século XVIII)*, Lisboa, Hugin, 2005, pp. 165-231; Idem, *Do Primeiro Almoço à Ceia. Estudos de História da Alimentação*, Sintra, Colares Editora, 2004.
- 102 Sobre roupas de cama e mesa, cf. João Carlos Oliveira, "A Casa", *Portugal do Renascimento à Crise Dinástica*, coordenação de João José Alves Dias, (= Nova História de Portugal, direcção de Joel Serrão e A. H. de Oliveira Marques, vol. 5), Lisboa, Presença, 1998, pp. 633-639.
- 103 Sobre o vestuário português, cf. Maria João Lourenço Pereira, "O Vestuário", *Portugal do Renascimento à Crise Dinástica*, coordenação de João José Alves Dias, (=Nova História de Portugal, direcção de Joel Serrão e A. H. de Oliveira Marques, vol. 5), Lisboa, Presença, 1998, pp. 627-633; Maria Beatriz Nizza da Silva, "O Trajo", *Portugal da Paz da Restauração ao Ouro do Brasil*, coordenação de Avelino de Freitas de Meneses (=Nova História de Portugal, direcção de Joel Serrão e A. H. de Oliveira Marques, vol. 7), Lisboa, Presença, 2001, pp. 450-451; Berta de Moura Sucena, *Corpo, Moda e Luxo em Portugal no século XVIII*, Lisboa, Dissertação de Mestrado em História Moderna, apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2007. Sobre a mesma realidade para França, cf. Daniel Roche, *La Culture des Apparences. Une Histoire du Vêtement XVIIe-XVIIIe siècle*, Paris, Fayard, 1989, pp. 124-127. Para o estudo da mesma realidade em Castela cf. Guadalupe Ramos de Castro, "La Moda y las Joyas", *Relaciones Artísticas entre la Península Ibérica y América. Actas del V Simpósio Hispano-Portugués de Historia del Arte*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 1990, pp. 227-237; Pegerto Saavedra e Hortensio Sobrado, *El Siglo de las Luces. Cultura y Vida Cotidiana*, Madrid, Síntesis, 2004, pp. 308-313. Para o estudo do vestuário inglês, cf. Philip Mansel, *Dressed to Rule. Royal and Court Costume from Louis XIV to Elizabeth II*, New Haven, Londres, Yale University Press, 2005 e Hannah Greig, "Leading the Fashion: The Material Culture of London's Beau Monde", *Gender, Taste and Material Culture in Britain and North America 1700-1830*, coordenação de John Styles e Amanda Vickery, New Haven, The Yale Center for British Art, Londres, The Paul Mellon Center for Studies in British Art, 2006, pp. 293-313. Este trabalho não se refere apenas ao vestuário.
- 104 Sobre as joias de uso pessoal, cf. Gonçalo de Vasconcelos e Sousa, "A Joalharia Feminina e o seu Significado Social e Económico em Portugal", *Museu*, 4.ffi série, n.ffi 13, Porto, 2004, pp. 17-33; Idem, *A Joalharia no Porto ao Tempo dos Almada*, Porto, Centro de Investigação em Ciências e Tecnologias da Universidade Católica Portuguesa, 2008; Isabel M. R. Mendes Drumond Braga, Paulo Drumond Braga, "As Jóias de D. Pedro e D. Maria, Príncipes do Brasil, em 1765: Cor, Brilho e Exotismo na Corte", *Rumos e Escrita da História. Estudos em Homenagem a A. A. Marques de Almeida*, coordenação de Maria de Fátima Reis, Lisboa, Colibri, 2007, pp. 287-309; Isabel M. R. Mendes Drumond Braga, "Inquisição e Cultura Material. Os Inventários de Bens e a Joalharia no Brasil do século XVIII", *Revista de Artes Decorativas*, n.ffi 3, Porto, 2009, pp. 263-278.
- 105 Lisboa, A.N.T.T., Inquisição de Lisboa, proc. 6281.
- 106 Linda Levy Peck, *Consuming Splendor. Society and Culture in Seventeenth Century England*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, p. 113.

BIBLIOGRAFIA

BORDIEU, Pierre. *La distinction. Critique social du jugement*, Paris, Editions de Minuit, 1979.

BRAGA, Isabel M. R. Mendes Braga. *A Mulher Mourisca e o Trabalho, Vivências no Feminino. Poder, Violência e Marginalidade nos séculos XV à XIX*, Lisboa, Tribuna da História, 2007.

EGER, Elizabeth e BERG, Maxine. *The Rise and Fall of the Luxury Debates*, New York, Palgrave Macmillan, 2003.

FIGUEIREDO, Luciano. *O avesso da memória. Cotidiano e trabalho da Mulher em Minas Gerais no século XVIII*, Rio de Janeiro, José Olympio, 2009.

FARIA, Sheila C. *A Colônia em Movimento. Fortuna e Família no Cotidiano Colonial*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1998.

PARDAILHÉ-GALABRUN, Annik. *La Naissance de L'Intime. 3000 Foyers Parisiens XVII-XVIII siècles*, Paris, Presses Universitaires de France, 1988.

PEREIRA, Isaías R. *Documentos para a História da Inquisição em Portugal (século XVI)*, vol. 1, Lisboa, Edição do Autor, 1987.

SILVA, Maria B. N. *Sistema de Casamento no Brasil Colonial*, São Paulo, T.A. Queiroz Editor, 1984.

RECEBIDO EM 13/05/2012

APROVADO EM 24/01/2013

On the Property and Occupations of the 17th and 18th Centuries New Christians*

BY ISABEL M. R. MENDES DRUMOND BRAGA **

In the Early Modern Period, the social, material and cultural position of individuals could be judged by the access that they had to certain goods and services. However, from early on, many kingdoms tried to block the consumption of luxury goods through legislation¹, on the grounds that such items drained the financial resources of the country, leading to disarray (a belief that was held by both theoreticians of the social/economic order and by moralists, and which persisted through to the 18th century, when dissenting voices started to be heard)². This legislation accentuated the differences between social groups, with the result that the ownership of property, both realty and chattels, offered a reliable indication of an individual's status in society.

As consumption was regulated by economic power and social practice, the home and its contents, as well as clothing and adornments, had a symbolic value through which social position could be affirmed. At that time, these external signs of status included not only land and buildings, but also furniture, horses, carriages, servants (including slaves³), silk clothing, jewellery, silverware, porcelain and art works; hence, the possession and display of such goods served to communicate status⁴. According to Pierre Bourdieu, the use of luxury goods leads one to be noticed, but only when a distinction exists "in and through the relationship, in and through difference"⁵.

Daniel Roche has drawn attention to the power of imitation and strategies of personal appearance that caused objects considered fashionable by the upper classes to filter down through the social system, allowing them to be traced as they were gradually disseminated through the lower classes. He also points out how the relationship between man and his objects, dictated by factors such as fashion (which ultimately imposes something that then becomes obsolete), material transformations and the diffusion of new values, also offers possibilities for social analysis, particularly through inventories, which may be used to gauge the cultural level and lifestyles of individuals⁶.

Objects, especially luxury objects, were of course particularly prevalent in the estates of the nobility. However, other affluent members of society also aspired to the comfort and lifestyle enjoyed by gentle folk and were constantly

seeking to acquire new goods. Hence, as Peter Burke has pointed out, the nobles were under ever greater pressure to distinguish themselves from other social groups (and from each other) through their extravagances. Thus, expenditure on apparently useless objects performed a very real function; it was a way of translating wealth into power and status⁷.

It is generally agreed that the nobility provided the model to which the other social classes aspired (although Lorna Weatherill has argued that the acquisition of certain goods by middle-ranking groups does not necessarily indicate a desire to emulate the nobles, as those objects may have been acquired for their own sake)⁸. However, it should be noted that such emulation, whether real or apparent, was criticised, and legislation was passed in an attempt to check it. Indeed, there do appear to have been consequences for the social order⁹.

Property inventories provide a particularly useful source for the study of the assets of different social groups, as argued by Daniel Roche¹⁰ and other historians such as Annik Pardailhé-Galabrun¹¹, Madeleine Ferrières¹² and Renata Ago¹³. However, they do bring some methodological and conceptual problems, such as the possible (and sometimes deliberate) omission of data; lack of representativity (the sample is in some cases obtained in a random way); distortion (caused by factors such as age and marital status, particularly in the case of widows and widowers, whose estate will have been divided up), and the fact that the inventory indicates only property that existed at a certain point in time, rather than the whole flux of consumption. Nevertheless, it is generally accepted that the analysis of this type of documentation offers an insight into the material culture and daily practices of the period, revealing details about the lifestyle and patterns of consumption of property-owners. This enables comparisons to be drawn between city- and country-dwellers or between people of different social levels, and the degrees of wealth between people of the same status to be assessed¹⁴.

Most of the work carried out in the field of material culture has been based on post-mortem property inventories. In many cases, these indicate in which part of a house objects were found, which contextualises them and endows

them with an immediate significance that might otherwise have been imperceptible. Moreover, the practice of listing articles by room also facilitates the recreation of the domestic space, allowing a glimpse into the way in which it was used. Madeleine Ferrières has claimed “objects help us penetrate [that space] and provide us with a key to the behaviour of people of other times”¹⁵.

In the case of the inventories included in the legal proceedings brought by the Court of the Holy Office of the Inquisition, the information is rather patchy. The accused would list assets, debts and credits, but (in the case of merchants) would rarely distinguish what was in the house from what was in the shop¹⁶. As for other individuals, property tended to be listed in no particular order, and it is usually unclear what was kept in the bedroom, kitchen or other room of the house. Sometimes items of property would appear over the course of different sessions, as defendants remembered them. We should also bear in mind that, when an individual was detained, an inventory of his/her property was drawn up by the court’s receiver (*juiz do fisco*) and then compared with the defendant’s own testimony. However, in the case of this particular study, it is the inventory provided by the accused (i.e. the most incomplete) that has survived.

As there is no systematic catalogue of proceedings involving property inventories, there are many questions that will necessarily remain unanswered. How many of those detained by the Inquisition had their property inventoried and what percentage of the total does this represent? How many effectively lost their property (and what percentage does this represent of all those that were detained and had their property inventoried)? Were there differences in the kinds of object listed by men and by women? How did the situation develop over the period in which the Court was operating (i.e. did it increase or decrease)? Which court (Lisbon, Evora or Coimbra) was most active as regards the inventorying, sequestration and confiscation of property? Given the impossibility of answering such questions¹⁷, this study aimed merely to collect information about the property and occupations of female New Christians in Portugal and Brazil in the Early Modern Period, based upon data from 300 inventories located in a somewhat *ad-hoc* manner.

2. Although the Holy Inquisition was set up in Portugal in 1536, property confiscations did not begin immediately. Pope Paul III prohibited the practice for ten years, and in 1546 this prohibition was extended for one more year. In 1547, confiscation was again suspended for a further ten. Then on 18th November 1559, Queen Catherine, regent during the minority of King Sebastian, promulgated a licence, with papal approval, which once more exempted New Christians from property confiscation for a further ten years¹⁸. In 1563, the Cardinal Infante D. Henrique, also acting as regent, revoked that licence with retroactive effects, and determined, with the licence

of 26th November 1563, that property confiscated by the Holy Inquisition and sold by the inquisitors would be exempt from property transfer tax¹⁹; however, a petition by New Christians in 1568 for an extension to exemption from confiscation suggests that Henry’s decision was not applied. For all these reasons, there are few property inventories dating from the 16th century.

There were also situations when monarchs, for political and/or financial reasons, would dispense defendants from property confiscation. In 1577, King Sebastian granted the New Christians exemption for 10 years in exchange for the payment of 250,000 *cruzados*²⁰. On 6th October 1579, after Sebastian’s death, the Cardinal King managed to persuade Pope Gregory XIII to annul the 1577 accord and once more instituted the confiscation of property, ordering that amounts received in exchange for exemption should be returned²¹. However, this had still not occurred by 1605, when Philip III granted a new general pardon, in exchange for the 225,000 *cruzados* that had not yet been returned, plus a further 1,700,000 *cruzados* in new money²². The New Christians paid this to have the legal proceedings against them suspended, thereby compensating the Crown, which would otherwise have been deprived of the income from the confiscated property and which now received in advance. In 1627, an edict of grace (issued by the King as a general pardon in disguise) was published, followed by a royal charter in 1633 ordering that briefs concerning fiscal matters should be handled by the General Inquisitor. King John IV, in 1649, once more exempted the New Christians from property confiscation (which cost him excommunication, as the royal license had been issued without prior papal authorization) and in 1651, removed fiscal administration from the Inquisition. A few years later, in 1657, this was restored²³.

Property confiscation applied to New Christians accused of Judaism, and those that were suspected of other heresies, provided that they were considered seriously guilty (*culpados graves*) negative and convinced (*negativos convictos*) or relapsed. Heretics that handed themselves over during the period of grace before being denounced by others were exempt, as were those that confessed to being “crypto-heretics” and foreigners that gave themselves over and begged for pardon. This measure aimed at conversion, as was evident in the ordinance of 1613. The detention of the accused was thus accompanied by an inventory to be used for the purpose of sequestration and subsequent confiscation, if they were found guilty²⁴.

While the defendant was imprisoned, his/her property and income were administered by the Holy Inquisition through the court’s receiver (*juiz do fisco*), although the Crown on several occasions attempted to administer that property directly and never relinquished fiscal control, by regular visits to the Treasury²⁵. If the defendant was acquitted, his property was restored to him after deduction of all expenses incurred by his imprisonment and trial.

However, after the inventory had been drawn up and before the accused was sentenced, this property was often used illicitly by the Court, which led to litigation to retrieve it when prisoners were reconciled. If the accused was sentenced to confiscation, particularly when s/he was to be relaxed to the secular arm, his/her property was sold in public auction. In the case of inherited Church property, this reverted to the Inquisition after confiscation. Despite the importance of the problems inherent in the practice of confiscation (such as the appropriation of the defendant's income, application of his/her assets for purposes other than those prescribed in law, and the unauthorised sale of realty before the accused had been effectively found guilty), this paper focuses upon the information provided by the property inventories drawn up after the detention of suspects.

3. From the corpus of 300 inventories used in this study, attention has been given to those listing the property of single women and widows. As women in the Early Modern period were usually referred to in relation to a man (their father, husband or, when there was none, brother or even brother-in-law), this paper will attempt to explore the situation of women that had no husband. Households headed by women have already been documented in the 16th century²⁶, and indeed, of the 300 inventories, 128 (42.6%) concerned women. Of these, 54 (42%) were married women, 51 (40%) single women and 23 (18%) widows. In the case of married women, the property listed in the inventory would have belonged to the couple, given that, in most marriages, especially amongst commoners, each spouse owned an equal share of the property; marriages involving the exchange of dowries or earnest money (i.e. separate estates) were rare outside the nobility²⁷.

Single women mostly lived with their families and were supported by them, especially as in many of these cases, they were quite young. However, there were exceptions, with some single women living alone and supporting themselves (as we shall see below). With regard to widows, the situation was different. In the case of those that were mothers, their property would already have been divided up or was undergoing distribution when they were detained.

Although a number of variables were taken into account when assessing widowhood (such as sex, age, social status and the existence or not of children), the behaviour of the widowed person, particularly when female, was expected to display discretion, asceticism, charity, withdrawal from the world, and above all, chastity. However, if the widow was young and beautiful, a second marriage was viewed as a lesser evil; while not the most desirable option in the eyes of the Church, it nevertheless saved some women from more sinful behaviour²⁸.

It is important to try to understand how these women survived, for the sources are practically silent on the matter. Although, amongst the single women, there was one washerwoman²⁹, one seamstress³⁰, one woman that lived off her work³¹ and another that “worked with her

hands”, making “bouquets of artificial flowers out of feathers or cambric”³², none of the 23 widows mentioned any specific professional activity. The only widows that claimed to support themselves by working were Clara Henriques, who resided on the sugarcane estate at Santo André in Paraíba (Brazil)³³; Ana da Silva, aged 40, born and resident in Covilhã, widow of a barber³⁴; and Maria Ferreira, 46 years old, born in Vinhais and resident in Chacim³⁵. However, a certain Ana de Munhoz, born and resident in Lisbon, and aged around 40, widow of the old Christian, Francisco de Milão, “who made journeys to India”, declared that she had various sweetmeats in her house (apparently because she made and sold them), such as “bowls of sweetmeats of various types and a large pan with half an *arroba* of citron jam and one *arroba* of candied citrus peel” (the *arroba* was equivalent to about 15 kg), as well as 10 dozen eggs, four cheeses from the Alentejo, a *cântaro* (14 or 18 litres) of olive oil, four *alqueires* of flour (56 or 72 kg), three of rice from India (42 or 54 kg), half a *alqueire* of rice (7 or 9 kg) and half a *moio* of wheat (the *moio* could vary between 240 and 1000 kg)³⁶. Finally, the widow of a sugarcane estate owner, D. Esperança de Azevedo, aged 50, had female slaves that sold sweets in Rio de Janeiro³⁷.

In any case, women from less privileged backgrounds in Portugal³⁸, Castile, Aragon³⁹, and even France⁴⁰ and England⁴¹, not only looked after the home but also provided remunerated services in different sectors, such as food (making and/or selling bread, cakes, confectionary, fish etc.), textiles (spinning, weaving, tailoring), domestic service (maids), childrearing (nannies) and even magic (as sorcerers, witches or herbalists). While there was clearly a sexual division of labour, many women also worked outside the home⁴². The fact that they often did not refer to their activities reflects the invisibility of female labour, particularly as regards non-remunerated domestic work, which might also extend to activities that were carried out in the home but involved monetary transactions or other forms of exchange.

The 128 women involved were aged between 13 and 80. In five cases, we have no information. Predictably, the age bands up to 40 were the most represented and 90 cases (i.e. 70% of the women involved) are situated in this band. The single women were the youngest, as might be expected. However, of these, there are 14 aged 30 or over. Widows are generally aged 40 or over, with the exception of one that was only 30. It should be noted that, in the ordinances of the Holy Inquisition, girls over 12 and boys over 14 were considered able to distinguish between good and evil, and therefore treated as adults⁴³.

This study involved defendants resident in various parts of the kingdom and also some in Brazil. The documents from the legal proceedings provide information about the amount of internal migration that took place at this time and the nature of the property owned by non-city dwellers (which show markers of rurality, such as animals

– though these were not entirely absent from the cities – and cultivated lands of various types). In any case, as the documents were chosen in a somewhat random manner, we found women resident all over the kingdom, though particularly in the central area, and some resident in Brazil.

Fifty of the accused claimed that they owned nothing. Of these, 40 were single women, who would certainly have lived with their families. Their testimonies are in general quite repetitive. Clara Henriques, born and resident in Lisbon, aged 23 years, claimed that she had no property “because she was under the authority of her mother”⁴⁴. Maria Soares Pereira, also born and resident in Lisbon, declared she had no property “because she was under the authority of her father”⁴⁵. Luísa Maria Dória, born and resident in Rio de Janeiro, aged 19 years, alleged that she was *filia familias* and had nothing of her own as she was under parental authority⁴⁶. The same claim was made by Brites da Paz, aged 15, from the same city⁴⁷ and by Antónia Maria, born and resident in Fundão, aged 21 (“she has no property of her own, nor has she ever had any, as she lives and has always lived as *filia familias* in the company of her parents, who gave her only what was necessary for her keep and clothes for her use”)⁴⁸.

Likewise, there were other single women that owned no property, despite not being subject to parental authority. For example, Esperança Guedes, born and resident in Lisbon, aged 16, had no property because “she was illegitimate and her father had died without leaving her anything”⁴⁹. Filipa de Deus, born in Covilhã and resident in Lisbon, aged 23, was orphaned and lived with her sister/brother-in-law, who supported her⁵⁰. Juliana Maria, born in Castelo Branco and resident in Lisbon, aged 18, received no paternal inheritance and consequently owned nothing, as “with the death of her father, Miguel da Cunha, nothing was left to her, for it had all gone to pay off his debts in tobacco, of which he was a contractor, and with the death of her mother Isabel Ayres she did not know if anything was left to her as she had died the day before she had been detained”⁵¹. Lucrécia Maria, born in Queiroga and resident in Cedeira, aged 18, had already fallen victim to the Inquisition, as “after the death of her father, António de Matos, his property was seized by the Holy Office and not given to her, and she declared nothing, nor knew what was left to her”⁵². Isabel Luísa Caetana, born in Azambuja and resident in Santarém, aged 32, mentioned that she owned only clothes for her personal use, as the property that she had had “and some things that she had inherited were sold and spent to free her brother Francisco Henriques da Costa”⁵³. Luísa Jacinta, born and resident in Braganza, aged 35, had no realty of her own but some chattels, according to the post-mortem inventory carried out upon the death of her father⁵⁴. Mariana de Sequeira, born and resident in Lamego, aged 45, had owned a house, which she had sold for 10,000 réis, though she had not yet received anything⁵⁵.

These situations were not very different from those

of some married women who also claimed to own nothing. For example, there was Bernarda Correia, 45, born and resident in Celorico, and married to the market-gardener Matias Gomes, who informed the Inquisitors that she was very poor and had no property at all⁵⁶; while Ana Rodrigues, 40, born and resident in Carção and married to tanner Belchior Lopes, explained that “she had no realty or chattels beyond that which she and her husband had brought with them to



Map 1: Locations in mainland Portugal where defendants resided

the prisons of this Inquisition”⁵⁷.

Amongst the widows, there also seemed to be a great deal of poverty. For example, Beatriz Lopes, born in Vimioso and resident in Carção, aged 70, widow of merchant António da Costa, declared that “she had only the clothes that she wore when she was detained”⁵⁸. Clara Henriques, widow of a sugar merchant, resident in Paraíba (Brazil), claimed that, in addition to living off her work, she received help from her daughter and son-in-law⁵⁹. Isabel Nunes Ribeiro, born in Sarzedas and resident in Monforte, aged 74 years, widow of a merchant, declared that she owned nothing as she “lived in the house of her daughter Ana Nunes, who supported her, through the love of God”⁶⁰.

The single women that were not dependent on their families were women of very varied means. In the group studied, there was one that owned a female slave that she had inherited from her mother (Brites de Jesus

Coutinho, aged 40, born and resident in Rio de Janeiro)⁶¹, and another (Antónia Maria Leonarda da Silva, 22, born and resident in Leiria), who claimed to own clothes for her personal use, including an elegant green gown and a well-worn wooden trunk containing trifles and some linen⁶². Other women owned more. For example, Agostinha Violante Teresa, 27, born in Lamego and resident in Lisbon, listed silk clothing (worth 960 réis), some earrings (12,000 réis), a stove (13,000 réis) and a brooch with a red gemstone (3000 réis)⁶³. Angélica Rosa, 15, born and resident in Lisbon, mentioned only some topaz buttons set in silver, a dress of black grosgrain (9600 réis), two cambric aprons (1600 réis) and a Russian-leather trunk (3200 réis)⁶⁴. Ana Soares, 36, born in Celorico and resident in Guarda, stated that she owned no real property of her own and listed only chattels on the inventory made when she had been detained⁶⁵.

Some of these single women had real property but few chattels. For example, Guiomar Maria, aged 40, born and resident in Fundão, declared that she owned a part of the house in which she lived and another with a plot of land, of unknown value; in chattels, she listed only four small chairs, some stools, a table, three trunks and clothes for her own personal use⁶⁶. Luísa de Moraes, 35, born and resident in Vila Nova de Foz Côa, stated that she owned a tall house with a ground floor storage area (*loja*), valued at 24,000 réis, and some clothes for her own use, some linen and a brass kettle worth 18 *vinténs*⁶⁷. Helena Maria, aged 23, born in Tões and resident in Braganza, owned half of a house, where she lived with her sister and which had formerly been bought by her mother for 6000 réis⁶⁸. Eufêmia Lopes, born and resident in Celorico, aged 68 anos, had also owned half of a house, but had sold them and had not yet received her share of their value of 12,000 réis⁶⁹. In these last cases, the property appears to have been inherited. The same occurred with other single women. For example, Joana Maria Teresa, aged 22, born in Braganza and resident in Lisbon, orphaned by her mother, had inherited property that still had to be divided up amongst her father and siblings (a vineyard, the house in which she lived, valued at 10,000 réis and some furniture of little value, which was not detailed⁷⁰). Guiomar Maria Cândida, born and resident in Lisbon, aged 36, claimed that all the property she had was inherited from her father and an aunt, but had not yet been divided up. The inheritance from the aunt included the house in which she lived and other smaller ones⁷¹.

More affluent women included Apolónia de Sousa, 38, daughter of the contractor André Gomes da Silva, who was born and resident in Rio de Janeiro. On the date of her detention in 1712, she had no parents and was unmarried, but lived comfortably, presumably as the result of an inheritance. She arrived in Lisbon accompanied by a slave woman and owned a rural estate with various houses worth 3000 *cruzados*, five slaves worth between 40,000 and 150,000 réis each (totalling 460,000 réis) and also the house contents, which included an ebony chest-of-drawers, a large

trunk and two pictures, one of Our Lady of the Conception and the other of Our Lady of Mount Carmo. She did not list any other pieces, but merely added that she owned “other chattels for her personal use though she did not know if everything had been stolen when the French came”⁷². She owed 120,000 réis to the widow of the merchant Gonçalo Ferreira Souto, who had sold her a Benguelan slave on credit, and was herself owed 200,000 réis by one of her sisters, Josefina da Silva, for her part in the inheritance⁷³.

Another case of a wealthy single woman was Mariana da Fonseca, aged 60, born and resident in Vila Real. Detained in 1727, she declared that she owned two farms, one with various buildings and a wine cellar, the other with chestnut and olive groves, for which she paid seven *alqueires* of wheat and rye and a little wine in rent. They were valued at 20,000 *cruzados*. She also mentioned a house, with farm and barn, valued at 700,000 réis, which was still to be distributed amongst her father’s heirs; some bonds accruing interest, which she had inherited from him, and rents of 84 *alqueires* of rye. Her chattels included various pieces of silverware: six plates, six spoons, six knives, six forks, three salvers, two candlesticks, two small bows, two tobacco boxes⁷⁴, some cruets, a salt-cellar, a pitcher with dish and a small spoon. More commonplace were the pewter dinner service and various kitchen utensils of copper and brass. The chapter on jewellery mentions three chains, two crosses, two rings (one with diamonds and the other emeralds) and some earrings. Amongst the household fabrics were a bed curtain and red damask counterpane, another pair of curtains in blue woolen cloth, and another red pair with matching counterpanes, as well as two more ordinary bed covers. As regards clothing, she did not go into detail on this matter, mentioning only that they were kept in two trunks. Her household furniture included three beds and a blackwood chest-of-drawers, three dressers (two in blackwood and one in chestnut), eighteen leather chairs and three mirrors. There was also a shrine (*oratório*) bearing a figure of Christ with a silver halo. All this property was still subject to distribution⁷⁵. Finally, this woman, in addition to other activities, would also provide private loans to individuals in exchange for a pledge⁷⁶; for example, she had lent four gold coins, each worth 1800 réis, to Paula Borges, resident in Vila Real, who gave her a gold chain and earrings as security.

Amongst the widows of means, the situation was not very different. Most of their property included the house where they lived, even if these had not yet been distributed amongst their children. For example, Luísa Cardoso, aged 55, born and resident in Tões, widow of the farmer João de Carvalho, began by explaining that, upon the death of her husband “she inherited half the money and property of the couple”, and was herself the administrator of this estate. She also declared that the property included a dwelling, farm with a “wine press” and chattels, which had been inventoried at the moment of her detention⁷⁷. Maria Pereira, aged 30, born and resident in Rio de Janeiro, widow



Map 2: Locations in Brazil where defendants resided

of the merchant Manuel de Passos, declared that half her property belonged to her children, including a house on Rua da Quitanda (Rio de Janeiro), a female slave and some chattels “which was confiscated by the receiver, though all was probably stolen when the French came”⁷⁸.

In other cases, references to the distribution of property were omitted. Joana Baptista de Matos, 60, born and resident in Cascais, merely indicated houses, lands and rents: a house, inherited from her mother, from which she received rent in the form of cereals, and five plots of land in the area of Cascais and Mafra, all rented out⁷⁹. A similar situation is found in the case of Constança Nunes, aged 50, born in Idanha-a-Nova and resident in São Vicente da Beira. She mentioned a house worth 20,000 réis which paid rent to the council, three plots of land and a chestnut grove. Of the chattels, she indicated a cauldron used for dyeing, probably belonging to her late husband, Francisco Lopes who had been a dyer by trade, and two trunks. She owed 6200 réis to her children from their inheritance⁸⁰. Domingas Henriques, aged 60, born and resident in Covilhã, widow of the merchant Simão Fernandes Lousada, declared the house in which she lived, which was unencumbered. Of the contents of those houses, she mentioned only four chestnut trunks (worth approximately 3000 réis), three old chairs, two stools, some brass cauldrons and four plates from India⁸¹. Less detail was provided by Clara Lopes, born and resident in Carção: the house in which she lived, two plots of land and two vineyards⁸².

Other widows had more property. For example,

Catarina Gomes, aged 60, born and resident in Rio de Janeiro, widow of the sugarcane farmer, António Soares de Oliveira, shared with her brother an estate worth 14,000 *cruzados*. She also owned part of a sugarcane plantation on another estate, where there were 14 slaves. In the house, she had three Mocama slave women, one of whom had a son; five leather chairs with rivets, quite worn; a large new trunk, where she kept clothes; two mats, used; an old bed, uncurtained; a five-piece pewter cutlery set, and two pans. She had no doubts that she was the creditor of various people, though she claimed not to know the quantities owed to her⁸³. Another widow from Rio de Janeiro, D. Esperança de Azevedo, aged 50, whose husband had been the proprietor of a sugarcane estate, also owned considerable property of various kinds, including half of a small island in the sea, the present Governor’s island, where they cultivated cassava and bananas and pastured livestock, which “was all stolen when the French came”. On the island, she had 12 to 14 slaves, worth 200,000 réis each, and at home, 7 slaves, one with a child of eight. According to the owner, the women were worth between 200,000 and 300,000 réis each, and the child 40,000 réis⁸⁴. Amongst the contents of the house, there was an Indian quilt and 40 lengths of linen cloth. Her silverware included a large salver, a ladle, six spoons and three knives. She also owned six brass bowls, a stone chalice, two dozen pewter plates, brass scales for weighing sweets and a large copper stove worth 12,000 réis, directly related with her professional activity, which was making sweets to be sold by her black slaves. Indeed, this lady’s cupboard was supplied with all kinds of foodstuffs: four boxes of white sugar, one of muscovado sugar, and 10 *arrobas* of dried verbena and “other sweet things, worth 110,000 réis”⁸⁵. As for furniture, the references here are scarce: 7 boxes of different sizes, one of which was of yellow mahogany valued at 30,000 réis; 12 large studded leather chairs, worth 40,000 réis; a mahogany cupboard, worth 10,000 réis; a *caxeta*-wood screen, worth 40,000 réis; two jacaranda sideboards, one large and one small, worth 12,000 and 8000 réis respectively, and a good jacaranda bed. D. Esperança de Azeredo had very clear notions of debts and credits, because she declared in the interrogation that she owed 500,000 réis “in interest” on an amount that had been lent to her by the orphans court of Rio de Janeiro; 200,000 réis to the priest Manuel Soares; 120,000 réis to the heirs of António Pimentel; 100,000 réis to her niece Esperança de Azevedo, from her husband’s will; the same amount to D. Maria de Lucena “who was brought up in her house”, as she too was heir to her husband’s will; and also indeterminate amounts to the contractor Manuel Casado Viana and to a freed mulatto woman⁸⁶.

In Europe, it is worth mentioning the estate of Ana de Munhoz, born and resident in Lisbons, aged around 40, widow of the old Christian Francisco de Milão “who made journeys to India”. This lady listed large amounts of property of all kinds, including a vast collection of domestic

items containing dozens of pieces. She did not refer to houses or lands, but mentioned two slaves, one from Angola, the other from Mozambique, and around 6500 réis. In clothing, she listed two sets of breeches, one black dress, a petticoat and a jerkin, another petticoat and another jerkin trimmed with velvet, a red baize cloak with gold trimmings, an overcoat, a frock, three new linen hoods, a hood

Types of property	Married women	Single women	Widows	Total
Foodstuff	7	0	3	10
Animals	9	0	0	9
Houses	19	6	14	39
Money	10	3	3	16
Slaves	10	2	6	18
Jewelery	8	4	0	12
Littery	1	0	0	1
Books	2	0	0	2
Shops	1	0	1	2
Furniture	30	7	14	51
Kitchen utensils	14	2	9	25
Professional objects	1	1	2	4
Religious objects	5	1	1	7
Others	9	8	6	23
Porcelain	2	0	2	4
Silverware	10	2	2	14
Bed-and-table linen	19	3	6	28
Land	22	3	9	34
Clothing	18	8	3	29

Chart I: Types of property owned by women

and shirts for both women and men. There were also various accessories: amber, buttons, fans, lace and other “trifles”, as well as a pair of gold earrings (1500 réis) and a diamond ring “that she wore on her finger”. The pieces were all taken from her when she was imprisoned. Amongst the bed linen, there were six new linen mattresses, 13 sheets (10 fine and three thick), three pillows, 10 bolsters, another seven bolsters and seven linen cushions, three pillowcases, a white counterpane “from the country” (i.e. made in Portugal), a bolster and some new pillows, as yet unused. As for the table linen, this included: five table cloths “from the country”; another large one; a further five in linen; two on rough tables made of rolled cloth from India; a dozen and a half thick napkins, “well-used”; five hand towels with silk borders; ten used linen hand towels; two towels; one hand towel with yellow embroidery and another with blue embroidery. She also mentioned silverware: six spoons and two forks, two “little boxes”; one small chair; a drinking cup and a six-piece sewing-set. Although her husband had had connections with the East, the porcelain that she had in her home belonged to her sister. Amongst the kitchen objects, she mentioned: bowls, basins, a copper cauldron, pitchers, skimming ladles, platters, one pan, a glass ball, trays from China, brass pans, cutlery, and mortars and pestles for grinding almonds. The list of furniture was shorter: a writing desk in blackwood with ivory inlays from India; a bureau, also in blackwood, with gilt shields; another in “ordinary wood with blackwood inlays”, two sideboards (one large and one small, with drawers); a large chest with two locks from India, where she kept her clothes; two chests with tiny drawers; two small gilt chairs; a bronzed blackwood pallet; a jacaranda candlestick; a blackwood fan with silver knob, a and some wall cupboards. She also declared “a small image of Our Lady of Populo, which she had hung in front of her stand”⁸⁷.

Other women owned more modest property, though still enough to allow them a decent standard of living. Isabel Soares, 55, born and resident in Avis, widow of merchant Manuel Rodrigues da Vide, listed the house in which she lived, which was free and unencumbered, and an olive grove. She also mentioned around 25,000 réis, various pieces of furniture (four high-backed chairs, eight backless chairs, a bureau, a bed and a large chest from Brazil), some foodstuff (around one móio of wheat and half an *alqueire* of olive oil); bed and table linen (six sheets, eight mattresses, two silver spoons, four plates from India, a crockery basket, a large copper pan, a cauldron, a basket and “other trifles necessary for the home”). The chapter on clothing mentions only a serge skirt⁸⁸. Maria de Lucena, 60, born in Sobral Pichorro, in the area of Algodres, and resident in Celorico, claimed to own a dwelling with a ground floor storage area and an upper floor where she lived, unencumbered, that yielded 2400 réis per year. As for furniture, the references here are scarce: three trunks, one of which was covered in leather, and others in white

wood; two chairs (200 réis) and one pinewood shrine with various images. For the kitchen, there were: two cauldrons, one pan and one pestle and mortar, all valued at 300 réis, two trays and a “kneading trough for dough” (five *tostões*)⁸⁹. Luísa da Costa, 50, born and resident in Braganza, began by mentioning that she owned 2/3 of a dwelling with two rooms and a ground floor for storage (40,000 réis), and furniture: one new trunk in chestnut wood (12 to 15 *tostões*), one stool (1 *cruzado*), two small stools (2 *tostões*), two more small stools (6 *vinténs*), a table (7 *vinténs*) and a tub (3000 réis). For the preparation and serving of meals, she owned six pewter plates (14 *tostões*) and a pewter beaker (3 *tostões*). In pewter, she also remembered a candlestick (2 *tostões*)⁹⁰. Francisca Teresa de Carvalho, 50, born and resident in Celorico, listed two vineyards, one of which was large and had an olive grove, and two dwellings, one with a plot of land. As for the house contents, she mentioned: nine or ten chestnut wood chairs, four chestnut trunks, four smaller trunks, three leather chairs, two old beds, two dressers and a writing desk⁹¹. Fewer assets were declared by D. Justa Maria, 52, born in Idanha-a-Nova and resident in Almada, widow of a doctor, though she owned property in two continents. In real estate, she listed the house in which she lived, which paid rent to the *Santa Casa da Misericórdia* of Almada, a farm that paid rent to the Count of Vila Verde and a sugarcane estate in Rio de Janeiro worth 24,000 *cruzados*. As for the contents of the house and estate, she only mentioned four vanity tables, three of which were from India (15,000 réis) and a large wooden chest from Brazil (15 *tostões*) along with “other well-used furniture of little value”⁹².

Other widows declared only chattels. Maria Ferreira, 46, born in Vinhais and resident in Chacim, widow of the silk twister Belchior Rodrigues, claimed to own a small trunk that was already broken and a large basket⁹³. Brites Maria da Silva, 35, born in Fundão and resident in Covilhã, listed the clothes that she stood up in, without specifying, beyond a skirt in red camlet (3200 réis), a crepe skirt (4000 réis), both new; two *arratéis* of fine linen (about 32oz, worth 4800 réis), various skeins and cloths of linen, five ells of olive-coloured baize (470 réis each ell), two remnants of baize (of 5.5 ells at 840 réis per ell), four linen sheets, already used (1600 réis); four oakum sheets, also well-used (1200 réis); two linen pillows (300 réis); three well-worn woollen blankets (1600 réis); a red blanket with fringe and tassels (5000 réis); two table cloths in good condition (1200 réis); six much-used hand towels (7 or 8 *tostões*); a brass cauldron; a pestle and mortar (1600 réis) and two boxes of linen (4000 réis)⁹⁴.

In short, these widows included both women without means, whether supported by their families or not, and others that were well-off or even frankly wealthy, with a comfortable lifestyle that in some cases verged upon luxury⁹⁵. This would have put them onto collision course with the views of Jesuit João da Fonseca, who argued: “[widows] should abhor fancy clothes and food and decorations

in their homes, and should be properly decent, because, just as they complied with their husband’s wishes when they were married, as widows (says St Augustine) they should aim comply with the will of God, decorating their souls with virtues, and placing in Him all their cares and thoughts”⁹⁶.

Let us now systematize the property of these women, excluding those that claimed to own nothing. Married women appear to own the most, while single women owned the least. Thus, widows were in an intermediate situation, even when they had divided up their property with their children. In any case, those defendants that were single never mentioned the possession of shops, food, animals, porcelain, books and litters, although some did own real estate (houses and land, as we have seen). The widows had property in almost all categories, except animals, jewellery, books and litters. It should be noted that, in the case of the married women, the books listed would have belonged to their husbands, in many cases, constituting part of the so-called “professional library”. Even taking into account that none of these women lived in the street and that many of their assets were not listed, having been overlooked or because they were considered worthless, it is clear that, whether or not they were mentioned, these women owned at least some pieces of clothing.

It should be noted that little data was provided regarding the houses, their characteristics or the system of ownership⁹⁷. As regards the contents, furniture was most often referred to, with 51 mentions, and included items made of oriental and Brazilian woods, with use of leather and gilt studs⁹⁸. Silverware used for daily hygiene, and above all at table was also mentioned often⁹⁹. Porcelain was only occasionally mentioned¹⁰⁰, unlike other cooking utensils¹⁰¹ and textiles for the bedroom and table¹⁰². As regards clothing¹⁰³ and jewellery¹⁰⁴ the descriptions were not very detailed, although we can note the presence of oriental fabrics, gold and various gems. Finally, it should be pointed out that the overwhelming majority of these women had not formally valued their wealth.

All these women were accused of “Judaizing”. 96 were wholly New Christian and the remaining 32 were partly New Christian. Only two were acquitted, one died in prison before the trial had finished, and another went mad. This was Angélica Rosa, born and resident in Lisbon, who was aged only 15. The document reads: “The defendant began to show signs of madness in her actions and gestures, and in the words she used, so that, haven taken the necessary and convenient measures to find out if the defendant was in fact demented and had lost her wits and whether she should be handed over to some close relative so that the proper remedies could be taken, this was carried out, and after some time, the defendant died and passed from this present life”¹⁰⁵.

For the remaining women, the Holy Inquisition

decreed that the sentences be heard in a public *auto da fé*, with the exception of one read that was read before the Tribunal (in that case, the defendant was sentenced to discretionary imprisonment). Two defendants renounced their crimes ("*de levi*", as they were misdemeanours), leading to discretionary imprisonment, and four abjured *de vehementi* (for more serious crimes), also with discretionary imprisonment. 79 women abjured *in forma* and were sentenced to imprisonment and to the perpetual use of the penitential garment. Of this group, there were two sentenced to exile in Angola and Brazil. 25 defendants abjured *in forma*, and had to remain in prison and use the penitential garment for a discretionary period. Three had a similar sentence, but without prison, while two others were sentenced to exile. Nine women were sentenced to the maximum penalty: relaxation to the secular arm with confiscation of property. However, two of these owned nothing at all.

4. In conclusion, this paper has aimed to highlight the potential offered by the legal proceedings of the Inquisition as sources for subjects that are less frequently explored (for as we know, studies into the Inquisition have usually given priority to crimes and punishments). As property should be seen both in its own right and for the cultural meaning it transmits, the possession of certain objects raised status, defined identities, extended social contacts, promoted comfort and advanced the economy¹⁰⁶.

While these documents are not very helpful for assessing the professional activities of women, as in most cases this information is missing, they are particularly useful as a record of the property of those that lived off their own work as single women or widows, even though most of the property they owned would have come to them through inheritance from their parents or husbands.

RESUMO

Em Portugal, o confisco de bens levado a cabo pelo Santo Ofício da Inquisição chamou a atenção de vários autores. Contudo, há ainda muitos estudos que podem ser levados a efeito, nomeadamente em relação ao consumo das famílias e ao valor económico e simbólico que as mesmas davam à posse de determinados bens, de acordo com a posição de Pierre Bourdieu. Este texto pretende analisar práticas e discursos relativos aos patrimónios femininos, a partir do estudo dos inventários de bens. Estas fontes são relevantes para compreender o luxo, o colecionismo, os níveis de vida e os padrões de consumo, uma vez que ali se encontram descrições de casas, terras, móveis, pratas, têxteis do lar, vestuário, livros, joias, objetos de arte, armas e ainda escravos e animais. Efetivamente, os inventários permitem perceber a introdução de novos objetos nas casas das famílias, nomeadamente os que eram provenientes dos espaços ultramarinos, tais como móveis fabricados com madeiras asiáticas e brasileiras e joias de ouro e de gemas, em especial durante o século XVIII.

Palavras-chave: Portugal, Santo Ofício, Patrimónios Femininos, Cristãs Novas

ABSTRACT

In Portugal the confiscation of goods undertaken by the Holy Office of the Inquisition has called the attention of some authors. Nevertheless, there is still a study to be undertaken focusing on the history of the families' consumption through the analysis of the goods they owned and both their material and symbolic values, as it is sustained by Pierre Bourdieu. By going through inventories of goods included in lawsuits of the Inquisition against 17th and 18th-century new Christian Portuguese women, we intend to explore this documentation from the methodological assumption that translates the material culture associated with the social and practical life of families, focussing on the daily activities that give rise to material consumption. This essay aims at analysing practices and discourses concerning the women's patrimonies, by the study of the inventories of goods. These sources are important to understanding luxury, collectibles, the standards of living and standards of consumption in the Modern Age, depicted by the ownership of slaves and luxury goods - clothing and adornment items, in particular jewellery; furniture and other household contents, such as linen and tablecloth, silvery, books, musical instruments, several collectibles, coaches and others. In fact, the inventories of wealthy people also lead to understand the introduction of new objects in the family assets and the presence of several overseas territories, as for example furniture built with Asian and Brazilian exotic woods, golden jewellery and gems, especially during the 18th century, but clearly originating from the previous century.

Keywords: Portugal, Holy Office, Women's Patrimonies, New Christian Portuguese Women

ENDNOTES

*This study has been carried out within the ambit of research project PTDC/HIS-HEC/104546/2008, *Muslims and Jews in Portugal and the Diaspora: Identities and Memories (16th -17th centuries)*, co-financed by the Foundation for Science and Technology and by FEDER, through Axis I of the Competitive Factors Thematic Operational Programme of QREN (COMPETE).

** Faculty Of Letters, University Of Lisbon Alameda Da Universidade 1600-214 Lisbon – Portugal. Isabeldrumondbraga@hotmail.com

1 For Spain, cf. Pegerto Saavedra & Hortênsio Sobrado, *El Siglo de las Luces. Cultura y Vida Cotidiana*, Madrid, Síntesis, 2004, p. 284. For England, cf. Maxine Berg, Elizabeth Eger, "The Rise and Fall of the Luxury Debates", *Luxury in the Eighteenth Century. Debates, Desires and the Delectable Goods*, Maxine Berg & Elizabeth Eger (eds), New York, Palgrave Macmillan, 2003, pp. pp. 7-27.

2 Maxine Berg, Elizabeth Eger, "The Rise and Fall of the Luxury Debates",

Luxury [...], pp. 7-27.

3 In the case of colonial Brazil, as the land was abundant in resources, it was ownership of slaves that transmitted a certain status. Moreover, lifestyles were often marked by external signs of wealth, not always grounded in fortune.

4 Renata Ago, *Il Gusto delle Cose. Una Storia degli Oggetti nella Roma del Seicento*, Rome, Donzelli Editore, 2006, p. 3.

5 Pierre Bourdieu, *La Distinction. Critique Social du Jugement*, Paris, Editions de Minuit, 1979. English translation by Richard Nice, *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*, Routledge & Kegan Paul, 1984, p. 227.

6 Daniel Roche, *Le Peuple de Paris. Essai sur la Culture Populaire au XVIII^e siècle*, 2nd edition, Paris, Fayard, 1998, p. 178.

7 Peter Burke, "O Mundo como Teatro", *O Mundo como Teatro. Estudos de Antropologia Histórica*, translated by Vanda Maria Anastácio, Lisbon, Difel, 1992, p. 152.

8 Lorna Weatherill, "The Meaning of Consumer Behaviour in Late Seventeenth and Early Eighteenth Century England", *Consumption and the World of Goods*, in John Brewer & Roy Porter (eds.), London, New York, Routledge, 1993, p. 208

9 Antonio de Villas Boas e Sampayo, *Nobiliarquia Portuguesa. Tratado da Nobreza Hereditaria e Política*, Lisbon, Oficina de Filipe de Sousa Villela, 1728, Ch. 22, pp. 179-180 (first edition 1676). The author was influenced by, amongst others, Álvaro Ferreira de Vera, *Origem da Nobreza Política. Brasões de Armas, Apelidos, Cargos e Títulos Nobres*, Lisbon, Livro Aberto, 2005 (first edition 1631). Cf., in particular, Chapters 2, 7 and 10.

10 Daniel Roche, *Le Peuple de Paris* [...]; Idem, *Histoire des Choses Banales. Naissance de la Consommation dans les Sociétés Traditionnelles (XVII^e-XIX^e siècles)*, Paris, Fayard, 1997.

11 Annik Pardailhé-Galabrun, *La Naissance de l'Intime. 3000 Foyers Parisiens XVII^e-XVIII^e siècles*, Paris, Presses Universitaires de France, 1988.

12 Madeleine Ferrières, *Le Bien des Pauvres. La Consommation Populaire en Avignon (1600-1800)*, Seyssel, Champ Vallon, 2004.

13 Renata Ago, *Il Gusto delle Cose* [...].

14 On the problems of analysing these types of sources, see Annik Pardailhé-Galabrun, *La Naissance de l'Intime* [...], pp. 26-33; Bartolomé Yun Casalilla, "Inventarios post-mortem, Consumo y Niveles de Vida del Campesinado del Antiguo Régimen. Problemas Metodológicos a la Luz de la Investigación Internacional", *Consumo, Condiciones de Vida y Comercialización. Cataluña y Castilla, siglos XVII-XIX*, [s.l.], Junta de Castilla y León, 1999, pp. 27-40; Fernando Carlos Ramos Palencia, "Una Aproximación al Consumo en el Mundo Rural Castellano a través de los Inventarios Post-Mortem: Palencia, 1750-1840", *Ibidem*, pp. 107-131.

15 Madeleine Ferrières, *Le Bien des Pauvres* [...], p. 8.

16 On the difficulty of conceptualizing types of those that were involved in trade, see Jorge Manuel Viana Pedreira, *Os Homens de Negócio da Praça de Lisboa de Pombal ao Vintismo (1755-1822). Diferenciação, Reprodução e Identificação de um Grupo Social*, Lisbon, Doctorate dissertation in Historical Sociology and Economics, submitted to the Faculty of Social and Human Sciences, Universidade Nova de Lisboa, 1995, pp. 62-124.

17 We are presently involved in a research project concerning the property inventories of the Portuguese Inquisition. Preliminary results have already been published on various occasions. Cf. Isabel M. R. Mendes Drumond Braga, "Investir para Consolidar uma Imagem: os Bens de Duarte Borges da Câmara, juiz da alfândega de Ponta Delgada", *Poder Local,*

Cidadania e Globalização. Actas do Congresso Comemorativo dos 500 Anos de Elevação da Ribeira Grande a Vila (1507-2007), [s.l.], [s.n.], 2008, pp. 249-263; Idem, "Inquisição e Cultura Material. Os Inventários de Bens e a Joalheria no Brasil do século XVIII", *Revista de Artes Decorativas*, n.º 3, Porto, 2009, pp. 263-278; Idem, "O Vestuário e a Casa dos Mercadores Portugueses Seiscentistas: Simplicidade ou Luxo?", *Semata. Ciências Sociais e Humanidades*, vol. 21, Santiago de Compostela, 2009, pp. 141-165; Idem, "Os Ataques Franceses e os Patrimónios Femininos no Rio de Janeiro Setecentista através dos Inventários de Bens", *Revista de la Inquisición*, vol. 13, Madrid, 2009, pp. 223-255.

18 Isaías da Rosa Pereira, *Documentos para a História da Inquisição em Portugal (século XVI)*, vol. 1, Lisbon, Self-published, 1987, pp. 42-45.

19 Isaías da Rosa Pereira, *Documentos para a História da Inquisição* [...], vol. 1, p. 39-41.

20 Isaías da Rosa Pereira, *Documentos para a História da Inquisição* [...], vol. 1, pp. 62-65.

21 Isaías da Rosa Pereira, *Documentos para a História da Inquisição* [...], vol. 1, pp. 59-62.

22 A. A. Marques de Almeida, "O Perdão Geral de 1605", *Primeiras Jornadas de História Moderna. Actas*, vol. 2, [Lisbon], Centre for History, University of Lisbon [undated], pp. 885-898; Joaquim Romero Magalhães, "Em Busca dos 'Tempos' da Inquisição (1573-1615)", *Revista de História das Ideias*, vol. 9, 2nd part, Coimbra, 1987, pp. 197-214; José Marques, "Filipe III de Espanha (II de Portugal) e a Inquisição Portuguesa face ao Projecto do 3.º Perdão Geral para os Cristãos-Novos Portugueses", *Revista da Faculdade de Letras. História*, 2nd series, Vol. 10, Oporto, 1993, pp. 177-203; Idem, "O Arcebispo de Évora, D. Teotónio de Bragança, contra o Perdão Geral aos Cristãos-Novos Portugueses, em 1601-1602", *Congresso de História no IV Centenário do Seminário de Évora. Actas*, Vol. 1, Évora, Theology College, Main Seminary of Évora, 1994, pp. 329-341; Ana Isabel López-Salazar Codes, *La Inquisición Portuguesa bajo Felipe III. 1599-1615*, Ciudad Real, Research submitted to the Faculty of Letters, University of Castilla-La-Mancha, 2006 (concerning negotiations conducted with a view to obtaining a pardon, as revealed in the exchange of correspondence between the king and the General Council).

23 On the relations between royal power and the Inquisition on matters of confiscation, see Maria Leonor García da Cruz, "Relações entre o Poder Real e a Inquisição (séculos XVI-XVII). Fontes de Renda, Realidade Social e Política Financeira", *Inquisição Portuguesa. Tempo, Razão e Circunstância*, Luís Filipe Barreto e tal. (eds). Lisbon, São Paulo, 2007, pp. 107-126.

24 Cf. In the ordinance of 1613, tit. 3, Ch. 3,6 and 12; in the ordinance of 1640, Bk. 3, tits 1, 2 and 6, and in the ordinance of 1774, Bk. 3, tit. 6. The ordinances are published in José Eduardo Franco, Paulo de Assunção, *As Metamorfoses de um Polvo. Religião e Política nos Regimentos da Inquisição Portuguesa (século XVI-XIX)*, an introductory study to the complete edition of the ordinances of the Portuguese Inquisition, Lisbon, Preface, 2004, pp. 156-158, 342-352 e 462. Cf. also Elias Lipiner, "Confisco de Bens", *Terror e Linguagem. Um Dicionário da Santa Inquisição*, Lisbon, Contexto, 1999, pp. 64-66; Idem, "Inventário", *Ibidem*, pp. 135-136.

25 On the Crown's concerns with fiscal administration and visits to the Treasury, cf. Ana Isabel López-Salazar Codes, *La Inquisición Portuguesa bajo Felipe III* [...], pp. 71-78, 121, 183-200, *passim*.

26 João José Alves Dias, "Os Fogos Femininos nos Municípios do século XVI", *Ensaios de História Moderna*, Lisbon, Presença, 1987, pp. 113-116.

27 Cf. Maria Beatriz Nizza da Silva, *Sistema de Casamento no Brasil Colo-*

nial, São Paulo, T. A. Queiroz Editor, 1984, pp. 97-98; Sheila de Castro Faria, *A Colônia em Movimento. Fortuna e Família no Cotidiano Colonial*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1998, pp. 256-277.

28 On female widowhood, cf. Yves Aubry, "Pour une Étude du Veuvage Féminin à l'Époque Moderne", *Histoire, Économie et Société*, No. 2, Paris, 1989, pp. 223-236; Ana Maria dos Santos Nóbrega de Oliveira Braga, "Notas para o Estudo da Mulher Viúva em Portugal nos Finais do Antigo Regime", *Revista de Ciências Históricas*, Vol. 8, Oporto, 1993, pp. 117-124; Maria de Lurdes Correia Fernandes, "Viúvas Ideais, Viúvas Reais. Modelos Comportamentais e Solidão Feminina (séculos XVI-XVII)", *Faces de Eva. Estudos sobre a Mulher*, Nos. 1-2, Lisbon, 1999, pp. 51-89; Scarlett Beauvalet-Boutouyrie, *Être Veuve sous l'Ancien Régime*, Paris, Belin, 2001; Margarita Torremocha Hernández, *La Mujer Imaginada. Visión Literaria de la Mujer Castellana del Barroco*, Badajoz, @becedario, 2010, pp. 189-202.

29 Lisbon, Tower of the Tomb National Archives (A.N.T.T.), *Inquisição de Lisboa*, proc. 2495.

30 Lisboa, A.N.T.T., *Inquisição de Lisboa*, proc. 1529.

31 Lisboa, A.N.T.T., *Inquisição de Lisboa*, proc. 2624.

32 Lisboa, A.N.T.T., *Inquisição de Lisboa*, proc. 1906.

33 Lisboa, A.N.T.T., *Inquisição de Lisboa*, proc. 8879.

34 Lisboa, A.N.T.T., *Inquisição de Lisboa*, proc. 29.

35 Lisboa, A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra*, proc. 8821.

36 Lisboa, A.N.T.T., *Inquisição de Lisboa*, proc. 4003.

37 Lisboa, A.N.T.T., *Inquisição de Lisboa*, proc. 10167.

38 On women and work in Portugal, cf. Aurélio de Oliveira, "A Mulher no Tecido Urbano dos Séculos XVII-XVIII (Tópicos para uma Abordagem)", *A Mulher na Sociedade Portuguesa, Actas do Colóquio*, Vol. 1, Coimbra, 1986, pp. 309-333; Guilhermina Mota, "O Trabalho Feminino e o Comércio em Coimbra (séculos XVII e XVIII)", *Ibidem*, vol. 1, pp. 351-367; Isabel M. R. Mendes Drumond Braga, "A Mulher Mourisca e o Trabalho", *Vivências no Feminino. Poder, Violência e Marginalidade nos séculos XV a XIX*, Lisbon, Tribuna da História, 2007, pp. 43-61 and, especially, the very original perspective presented by Maria Antónia Lopes, "Sebastiana da Luz, Mercadora Coimbrã Setecentista (Elementos para a História de As mulheres e o Trabalho)", *Revista de História da Sociedade e da Cultura*, vol. 5, Coimbra, 2005, pp. 133-156.

39 On women and work in Castile and Aragon, cf. Mariló Vigil, *La Vida de las Mujeres en los Siglos XVI y XVII*, Madrid, Siglo XXI, 1986; Estrella Garrido Arce, "El Trabajo de las Mujeres en la Economía Familiar Preindustrial. La Huerta de Valencia en el siglo XVIII", *El Trabajo de las Mujeres. Pasado y Presente. Actas del Congreso Internacional del Seminario de Estudios Interdisciplinarios de la Mujer*, María Dolores Ramos and María Teresa Vera (eds), tomo 1, Málaga, Diputación Provincial de Málaga, 1996, pp. 105-115; Adela Tarifa Fernández, "La Mujer y el Mundo del Trabajo en el Antiguo Régimen: Las Amas Externas de la Casa-Cuna de Úbeda (1665-1788)", *Ibidem*, tomo 2, pp. 279-287; Margarita Ortega López, "Trabajo y Oficios", *Historia de las Mujeres en España*, Elisa Garrido González (ed.), Madrid, Síntesis, 1997, pp. 326-344.

40 On women and work in France, cf. Margaret L. King, "A Mulher Renascentista", *O Homem Renascentista*, Eugenio Garin (ed.), translated by Maria Jorge Vilar de Figueiredo, Lisbon, 1991, pp. 191-227; Olwen Hufton, "Mulheres, Trabalho e Família", *História das Mulheres no Ocidente*, vol. 3, Georges Duby & Michelle Perrot (eds.), translation, Oporto, Afrontamento, 1994, pp. 23-69.

41 On women and work in England. cf. Marjorie Keniston McIntosh,

Working Women in English Society, 1300-1600, Cambridge, Cambridge University Press, 2005; Bridget Hill, *Women Alone. Spinsters in England 1660-1850*, London, Yale University Press, New Haven and London, 2001.

42 Isabel dos Guimarães Sá, "O Trabalho", *História Económica de Portugal 1700-2000*, vol. 1 (*O Século XVIII*), Pedro Lains & Álvaro Ferreira da Silva (eds.), Lisbon, Imprensa de Ciências Sociais, 2004, p. 108.

43 On this matter, cf. Alex Silva Monteiro, "O Pecado dos Anjos: a Infância na Inquisição Portuguesa, séculos XVI e XVII", *A Inquisição em Xaque. Temas, Controvérsias. Estudos de Caso*, Ronaldo Vainfas, Bruno Feitler, Lana Lage (eds), Rio de Janeiro, Rio de Janeiro State University Press, 2006, pp. 225-235.

44 Lisboa, A.N.T.T., *Inquisição de Lisboa*, proc. 25.

45 Lisboa, A.N.T.T., *Inquisição de Lisboa*, proc. 667-1.

46 Lisboa, A.N.T.T., *Inquisição de Lisboa*, proc. 7279.

47 Lisboa, A.N.T.T., *Inquisição de Lisboa*, proc. 972.

48 Lisboa, A.N.T.T., *Inquisição de Lisboa*, proc. 6978.

49 Lisboa, A.N.T.T., *Inquisição de Lisboa*, proc. 1966.

50 Lisboa, A.N.T.T., *Inquisição de Lisboa*, proc. 4049.

51 Lisboa, A.N.T.T., *Inquisição de Lisboa*, proc. 693.

52 Lisboa, A.N.T.T., *Inquisição de Lisboa*, proc. 815.

53 Lisboa, A.N.T.T., *Inquisição de Lisboa*, proc. 7406.

54 Lisboa, A.N.T.T., *Inquisição de Lisboa*, proc. 522.

55 Lisboa, A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra*, proc. 7266.

56 Lisboa, A.N.T.T., *Inquisição de Lisboa*, proc. 5052.

57 Lisboa, A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra*, proc. 5502.

58 Lisboa, A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra*, proc. 1518.

59 Lisboa, A.N.T.T., *Inquisição de Lisboa*, proc. 8879.

60 Lisboa, A.N.T.T., *Inquisição de Lisboa*, proc. 8150.

61 Lisboa, A.N.T.T., *Inquisição de Lisboa*, proc. 10144.

62 Lisboa, A.N.T.T., *Inquisição de Lisboa*, proc. 1906.

63 Lisboa, A.N.T.T., *Inquisição de Lisboa*, proc. 203.

64 Lisboa, A.N.T.T., *Inquisição de Lisboa*, proc. 6281.

65 Lisboa, A.N.T.T., *Inquisição de Lisboa*, proc. 6985.

66 Lisboa, A.N.T.T., *Inquisição de Lisboa*, proc. 1072.

67 Lisboa, A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra*, proc. 1729.

68 Lisboa, A.N.T.T., *Inquisição de Lisboa*, proc. 2.

69 Lisboa, A.N.T.T., *Inquisição de Lisboa*, proc. 2495.

70 Lisboa, A.N.T.T., *Inquisição de Lisboa*, proc. 519.

71 Lisboa, A.N.T.T., *Inquisição de Lisboa*, proc. 2492.

72 Brazil had always been coveted by the French. In the 18th century, the situation became more acute as wealth from Minas Gerais poured into Rio de Janeiro (the main port of entry for imported goods), making it an important space in commercial relations with gold-producing areas and therefore of great interest to merchants and corsairs. The French intensified their corsair activity in the context of the War of Spanish Succession, after Portugal joined the coalition led by England and Holland in 1703, leaving Portugal and France on opposite sides. On 19th September 1710, Jean-François Ducler attacked Rio de Janeiro by the Bay of Guaratiba, in the rural part of the city, after having been prevented from entering via the Bay of Guanabara. The attack was not successful and the corsair was arrested and killed on 18th March 1711. However, the same fate did not befall René Duguay-Trouin, vice-admiral of the French navy, who, between 1706 and 1708, had tried to intercept fleets sailing from Brazil and, at the time, Lisbon. On the pretext of retaliation, he left for Rio de Janeiro to plunder these ships, which took place in a surprise attack. Landing on 14th Sep-

tember, he took the city, pillaged it, causing damage valued at somewhere between 12 and 30 million *cruzados*. The corsair demanded payment of 610,000 gold *cruzados*, 100 cases of sugar and 200 heads of livestock as a ransom for the city and port. Part of that amount, which was extremely high, was obtained from the royal share in Minas Gerais, while another part was paid by rich residents. The capitulation agreement was signed on 10th October 1711. On 13th November, the French left Rio de Janeiro, leaving a trail of destruction in their wake, boasting of their prowess, and ordering news of their success to be published in the *Gazette*. On these matters and on the loss of individual property, cf. Isabel M. R. Mendes Drumond Braga, “Os Ataques Franceses e os Patrimônios Femininos no Rio de Janeiro Setecentista através dos Inventários de Bens”, *Revista de la Inquisición*, vol. 13, Madrid, 2009, pp. 223-255.

73 Lisboa, A.N.T.T., *Inquisição de Lisboa*, proc. 5337.

74 On the use of tobacco in Portugal, cf. Paula Alexandra Grazina Gonçalves, *Usos e Costumes de Tabaco em Portugal nos séculos XVII e XVIII*, Lisbon, Master's Dissertation in Historical Sociology and Economics, submitted to the Faculty of Social and Human Sciences, Universidade Nova de Lisboa, 2003; Isabel M. R. Mendes Drumond Braga, *A Herança das Américas em Portugal. Trópico das Cores e dos Sabores*, Lisbon CTT Correios, 2007.

75 Lisboa, A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra*, proc. 9079.

76 The practice of lending money on a private basis was common. Loans were sometimes formalized through deeds, or were more informal, with or without guarantee. On this activity, cf. Nuno Luís Madureira, “Crédito e Mercados Financeiros em Lisboa”, *Ler História*, vol. 26, Lisbon, 1994, pp. 21-43; Maria Manuela Rocha, “Actividade Creditícia em Lisboa (1770-1830)”, *Análise Social*, vol. XXXI (136-137), Lisbon, 1996, pp. 579-598; Idem *Viver a Crédito: Práticas de Empréstimo no Consumo Individual e na Venda a Retalho (Lisboa, séculos XVIII e XIX)*, Lisbon, Gabinete de História Económica e Social, 1998; Idem, “Crédito Privado em Lisboa numa Perspectiva Comparada (séculos XVII-XIX)”, *Análise Social*, vol. XXXIII (145), Lisbon, 1998, pp. 91-115; Maria Manuela Rocha, Rita Martins de Sousa, “Moeda e Crédito”, *História Económica de Portugal 1700-2000*, vol. 1 (*O Século XVIII*), Pedro Lains & Álvaro Ferreira da Silva (eds.), Lisbon, Imprensa de Ciências Sociais, 2004, pp. 209-236. Private loans were also given by institutions, such as the *Santa Casa de Misericórdia* and Convents, including women's ones. Cf. Inês Amorim, “Gestão Patrimonial e Estruturas Creditícias: Rumos e Directrizes em duas Instituições: a Misericórdia de Aveiro e o Convento das Freiras Carmelitas de Aveiro no século XVIII”, *XXII Encontro da APHES*, Aveiro, 2002, available at www.egi.ua.pt/xxiiaphes; Idem, “Património e Crédito: Misericórdia e Carmelitas de Aveiro (séculos XVII-XVIII)”, *Análise Social*, vol. XLI (180), Lisbon, 2006, pp. 693-729.

77 Lisboa, A.N.T.T., *Inquisição de Évora*, proc. 7803.

78 Lisboa, A.N.T.T., *Inquisição de Lisboa*, proc. 11783.

79 Lisboa, A.N.T.T., *Inquisição de Lisboa*, proc. 541.

80 Lisboa, A.N.T.T., *Inquisição de Lisboa*, proc. 23.

81 Lisboa, A.N.T.T., *Inquisição de Lisboa*, proc. 2100.

82 Lisboa, A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra*, proc. 2871.

83 Lisboa, A.N.T.T., *Inquisição de Lisboa*, proc. 10242.

84 In the decade of 1710, the average price of an adult slave was 197,000 *réis*, an amount that does not differ greatly from the values indicated by the defendants. As the defendant had around 20 slaves, her property would have exceeded 3,900,000 *réis* in slaves alone. On the price of slaves, cf.

Antônio Carlos Jucá de Sampaio, “Famílias e Negócios: a Formação da Comunidade Mercantil Carioca na Primeira Metade de Setecentos”, *Conquistadores e Negociantes. Histórias de Elites no Antigo Regime nos Trópicos. América Lusa, séculos XVI a XVIII*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2007, p. 239.

85 On the practice of peddling food in various parts of Brazil, cf. Luciano Figueiredo, *O Averso da Memória. Cotidiano e Trabalho da Mulher em Minas Gerais no século XVIII*, 2nd edition, Rio de Janeiro, José Olympio, 1999, pp. 33-57; Maria Odila Leite da Silva Dias, *Quotidiano e Poder em São Paulo no século XIX*, 2nd edition, São Paulo, Brasiliense, 2001, p. 68, 156. On the use of slave women for profit, cf. Leila Mézan Algranti, “Famílias e Vida Doméstica”, *História da Vida Privada no Brasil. Cotidiano e Vida Privada na América Portuguesa*, vol. 1, General editor Fernando A. Novais, volume edited by Laura de Mello e Sousa, São Paulo, Companhia das Letras, 1997, p. 143.

86 Lisboa, A.N.T.T., *Inquisição de Lisboa*, proc. 10167.

87 Lisboa, A.N.T.T., *Inquisição de Lisboa*, proc. 4003.

88 Lisboa, A.N.T.T., *Inquisição de Évora*, proc. 8325.

89 Lisboa, A.N.T.T., *Inquisição de Lisboa*, proc. 917.

90 Lisboa, A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra*, proc. 7227.

91 Lisboa, A.N.T.T., *Inquisição de Lisboa*, proc. 4075.

92 Lisboa, A.N.T.T., *Inquisição de Lisboa*, proc. 689.

93 Lisboa, A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra*, proc. 8821.

94 Lisboa, A.N.T.T., *Inquisição de Lisboa*, proc. 5027.

95 On the concept of luxury, cf. Jean-Pierre Poussou, “Luxe”, *L'Ancien France au Quotidien. Vie et Choses de la Vie sous l'Ancien Régime*, Michel Figeac (ed.), Paris, Armand Colin, 2007, pp. 285-288.

96 João da Fonseca, *Alívio de Queixos na Morte dos que amaram em Vida, e como se hão-de consolar e haver em seu estado, os que enviuvaram*, Lisbon, Oficina de Manuel Lopes Ferreira, 1689, Ch.14, p. 211.

97 On houses, cf. Luís Miguel Duarte, “A propriedade Urbana”, *Portugal do Renascimento à Crise Dinástica*, José Alves Dias (ed.) (= *Nova História de Portugal*, Joel Serrão & A. H. de Oliveira Marques, Eds. Vol. V), Lisboa, Presença, 1998, pp. 114-134; Luísa Trindade, *A Casa Corrente em Coimbra. Dos Finais da Idade Média aos Inícios da Época Moderna*, Coimbra, Câmara Municipal de Coimbra, 2002.

98 On the furniture of the period, cf. Bernardo Ferrão, *Mobiliário Português: Dos Primórdios ao Maneirismo*, Porto, Lello e Irmão, 1990; João Carlos Oliveira, “A Casa”, *Portugal do Renascimento à Crise Dinástica*, João José Alves Dias (ed.) (= *Nova História de Portugal*, Joel Serrão & A. H. de Oliveira Marques (eds), Vol. 5), Lisbon, Presença, 1998, pp. 633-639; Tilde Canti, *O Móvel no Brasil. Origens, Evolução e Características*, Lisbon, Fundação Ricardo Espírito Santo Silva, Editora Agir, 1999; Carlos da Silva Lopes, *Estudos de História do Mobiliário*, Oporto, Gabinete de Estudos de Artes Decorativas da Universidade Católica do Porto, 2004 and especially, Carlos Franco, *O Mobiliário das Elites de Lisboa na segunda metade do século XVIII*, Lisbon, Livros Horizonte, 2007. This work was written using the orphan inventories as its main source. On this subject in other parts of Europe, cf. Alberto Bartolomé Arriaza, “La Vivienda en la Segunda Mitad del siglo XVI”, *Felipe II. Un Monarca y su Época. Las Tierras y los Hombres del Rey*, [s.l.], Sociedad Estatal para las Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 1998, pp. 103-109; Rafaella Sarti, *Casa e Família. Habitar, Comer e Vestir na Europa Moderna*, translation by Isabel Teresa Santos, Lisbon, Estampa, 2001, pp. 209-213, *passim*; Renata Ago, *Il Gusto delle Cose. Una Storia degli Oggetti nella Roma del Seicento*, Roma, Donselli

Editore, 2006, pp. 63-66, *passim*; Antonio Urquizar Herrera, *Coleccionismo y Nobleza. Signos de Distinción Social en la Andalucía del Renacimiento*, Madrid, Marcial Pons Historia, 2007, pp. 50-51, 93-109.

99 On the silverware of the Early Modern period, cf. Gonçalo de Vasconcelos e Sousa, "Elementos para a História da Ourivesaria no Porto no século XVIII", *Polígrafia*, No. 5, Oporto, 1996, pp. 95-102; Idem, *A Joalharía em Portugal: 1750-1825*, Porto, Civilização, 1999; Idem, "Objectos Preciosos e Representação das Elites da Corte Portuguesa de Setecentos", *Armas e Troféus. Revista de História, Heráldica, Genealogia e Arte*, 9th series, Lisbon, 2002-2003, pp. 229-252; Idem, *A Ourivesaria da Prata em Portugal e os Mestres Portugueses. História e Sociabilidade (1750-1810)*, Oporto, self-published, 2004; Idem, "Ouro, Prata e outras Riquezas Setecentistas numa Herança da Baía (Brasil)", *Revista da Faculdade de Letras. Ciências e Técnicas do Património*, 1st series, Vol. 3, Oporto, 2004, pp. 293-316; Idem, "Pratas e Jóias dos 1.^{os} Barões de Ancede", *O Tripeiro*, 7th series, No. 1, Oporto, 2004, pp. 10-13.

100 João Brandão de Buarcos, *Grandeza e Abastança de Lisboa em 1552*, José da Felicidade Alves (ed. and notes), Lisbon, Livros Horizonte, 1990, p. 60; "Viagem a Portugal dos Cavaleiros Tron e Lippomani (1580)", Alexandre Herculanio, *Opúsculos*, vol. 4, Jorge Custódio & José Manuel Garcia (eds. introduction and notes), Lisboa, Presença, 1985, p. 366; Pedro Dias, "Símbolos e Imagens do Cristianismo na Porcelana Chinesa", *Reflexos. Catálogo*, Lisboa, Misericórdia de Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses, 1996, pp. 17-59.

101 On kitchenware, cf. Isabel M. R. Mendes Drumond Braga, "Alimentação, Etiqueta e Sociabilidade em Portugal no século XVIII", *Cultura, Religião e Quotidiano. Portugal (século XVIII)*, Lisbon, Hugin, 2005, pp. 165-231; Idem, *Do Primeiro Almoço à Ceia. Estudos de História da Alimentação*, Sintra, Colares Editora, 2004.

102 On bed- and table-linen, cf. João Carlos Oliveira, "A Casa", *Portugal do Renascimento à Crise Dinástica*, João José Alves Dias (ed.), (= *Nova História de Portugal*, Joel Serrão & A. H. de Oliveira Marques (eds.) Vol. 5), Lisbon, Presença, 1998, pp. 633-639.

103 On Portuguese clothing, cf. Maria João Lourenço Pereira, "O Vestuário", *Portugal do Renascimento à Crise Dinástica*, João José Alves Dias (ed.) (= *Nova História de Portugal*, Joel Serrão & A. H. de Oliveira Marques (eds.), Vol. 5), Lisbon, Presença, 1998, pp. 627-633; Maria Beatriz Nizza da Silva, "O Trajo", *Portugal da Paz da Restauração ao Ouro do Brasil*, Avelino de Freitas de Meneses (ed.) (= *Nova História de Portugal*, Joel Serrão & A. H. de Oliveira Marques (eds.) Vol. 7), Lisbon, Presença, 2001, pp. 450-451; Berta de Moura Sucena, *Corpo, Moda e Luxo em Portugal no século XVIII*, Lisbon, Master's dissertation in Modern History, submitted to the Faculty of Letters, University of Lisbon, 2007. On the same subject in France, cf. Daniel Roche, *La Culture des Apparences. Une Histoire du Vêtement XVII^e-XVIII^e siècle*, Paris, Fayard, 1989, pp. 124-127. For the same subject in Castile, cf. Guadalupe Ramos de Castro, "La Moda y las Joyas", *Relaciones Artísticas entre la Península Ibérica y América. Actas del V Simpósio Hispano-Portugués de Historia del Arte*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 1990, pp. 227-237; Pegerto Saavedra e Hortensio Sobrado, *El Siglo de las Luces. Cultura y Vida Cotidiana*, Madrid, Sintesis, 2004, pp. 308-313. For the study of English clothing, cf. Philip Mansel, *Dressed to Rule. Royal and Court Costume from Louis XIV to Elizabeth II*, New Haven, London, Yale University Press, 2005 and Hannah Greig, "Leading the Fashion: The Material Culture of London's Beau Monde", *Gender, Taste and Material Culture in Britain and North America 1700-1830*, John Styles & Amanda

Vickery (eds.), New Haven, The Yale Center for British Art, Londres, The Paul Mellon Center for Studies in British Art, 2006, pp. 293-313. This work does not refer only to clothing.

104 On jewellery for personal use, cf. Gonçalo de Vasconcelos e Sousa, "A Joalharía Feminina e o seu Significado Social e Económico em Portugal", *Museu*, 4th series, No.13, Oporto, 2004, pp. 17-33; Idem, *A Joalharía no Porto ao Tempo dos Almada*, Oporto, Centro de Investigação em Ciências e Tecnologias da Universidade Católica Portuguesa, 2008; Isabel M. R. Mendes Drumond Braga, Paulo Drumond Braga, "As Jóias de D. Pedro e D. Maria, Príncipes do Brasil, em 1765: Cor, Brilho e Exotismo na Corte", *Rumos e Escrita da História. Estudos em Homenagem a A. A. Marques de Almeida*, Maria de Fátima Reis (ed.), Lisboa, Colibri, 2007, pp. 287-309; Isabel M. R. Mendes Drumond Braga, "Inquisição e Cultura Material. Os Inventários de Bens e a Joalharía no Brasil do século XVIII", *Revista de Artes Decorativas*, No. 3, Oporto, 2009, pp. 263-278.

105 Lisboa, A.N.T.T., *Inquisição de Lisboa*, proc. 6281.

106 Linda Levy Peck, *Consuming Splendor. Society and Culture in Seventeenth Century England*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, p. 113.

BIBLIOGRAPHY

BORDIEU, Pierre. *La distinction. Critique social du jugement*, Paris, Editions de Minuit, 1979.

BRAGA, Isabel M. R. Mendes Braga. *A Mulher Mourisca e o Trabalho, Vivências no Feminino. Poder, Violência e Marginalidade nos séculos XV à XIX*, Lisboa, Tribuna da História, 2007.

EGER, Elizabeth e BERG, Maxine. *The Rise and Fall of the Luxury Debates*, New York, Palgrave Macmillan, 2003.

FIGUEIREDO, Luciano. *O avesso da memória. Cotidiano e trabalho da Muher em Minas Gerais no século XVIII*, Rio de Janeiro, José Olympio, 2009.

FARIA, Sheila C. *A Colônia em Movimento. Fortuna e Família no Cotidiano Colonial*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1998.

PARDAILHÉ-GALABRUN, Annik. *La Naissance de L'Intime. 3000 Foyers Parisiens XVII-XVIII siècles*, Paris, Presses Universitaires de France, 1988.

PEREIRA, Isaías R. *Documentos para a História da Inquisição em Portugal (século XVI)*, vol. 1, Lisboa, Edição do Autor, 1987.

SILVA, Maria B. N. *Sistema de Casamento no Brasil Colonial*, São Paulo, T.A. Queiroz Editor, 1984.

RECEBIDO EM 13/05/2012

APROVADO EM 24/01/2013

O estatuto dos judeus em Estrasburgo no século XVIII:

questões entre indivíduos, o magistrado urbano e a coroa francesa

POR HANNA SONKAJÄRVI*

TRADUÇÃO: MARÍLIA SALES DE SIQUEIRA

Na França do Antigo Regime, os estatutos jurídicos e a vida quotidiana dos judeus variaram bastante de acordo com o território. No início, havia três grandes comunidades judias: as da Alsácia, da Lorena e da região de Bordeaux.¹ Enquanto os judeus sefarditas de Bordeaux e da cidadezinha de Saint-Esprit, subúrbio de Bayonne, eram “cristãos novos” declarados convertidos e usufruíam de importantes privilégios que lhes possibilitavam prosperar como “comerciantes portugueses”², a situação dos judeus asquenazins da Lorena³ e da Alsácia⁴ era muito precária. Estes não tinham o direito de possuir terras e estavam submetidos a restrições em relação ao exercício de certas profissões.

A região da Alsácia, que era em sua maior parte ligada à França em 1648, contava, no fim do Antigo Regime, com mais da metade dos judeus estabelecidos na França. Eles eram em torno de 20.000, ou seja, 3% de uma população total de 648.000 cuja maior parte se encontrava na Baixa Alsácia (74%), onde ela se dispersava em 129 localidades.⁵ A partir de 1657, por cartas patentes, os judeus da Alsácia foram colocados sob a proteção do rei.

Apesar do Duque de Mazarin ter ordenado, em 1671, a todos os judeus a deixarem a Alsácia dentro de um prazo de três meses, a medida nunca foi aplicada. Em 1674, uma decisão do Intendente⁶ da Grange integrou os judeus da Alsácia aos judeus de Metz⁷. Foi elaborado para eles um estatuto legal e foi permitida a criação, em 1681, de um rabinado para os judeus da Alta e da Baixa Alsácia,⁸ mas a jurisdição para os judeus da Alsácia estava longe de ser uniforme. Baseados nos privilégios adquiridos junto ao imperador, os senhores e as cidades tinham os direitos de recepção, de expulsão e de imposição sobre os judeus.⁹

Alguns senhores, como os de Hanau-Lichtenberg e de Birkenfeld, assim como o arcebispo de Estrasburgo¹⁰, admitiam judeus, como *Schirmbürger* (habitantes que usufruíam da proteção da cidade, mas não tinham direitos políticos¹¹), e a população judia, em algumas cidadezinhas, podia ultrapassar 50% da população total. Apesar disso, era-lhes proibido se instalar em várias cidades, como Estrasburgo, Sélestat e Colmar. Por isso, a comunidade judia da Alsácia se tornou majoritariamente rural.

Quando a antiga cidade imperial (*Reichsstadt*) de

Estrasburgo se tornou, em 1681, francesa, o magistrado da cidade esperava continuar com a sua política restritiva em relação aos judeus. Quando ele percebeu que os direitos e as instituições, garantidos na capitulação, estavam em perigo, ele continuou evocando as tradições de soberania territorial que datavam da época em que a cidade era livre do Império. Até a Revolução Francesa, as antigas instituições municipais subsistiram, em grande parte, ao lado das novas instituições monárquicas.¹² Até a segunda metade do século XVIII, na cidade germanófona de maioria luterana¹³, conviviam lado a lado, quotidianamente, diferentes grupos confessionais e religiosos, como luteranos, calvinistas, católicos e judeus.¹⁴ Enquanto o acesso à burguesia¹⁵ e aos cargos municipais dos imigrados franceses e dos outros grupos de imigrantes católicos era apoiado pelas instâncias reais, o acesso à burguesia podia ser limitado para certos grupos que eram totalmente excluídos do direito de residência por causa de sua religião. Este era o caso dos judeus, que não tinham o direito de morar na cidade, e dos calvinistas, cujo acesso a ela era limitado devido ao preço excessivo; e mesmo no início do século XVIII pela recusa de admiti-los na categoria de *Schirmbürger*.¹⁶

Neste artigo, trataremos da situação dos judeus na cidade de Estrasburgo no século XVIII. Mostraremos os conflitos surgidos em decorrência da recusa da cidade em aceitar os judeus, a posição tomada pela Coroa e as estratégias de alguns judeus que lograram se estabelecer na cidade.

O judeu: definição estatutária de um “estrangeiro”

O Magistrado de Estrasburgo considerava os judeus como estrangeiros na cidade e lhes recusava o direito de nela habitar, apoiando-se nos antigos privilégios, cuja continuidade havia sido garantida pela capitulação aceita por Luís XIV, em 1681.¹⁷ Os judeus haviam sido expulsos de Estrasburgo em 1349¹⁸, acusados de introduzir a peste na cidade e, mais tarde, em torno de 1390, foram mais uma vez expulsos.¹⁹ As cartas patentes que a cidade tinha recebido dos Imperadores da Alemanha²⁰ e que asseguravam o gozo de seus privilégios confirmavam – assim se pensa – o direito de excluir a presença dos judeus na cidade. Em consequência, enquanto a Coroa diferenciava os judeus

estabelecidos na Alsácia dos judeus estrangeiros, na cidade de Estrasburgo, qualquer judeu, independentemente de sua origem geográfica ou de seu estatuto econômico, era considerado estrangeiro. Com o acordo do *Ammeister*²¹, o Chefe Administrador Municipal, os judeus puderam ingressar na cidade durante o dia, pagando um pedágio e acompanhados de um criado ou de um guardião.²² Com o pagamento, era-lhes possível conseguir uma permissão especial do *Ammeister* responsável para passar a noite na cidade, nos albergues e hotéis previamente impostos. Os estatutos de 1661, que reproduziam os estatutos anteriores e que viriam a ser lembrados em várias ocasiões, proibiam os judeus de fazer contratos com cristãos ou manter lojas. O único comércio que lhes era permitido fazer era o de cavalos e o de gado. A partir de 1689, as autoridades francesas estabeleceram, em Estrasburgo, feiras anuais de cavalos que eram abertas aos comerciantes judeus.²³ Entretanto, estas restrições nem sempre foram aplicadas ao pé da letra.²⁴ Assim, em 1763, a corporação dos comerciantes registrou queixa junto ao Magistrado para que as instalações comerciais estabelecidas pelos comerciantes judeus em Estrasburgo fossem suprimidas.²⁵

Para o historiador, a população judia é visível, em grande parte, somente por meio das proibições formuladas contra ela. No entanto, cerca de 600 judeus estavam quotidianamente presentes em Estrasburgo.²⁶ O problema apresentado das origens sobre os judeus, e que também diz respeito aos outros estrangeiros²⁷ e comerciantes ambulantes, é que os judeus só são documentados quando eles constituem uma ameaça para o Magistrado ou para a corporação das profissões, ou quando são acusados de crimes.²⁸ As relações com alguns não-judeus podiam também ser ocultadas pelas autoridades a fim de poder entreter a ilusão de que elas não existiam, já que tinham sido proibidas pelas leis da cidade. Isto é o que se deduz, de acordo com a história de Isaac Mayer que foi, em 1724, preso pelos oficiais da polícia por ter comprado moedas antigas.²⁹ O Intendente preferirá não levar o caso à justiça, mas tratá-lo como um simples caso policial. Como o judeu era um “comerciante ambulante”, bastava ordenar o confisco das mercadorias sem levar a cabo o procedimento. Esta decisão tinha uma motivação dupla. Por um lado, o Intendente queria evitar que o caso fosse explorado juridicamente como um conflito em curso no Conselho soberano da Alsácia entre os oficiais da moeda e o Magistrado, sobre o direito de jurisdição. Por outro lado, o Intendente reconhecia explicitamente que, se processasse Isaac Mayer, correria o risco de comprometer as pessoas com as quais ele tinha negócios. Isto significaria que não seria difícil descobrir que burgueses, desrespeitando as leis, estariam implicados no caso.³⁰

Foi somente em 1784, depois de uma campanha ativa de um dos agentes superiores da Nação judia da Alsácia, Cerf Berr, junto ao Secretário de Estado da Guerra, o marechal Ségur, que a Coroa aboliu o pedágio corporal da Baixa Alsácia³¹ e publicou as cartas patentes de 19 de julho

de 1784³² cujo conteúdo, aliás, foi decepcionante para os judeus da Alsácia. Quanto a abolição do pedágio corporal, o Magistrado de Estrasburgo protestou contra a aplicação do decreto. O mais graduado administrador real ou *prêteur royal*³³, Gérard, especificou numa carta, ao controlador de finanças, d’Ormesson, que a capitulação dava à cidade o direito de continuar a excluir os judeus de seu interior:

*“O pedágio corporal dos Judeus emana da autoridade própria da República de Estrasburgo e das concessões imperiais: é um direito adquirido correspondente a sua constituição e sem reclamação há vários séculos, sob o Império da Alemanha e sob a Coroa da França. [...] Sendo assim, o Magistrado colocou tanta reserva no exercício desse direito que ele o confiou a Cerf Berr, o judeu mais importante da Alsácia. Mas perceberam que a facilidade resultante da fraternidade e da caridade desse fazendeiro por sua nação, atraía para a cidade uma multidão de mendigos e vagabundos que a polícia não podia expulsar. [...] O exercício do pedágio corporal estava então ligado aos objetivos da polícia e ao sistema de exclusão dos Judeus. Abolindo-o simplesmente, não somente eliminava-se um dos meios mais eficazes de controle da polícia numa parte crítica, mas abria-se as portas da cidade a todos os Judeus. Eles pensariam estar autorizados a entrar e a ficar à vontade na cidade. À partir de então os estatutos da cidade se tornariam sem valor. O Rei, pensando somente em fazer o estatuto de acordo com uma retribuição pecuniária, teria pronunciado indiretamente, mas decisivamente a abolição das antigas leis contra a habitação dos Judeus em Estrasburgo”.*³⁴

Desta maneira, a tradição de exclusão persistiu bem depois da Revolução Francesa. O caderno de queixas do terceiro estado de Estrasburgo reclamou das anulações das concessões feitas aos judeus pelo rei.³⁵ Até para os judeus naturalizados, a cidade de Estrasburgo continuou a considerar que o estatuto de judeu prevalecia sobre a qualidade de cidadão. Quando os membros da família de Cerf Berr³⁶, a única família judia da cidade antes da revolução, pediram para serem inscritos como cidadãos ativos da cidade, os oficiais municipais recusaram admiti-los. Em consequência, o Comitê de Constituição teve que lembrar à família que “os judeus que tinham obtido cartas particulares de naturalização deviam continuar a usufruir o efeito delas”.³⁷ Apesar dos judeus da Alsácia terem se tornado cidadãos ativos em 27 de setembro de 1791, foi somente em fevereiro de 1792 que eles foram admitidos a prestar o juramento cívico.³⁸

A inclusão limitada dos judeus: a via de um compromisso?

A proibição feita aos judeus de residir na cidade não foi total. A situação dos judeus em Estrasburgo não se negociava somente entre o Magistrado e eles. De fato, a posição de certos judeus, quando se tratava de seu acesso à cidade ou de suas possibilidades de comerciar, era objeto de discussões permanentes num contexto muito mais amplo

que suscitava o interesse e a intervenção de vários fatores. Alguns indivíduos endinheirados, protegidos pelas autoridades reais, conseguiam se introduzir na cidade. Além do mais, sendo um espaço submetido à jurisdição real, a cidade de Estrasburgo podia admitir judeus sem o consentimento do Magistrado. Quem formava então esse pequeno grupo de privilegiados? Como foi que eles conseguiram se introduzir na cidade?

Durante o século XVIII, um pequeno número de judeus obteve do Magistrado de Estrasburgo uma permissão temporária de residência. Tratava-se de admissões pelas quais o Magistrado não parava de repetir que eram de caráter excepcional e sem consequência de continuidade. Tudo indica que a cidade, em tempos de guerra, dava regularmente asilo a alguns judeus. Este foi o caso, durante a guerra da Holanda (1672-1678) e a guerra de sucessão da Espanha (1702-1713).³⁹ Em 1743, um comerciante judeu chamado Moysé Blien⁴⁰ obteve a permissão para se estabelecer na cidade com seus sócios Jacob Baruch Weyl, Aaron Mayer, Lehmann e Lippmann Netter. Sob as ordens do ministro secretário de Estado da Guerra, o conde d'Argenson, com o qual Blien tratou diretamente do abastecimento das tropas, o Magistrado deu a Blien e a seus sócios a permissão de estabelecer um escritório comercial na cidade, mas tomou ao mesmo tempo o cuidado de limitar a expansão dele, colocando condições estritas nessa permissão. Era permitido a Blien e seus sócios, enquanto “que os exércitos do Rei [ficariam] além do Reno na Alemanha”⁴¹, manter o escritório deles na cidade, mas eles não podiam se estabelecer nela com suas famílias nem praticar sua religião publicamente. O Magistrado fez questão de especificar que a permissão dada era uma exceção sem precedente.⁴² Assim, ele insistia que a soberania sobre os judeus dizia respeito somente à jurisdição da cidade por si só, devido aos privilégios que ela possuía. Os nomes dos sócios de Blien deviam ser registrados a fim de evitar que outros judeus viessem a fazer comércio com as pessoas sujeitas à jurisdição da cidade. O Magistrado tentou também limitar o alcance dessa permissão colocando no estatuto que os judeus, em questão, não poderiam ter outros engagements comerciais fora aqueles necessários ao fornecimento dos exércitos do rei na Alemanha. Para assegurar o respeito a esses limites foi ordenado que todos os contratos passados pelos judeus deveriam ser confirmados pela câmara dos contratos da cidade ou pelos oficiais de justiça de Estrasburgo.⁴³ Nesse mesmo momento, a cidade mantinha relações econômicas com Blien, que se engajou, em 1744, a fornecer-lhe dez mil sacos de grãos. Em contrapartida, ele obteve que a licença tradicional dos judeus para a venda de cavalos, que datava de 1736, fosse prolongada por nove anos contra a soma de quatro mil libras por ano.⁴⁴ Blien foi, particularmente, o credor do conde de Linange-Dabo e a casa de Linange-Dabo alugou para ele, de 1743 a 1746, o seu hotel em Estrasburgo, do Pretor Real de Estrasburgo, François Christophe Honoré de Klinglin e do príncipe de

Hesse-Darmstadt.⁴⁵

Em setembro de 1744, Moysé Blien e seus sócios que queriam ficar na cidade depois que a guerra terminou, obtiveram a permissão de se estabelecer com suas famílias na cidade de Estrasburgo graças à recomendação que o subdelegado da intendência da Alsácia, Gayot, fez ao comandante da cidade de Estrasburgo, M. de Fiennes.⁴⁶ Este obteve o consentimento do conde d'Argenson e do intendente de Vanolles. Todavia, os judeus foram admitidos com a condição de que “isto não deveria se estender a nenhum outro judeu” e com a condição de não exercer na cidade “nenhum trabalho, comércio e venda de mercadoria [...] porque, de outra maneira a cidade se encheria logo de famílias judias”⁴⁷, o que tirava todo o valor da permissão obtida.

Em sua carta a d'Argenson, o intendente de Vanolles reconhecia explicitamente que “a exclusão dos judeus forma um dos privilégios da cidade”.⁴⁸ Já que Blien não teria podido exercer nenhum outro trabalho, não foi surpreendente que ele não tivesse jamais – ao que tudo indica – se instalado na cidade.

Uma concessão mais antiga podia ter dado a Blien a ideia de pedir o direito de residir na cidade. O comandante da cidade de Estrasburgo já tinha autorizado, em 1701, a família Weyl de Westhoffen de residir lá.⁴⁹ Baruch Weyl era banqueiro e um importante fornecedor do exército, enquanto seu irmão Mathis era um dos comerciantes da fazenda de sal (Salzjude) creditados pelo Magistrado de Estrasburgo. Como a cidade era um enclave militar com sua própria jurisdição, o Magistrado não podia intervir nesta decisão. É importante observar que a presença dos Weyl na cidadela não impediu ao Magistrado de renovar o contrato da fazenda de sal a Mathis Weyl, em 1704.

Examinando de perto os casos dos judeus admitidos a morar na cidade de Estrasburgo, percebemos que eles fazem parte de uma elite endinheirada da população judia da Alsácia que praticava o comércio de cavalos e fornecia forragem para o exército. Assim, Moysé Blien, fornecedor do exército, era sócio de Jacob Baruch Weyl de Westhoffen cuja família tinha tido acesso à cidade de Estrasburgo. Os dois outros membros desta sociedade, Aaron Meyer e Lehmann Netter, eram também grandes comerciantes e banqueiros. Eles todos foram sucessivamente agentes importantes da Nação judia na Alsácia. Cerf Berr, de quem falaremos mais detalhadamente, foi membro deste grupo em 1764.⁵⁰ Além do comércio estas famílias eram também ligadas entre elas por laços de casamento.⁵¹

Cerf Berr, um residente de Estrasburgo: judeu ou súdito do rei?

Peter Sahlins, num artigo publicado em 1994⁵², defendeu a tese de que a naturalização dos judeus só se tornou possível no século XVIII quando os oficiais fiscais e os juristas começaram a definir os judeus como estrangeiros. Os judeus não tinham nenhum estatuto civil na sociedade francesa do Antigo Regime nem como estrangeiros nem

como *régnicoles*⁵³. Ora, no século XVIII eles começaram a ser classificados como estrangeiros a fim de que não estivessem sob o direito de sucessão, o que permitiria o confisco do dinheiro deles. Entretanto, o que escapava aos criadores desta definição é que, considerados como *aubains*, os judeus podiam evitar esta classificação pela interpretação da naturalização.⁵⁴ Com este objetivo eram-lhes dadas cartas patentes que não continham a cláusula de catolicidade. Um dos casos mencionados no artigo de Sahlins é o de Cerf Berr, naturalizado em 1775. Em sequência, nós nos perguntamos qual poderia ser o valor prático desta naturalização. Podemos concluir, como fez também Sahlins, que os judeus foram privados do nome “cidadão”, mas não dos efeitos da naturalização?⁵⁵

A única família judia que se estabeleceu de maneira permanente na cidade de Estrasburgo antes da Revolução Francesa foi a família de Cerf Berr de Medelsheim.⁵⁶ O recenseamento dos judeus da Alsácia, em 1784, indica a presença de 68 judeus na cidade de Estrasburgo, nessa época. Este número correspondia aos membros da família de Cerf Berr com seus empregados e essas pessoas ocupavam quatro casas separadas na cidade.⁵⁷ No início da Revolução a família já morava em Estrasburgo há uns 20 anos apesar dos protestos permanentes dos habitantes, das associações de trabalhadores e do Magistrado. O caso de Cerf Berr ilustra bem como um indivíduo podia aproveitar da existência de regulamentos concorrentes da parte da cidade e da Coroa. Com a ajuda de protetores poderosos, alegando o fato de que ele era súdito do rei, Cerf Berr conseguiu se manter por mais de 25 anos na cidade de Estrasburgo, apesar da oposição contínua do Magistrado.

Em 1767, este recebeu uma carta do secretário de Estado da guerra, o duque de Choiseul, que lhe transmitia uma carta de Cerf Berr na qual este pedia para ser admitido na cidade com sua família durante o inverno. Choiseul e o interessado invocavam os casos de roubos cometidos por um bando armado na província. Como sua casa e sua fortuna eram conhecidas pelo bando, o fornecedor de armas tinha razão de temer por sua vida.⁵⁸ A recusa do Magistrado foi categórica. Ele não podia deixar um único judeu se instalar na cidade porque isso poderia abrir a porta para que outros judeus se estabelecessem nela:

*“Se o perigo de Cerf-Berr é menos considerável que o fato, seria um enorme perigo para esta cidade se um judeu tivesse que morar nela. Esta seria uma ocasião de permitir a entrada e a moradia na cidade de vários judeus da pior espécie, contra os quais ela não saberia se defender. Poder-se-ia ao menos evitar este fluxo e refluxo, pois como o dito Cerf Berr é guardião e síndico de sua sinagoga, ele é obrigado a receber toda espécie de judeus que tem relações com ele. Nós ousamos colocar aqui que não são poucos os processos criminais julgados por roubos em que judeus não estejam implicados, ou seja por roubo mesmo ou seja pela compra de títulos roubados”.*⁵⁹

Com efeito, o Magistrado raciocinava de acordo

com os “antigos regulamentos e estatutos” confirmados pelos tratados da capitulação. A exclusão dos judeus na cidade era considerada como um direito, os antigos estatutos da cidade proibiam aos judeus de residirem nela. Estas proibições tinham sido retomadas por uma sentença do Conselho de estado de 24 de outubro de 1767, em que constava no estatuto “que os judeus não poderão manter nem escritório nem loja em Estrasburgo, de onde resulta que eles não podem manter domicílio”.⁶⁰

O duque de Choiseul recusou as objeções e considerou que “toda exceção às regras é comumente vista como confirmação”. Então o Magistrado teve que consentir e permitir a Cerf Berr de se instalar na cidade durante o inverno.⁶¹ A autorização de estada foi, conseqüentemente, prolongada em 1771 de acordo com as ordens do marechal de Contades, comandante chefe na Alta e na Baixa Alsácia de 1762 a 1788 e do marquês de Monteynard, mesmo com o Magistrado afirmando que se tratava de uma “graça especial” e que Cerf Berr só tinha permissão de ficar na cidade durante o inverno.⁶² Assim, Cerf Berr ficou na cidade apesar da resistência do Magistrado e graças aos laços sólidos que ele mantinha com homens poderosos.

Em março de 1775, Cerf Berr recebeu cartas patentes do rei que lhe davam permissão para possuir e legar bens. A maior parte dos estudos indica que se tratavam de cartas de naturalização. Entretanto, Peter Sahlins parece sugerir que os documentos eram “fictícios”, mas funcionavam como cartas patentes.⁶³ Eis o que continham essas cartas, obtidas com a recomendação de Choiseul:

*“Luís, pela graça de Deus, rei da França e de Navarra [...]. Querendo dar ao senhor Cerfbeer um testemunho particular da satisfação que Nós temos pelos serviços que ele prestou e continua a Nos prestar, com tanto zelo e inteligência quanto desinteresse e probidade. Por essas causas e por nossa graça especial, Nós permitimos ao dito Cerfbeer, a seus filhos nascidos ou que nascerão de legítimo casamento, os mesmos direitos, faculdades, isenções, vantagens e privilégios, dos quais gozam nossos súditos naturais ou naturalizados. Em consequência, permitimos ao dito Cerfbeer adquirir por compra, doação, legados, sucessão, ou de outra maneira, ter e possuir em nosso reino todos os bens, móveis e imóveis de qualquer natureza que possam ser. Concedido em Versalhes, no ano da graça de 1775, no mês de março. Assinado Luís”.*⁶⁴

Deve-se notar que ele se refere a que Cerf Berr e sua família tenham as mesmas vantagens e privilégios dos quais gozavam os súditos naturais ou naturalizados do rei e que os direitos mencionados são, sobretudo, de natureza econômica. Tratando-se de cartas de naturalização ou de “ficções” funcionando de maneira similar, nós nos perguntamos qual poderia ser o valor concreto disso.

Contrariamente ao que dizem os estudos antigos,⁶⁵ a existência dessas cartas patentes não ficou ignorada

do Magistrado durante quase dez anos, quer dizer, até 1784. Como testemunho, uma carta de 2 de abril de 1776 do conde de Saint-Germain ao Magistrado, que trata sobre a recusa da cidade para que Cerf Beer resida nela de maneira permanente.⁶⁶ Em sua resposta, o Pretor Real, que dizia que o Magistrado não havia sido informado sobre a existência das tais cartas, tomou o partido da cidade invocando os antigos privilégios da cidade garantidos em sua capitulação. De acordo com o Pretor Real, as cartas patentes de Cerf Berr não davam a ele o direito de ser tratado da mesma maneira que os burgueses de Estrasburgo:

*“Eu me limitarei a fazê-los conhecer que o estado da burguesia da cidade é tal, que Cerf Berr a quem as cartas patentes asseguram as vantagens dos outros súditos do Rei não pode obtê-las. De fato, a burguesia esta dividida em 20 tribos, cada uma delas composta de diferentes corporações de profissões. Cada tribo escolheu, entre os membros que a compõem, os magistrados municipais que devem estar à sua frente. É nesses corpos de magistrados municipais que se estabelecem, todos os anos, os senadores do grande e do pequeno senado e são esses senadores que elegem todos os anos o Ammeister, o chefe administrador que durante o ano de regência preside a autoridade do Magistrado. Estes senadores são eles mesmos eleitos na regência e isso seria o mesmo que dar a Cerf Berr o direito de pretender admiti-lo no interior de alguma tribo”.*⁶⁷

Uma declaração de protesto do Magistrado contra a admissão dos judeus constata que:

*“A admissão dos judeus na cidade de Estrasburgo, além da subversão de vários ramos de constituição política da cidade, levaria à destruição do(s) regulamento(s) das corporações, dos comerciantes, que proíbe(m) a cada classe de negociantes exercer o comércio reservado às outras classes”.*⁶⁸

A admissão de um judeu à burguesia levaria *ipso facto* a uma admissão dele numa corporação, já que todo burguês devia fazer parte de uma corporação de ofícios, e teria colocado em descrença toda a constituição política da cidade. O exemplo de Cerf Berr podia levar outros judeus a se instalarem em Estrasburgo, especialmente na cidadela menos atingida pela jurisdição do Magistrado. De acordo com o Pretor Real, a presença dos judeus atentaria contra a salubridade e multiplicaria os casos de usura na cidade.⁶⁹

O caso repercutiu em 1785, quando se descobriu que Cerf Berr tinha adquirido secretamente uma casa em Estrasburgo, o que estava em contradição com os estatutos da cidade.⁷⁰ Somente os burgueses tinham o direito de possuir casas na cidade, e Cerf Beer comprou em 1771 o hotel de Ribeauvilliers⁷¹, quatro anos antes de sua naturalização, sob o nome de um terceiro, o cavaleiro de Latouche. Ele tentou fazer o reconhecimento desta aquisição na cidade, quando o cavaleiro de Latouche morreu fazendo referência

às suas cartas patentes. Segundo o Magistrado, apesar do direito de Cerf Beer ser tratado como os outros súditos do rei, a qualidade de judeu o impedia de ser admitido na cidade porque os antigos estatutos e privilégios proibiam toda presença judia. Desta maneira, o Magistrado recusou o ato de reconhecimento de propriedade e levou o caso ao Conselho soberano da Alsácia em Colmar, denunciando o comportamento vergonhoso de Cerf Berr. Os advogados da cidade diziam que as cartas de naturalidade não davam a Cerf Beer o direito de adquirir imóveis em Estrasburgo porque o direito pertencia exclusivamente aos burgueses da cidade. O privilégio dado pelas cartas patentes não anulava nunca os privilégios da cidade que formavam parte integrante de sua constituição e que tinham sido estabelecidos pelo direito costumeiro, os antigos usos do Império, assim como pelos tratados de capitulação da cidade. Cerf Berr não devia mesmo cumprir os direitos de residência do *real Schirm* sobre o imóvel, já que o Magistrado queria evitar um reconhecimento implícito de sua presença na cidade.⁷² O caso se arrastou e quando se tornou claro que ele não poderia ser resolvido de maneira satisfatória para a cidade, contentaram-se em esperar que ele se resolvesse de uma maneira natural, quer dizer, preferiram esperar o desaparecimento de Cerf Berr.⁷³ Aliás, esse tipo de estratégia parece típico dos sistemas jurídicos baseados no costume e caracterizados pelas exceções. Nos Estados alemães, os Magistrados recorriam frequentemente a isso, a fim de poder evitar que os casos chegassem a uma sentença somente tendo valor precedente. Assim, em Francfort-sur-le-Main, quando os católicos excluídos de certas corporações se queixavam diante das cortes imperiais de Wetzlar e de Viena, o Magistrado tentava ou chegar a um compromisso amigável pelo estatuto em que o resultado seria uma concessão especial sem valor precedente, ou fazia arrastar o processo durante anos ou às vezes décadas.⁷⁴

Nesse meio tempo, a cidade tentou provar que Cerf Berr não respeitava os regulamentos da polícia da cidade. Em 1779, ele foi acusado de “manter uma sinagoga” dentro de casa. Um grupo de vizinhos o denunciou ao Magistrado, queixando-se que “faziam orações em voz alta, e que podiam escutá-los a quatro casas de distância”. Perquisições foram feitas no domicílio de Cerf Berr. Ele protestou escrevendo uma declaração ao Magistrado:

*“Uma Sinagoga é um lugar que pode ser frequentado por qualquer judeu domiciliado ou estrangeiro [...]. Este lugar não existe na residência do senhor Cerf Berr, ele se limita, em Estrasburgo, a fazer as preces matinais e noturnas de cada dia prescritas por sua Lei, no seio de sua família quer dizer suas mulheres e suas crianças, seus genros, suas mulheres e crianças; não admitindo nenhum estranho e na ocasião das festas Judaicas, que exigem ser celebradas na Sinagoga, ele e sua família vão à cidadezinha de Bischheim”.*⁷⁵

Com a intervenção do Marechal de Contades, o

Magistrado teve que autorizar Cerf Berr a fazer suas preces com sua família dentro de sua casa, mas com a condição de não admitir nenhuma pessoa estranha à família. Foi-lhe proibido também “fazer reuniões que pareciam ser rituais de sinagogas”.⁷⁶

Parece também, de acordo com uma narrativa endereçada por Cerf Berr ao Comandante geral da Alsácia, o Marechal de Contades, que o Magistrado tenha reagido em presença de Cerf Berr aplicando mais estritamente as restrições feitas aos comerciantes judeus. Com efeito, Cerf Berr acusava a cidade de trapacear os comerciantes judeus conhecidos em Estrasburgo porque eles frequentavam há muitos anos as feiras da cidade. Ele dizia que esses comerciantes tinham sido privados de retirar da alfândega as mercadorias que eles tinham expedido para a feira e suas queixas junto às autoridades municipais tinham sido recusadas, acompanhadas de insultos contra Cerf Berr.⁷⁷

O judeu: um desafio de poder entre a cidade e a Coroa

Até a Revolução Francesa, o Magistrado de Estrasburgo mantinha a tradição imperial segundo a qual a cidade estava livre de judeus, se bem que eles estivessem presentes na vida quotidiana da cidade. Com exceção de uma pequena minoria de privilegiados, a população judia não chegou a se introduzir na cidade como residente porque o Magistrado soube defender seus privilégios. O modo de governar do Magistrado frente ao secretário de Estado da guerra favorecia a instalação na cidade de importantes fornecedores do exército. Se alguns desses judeus foram admitidos e puderam residir na cidade, o Magistrado teve cuidado de especificar que se tratava de exceções sem valor precedente. O caso de Cerf Berr ilustra bem as definições de súdito e estrangeiro dadas pela Coroa. Elas não possuíam necessariamente, na prática e em nível local, a pertinência que parecia lhes atribuir os trabalhos centrados na análise dos discursos jurídicos e políticos da administração real.⁷⁸ Não somente as definições da Coroa e da cidade podiam divergir, a primeira se referindo às fronteiras do reino enquanto que a segunda definia o estrangeiro em relação às fronteiras da cidade, mas em outras instâncias, grupos e indivíduos podiam procurar se servir de suas próprias definições de acordo com o contexto. Nesses desafios de diferenciação social, o pertencimento confessional ou religioso constituiu um dos mais poderosos meios de inclusão e exclusão no seio da sociedade do Antigo Regime.

As cartas patentes concedidas a Cerf Berr não lhe trouxeram o reconhecimento do Magistrado de Estrasburgo, que continuou a tratá-lo como um judeu e via sempre nele um estrangeiro excluído do direito de acesso à cidade. Somente a proteção do ministério da guerra, obtida graças a sua fortuna e a sua utilidade ao serviço do rei, permitiu-lhe a permanência na cidade. Com a naturalização, ele não podia mais ficar sob o *droit d'aubaine*, direito de estrangeiro e, no papel, seu estatuto foi então assimilado ao dos súditos do rei. Mas no espaço jurídico que constituía a cidade,

este estatuto era para ele somente um estatuto entre outros, permitindo-lhe permanecer na cidade como um estrangeiro mal tolerado pelo Magistrado.

O caso de Cerf Berr mostra igualmente como funcionava o sistema local de governo fundado na tradição. No momento em que o Magistrado compreendeu que ele não ia mais ganhar a luta jurídica, começou a enterrar o processo levado diante do Conselho soberano da Alsácia, a fim de que o caso não terminasse com uma sentença desfavorável, uma vez que o exemplo estatutário teria podido abrir a cidade a outros judeus.

Enfim, é necessário constatar que não se sabe grande coisa sobre os 600 judeus que vinham a Estrasburgo diariamente para comerciar. Tirando os conteúdos cartoriais cuja maioria é ainda mal conhecida nos dias de hoje, só os decretos e os comportamentos divergentes se encontram registrados nos arquivos da cidade.

RESUMO

Este artigo analisa o status dos judeus na Estrasburgo do século XVIII. A província da Alsácia abrigou a maior população judaica na França da Idade Moderna, embora a situação jurídica deles fosse menos confortável do que a de um sefardi de Bourdeaux e Bayonne, que gozava de privilégios concedidos pelo Rei francês. Entretanto, a situação dos judeus na Alsácia variou de acordo com as autoridades governamentais locais. O magistrado de Estrasburgo, uma antiga cidade do Sacro Império Romano, insistiu, bem antes de sua adesão à França, em 1681, que a cidade, conforme sua tradição imperial, tem o direito de recusar qualquer assentamento judaico. Na visão do magistrado, o status de um súdito naturalizado do Rei Francês não pode prevalecer sobre o status de um judeu. O artigo aponta para a crescente discrepância entre as autoridades citadinas e a coroa francesa em suas respectivas políticas em relação aos judeus que queriam comercializar e se instalar na cidade. A despeito das intervenções feitas pela Coroa, os magistrados foram bem sucedidos, até à Revolução Francesa, em sustentar suas políticas de exclusão em relação aos judeus.

Palavras-chave: França do século XVIII, Políticas de exclusão, Asquenazim, Status jurídico.

ABSTRACT

This article examines the status of Jews in eighteenth century Strasbourg. The province of Alsace hosted the largest group of Jewish population in early modern France, but their legal situation was less comfortable than the one of the Sephardim of Bordeaux and Bayonne, who enjoyed privileges granted by the French King. Furthermore, the situation of the Jews in Alsace varied according to the ruling local authority. The magistracy of Strasbourg, an ancient imperial city of the Holy Roman Empire, insisted well after

its attachment to France in 1681 that the city, according to its imperial tradition, had the right to refuse any Jewish settlement. In the Magistracy's view, being a naturalized subject of the French King did not prevail over the status of a person as Jew. The article points to the growing discrepancy between the city authorities and the French crown in their respective policies towards Jews, who wanted to trade and settle in the city. Despite interventions by the Crown, the magistracy succeeded, right until the French Revolution, in sustaining its exclusionist policies towards Jews.

Keywords: Eighteenth century France, Local exclusion policies, Ashkenasim

NOTAS

* Texto atualizado e expandido de um artigo publicado em francês no jornal *Annales de l'Est*. Vol. 57, n. 1, 2007, p. 297-311. As palavras que se encontram em francês e alemão no original serão mantidas dessa forma. No caso de o texto original não conter uma explicação suficientemente elucidativa, serão traduzidas e/ou explicadas em notas.

1 BENBASSA, Esther. *Histoire des Juifs de France*, Paris, Seuil, 1997 [Versão inglesa: *The Jews of France. A History from Antiquity to the Present*, Princeton: Princeton Univ. Press, 1999], p. 73-118. Observemos que o Condado de Venaissin e Avignon fizeram parte dos Estados do Papa. Em Paris, a permanência dos judeus ficará oficialmente proibida até 1789, mas eles podiam se instalar na cidade ou com passaportes procedentes da polícia ou com a posse de cartas de naturalização. Sobre a cultura religiosa das comunidades do norte e do leste da França, ver BERKOVITZ, Jay R. *Rites and Passages: The Beginnings of Modern Jewish Culture in France*, 1650-1860, Philadelphia: Univ. of Pennsylvania Press, 2004. Sobre o entendimento dos judeus pelos escritores e pensadores políticos do século XVIII, ver SCHECHTER, Ronald. *Obstinate Hebrews. Representations of Jews in France, 1715-1815*, Berkeley: Univ. of California Press, 2003.

2 Os judeus de Bordeaux e de Bayonne obtiveram, em 1725, contra o pagamento de 100.000 libras, cartas patentes de Louis XV renovando os privilégios das cartas anteriores, mas reconhecendo-os como Judeus em vez de chamá-los de "Cristãos Novos". Ver CAVIGNAC, Jean. *Les Israélites bordelais de 1780-1850: autour l'émancipation*, Paris: Publisud, 1991.

3 Ver BEHRE MISKIMIN, Patricia. *One King, One Law, Three Faiths. Religion and the Rise of Absolutism in Seventeenth-Century Metz*, Westport/London: Greenwood Press, 2002; BERKOVITZ, Jay R. "Acculturation and integration in eighteenth-century Metz". In: *Jewish History*. Vol. 24, n. 3/4, 2010, p. 271-294; MEYER, Pierre-André. *La Communauté juive de Metz au XVIII^e siècle, histoire et démographie*, Nancy: Presses Univ. de Nancy, 1993.

4 Ver RAPHAËL, Freddy; WEYL, Robert. *Regards nouveaux sur les juifs d'Alsace*. Strasbourg: Éditions des Dernières nouvelles d'Alsace, 1980.

5 DALTROFF, Jean. "La vie économique des juifs d'Alsace à l'époque révolutionnaire". In: *Revue d'Alsace*. Vol. 116, 1989/1990, p. 174. Para pesquisa, ver *idem*. "Les Juifs d'Alsace: Un bilan historiographique", In: *Revue d'Alsace*. Vol. 126, 2000, p. 238-265.

6 Intendente, funcionário da administração real francesa durante o Antigo Regime, diretamente subordinado ao rei. Em Estrasburgo, o intendente, encarregado de administrar a região, se encontrava numa situação de concorrência com outro administrador real, o Pretor real (*préteur royal*),

que presidia o magistrado de Estrasburgo.

7 Os judeus de Metz possuíam um estatuto particular que lhes garantia um regime de autonomia em matéria de justiça civil, de finanças e de polícia. A comunidade tem o direito de outorgar ou recusar o direito de residência. Na Alsácia, os rabinos (na metade do século XVIII existem seis circunscrições rabínicas) tomam a cargo os casos civis entre os Judeus, os contratos de casamento, sucessão e tutela, BENBASSA. *Histoire des juifs*, op. cit., p.101 e 109-110.

8 LIVET, Georges. *L'Intendance d'Alsace sous Louis XIV, 1648-1715*, Strasbourg/Paris: Le Roux, p. 780-781.

9 NEHER, André. "Principes et applications de la politique de Louis XIV à l'égard des juifs d'Alsace". In: *Deux siècles d'Alsace française: 1648 - 1848 - 1789*, Strasbourg/Paris: Leroux, 1948, p. 159.

10 Ver ROOS, Gilbert. *Relations entre le gouvernement royal et les juifs du Nord-Est de la France au XVII^e siècle*, Paris: Honoré Champion, 2000, p. 87-124. Para os senhores, os judeus representavam uma importante fonte de renda. Por exemplo, nos contratos do condado de Hanau-Lichtenberg, eles pagavam um *Schirmgeld* quatro vezes superior ao que davam aos cristãos, HAARSCHER, André-Marc. *Les Juifs du comté de Hanau-Lichtenberg entre le quatorzième siècle et la fin de l'Ancien Régime*, Strasbourg: Société Savante d'Alsace, 1997, p. 35.

11 A população continuou dividida em três grupos: os *Bürger* (aqueles que tinham direitos de cidadania); os chamados *Schirmbürger* (os que usufruíam da proteção da cidade, mas não tinham direitos políticos); e os que eram meramente tolerados como habitantes.

12 VOGLER, Bernard. "Les conséquences de la Capitulation sur la vie politique à Strasbourg". In: *Saisons d'Alsace*. Vol. 75, 1981, p. 8-13.

13 Sobre a reforma em Estrasburgo, ver BRADY, Thomas A. Jr. "Ruling Class, Regime and Reformation at Strasbourg 1520-1555", Leiden: E. J. Brill, 1978.

14 DREYER-ROOS, Suzanne. *La Population strasbourgeoise sous l'Ancien Régime*, Strasbourg: Istra, 1969, p. 117-129.

15 Direito do Antigo Regime, *le droit de bourgeoisie*, direito de cidadania, vinculava o seu titular a uma comuna, numa rede de obrigações e de deveres. O direito de burguesia era obtido após um tempo de permanência na cidade, ou após o pagamento de uma taxa e implicava, na maioria das vezes, a obrigação de possuir um imóvel no local. A condição de burguês implicava alguns privilégios importantes, tais como a isenção de alguns impostos, o direito de entrar com as mercadorias e o direito de participar da vida política da cidade.

16 Além do mais, os direitos de burguesia eram politicamente restritos para os calvinistas, os quais não podiam exercer nenhum ofício no comércio, nem durante o período em que Estrasburgo foi cidade imperial, nem depois disso. Sobre a dificuldade de permanência dos calvinistas, ver MAEDER, Adolf. *Notice historique sur la paroisse réformée de Strasbourg et recueil de pièces probantes*. Paris/Estrasburgo: Treuttel & Würtz, 1885; SONKAJÄRVI, Hanna. *Qu'est-ce qu'un étranger? Frontières et identifications à Strasbourg (1681-1789)*. Strasbourg: Presses Univ. de Strasbourg, 2008. p. 87-95.

17 Cf. LIVET, Georges. "Du fer de lance au bouclier. La capitulation de Strasbourg et ses vicissitudes (1681-1790)". In: *Saisons d'Alsace*. Vol. 75, 1981, 55-72.

18 MENTGEN, Gerd. *Studien zur Geschichte der Juden im mittelalterlichen Elsaß*, Hannover: Hansche Buchhandlung, 1995, p. 125-183.

19 *Ibid.*, p. 169-179.

20 Às vésperas da Revolução, a cidade contava com uma população total

de 48.500 pessoas. DREYER-ROOS. *La Population strasbourgeoise*, op. cit. p. 98 e 108. Em 1570 o imperador Maximilien tinha acordado à cidade de Estrasburgo cartas patentes que proibiam os contratos entre judeus e cristãos. Esta proibição foi repetida nos vários regulamentos publicados pelo Magistrado, culminando com um decreto do conselho de Estado do Rei, em 1757, afirmando, por provisão, o estatuto do Magistrado da cidade de Estrasburgo de 1661 que, com base nas cartas patentes de 1570, proibiam as pessoas sujeitas à jurisdição da cidade de ter negócios com os Judeus: Archives Municipales de Strasbourg [daqui em diante, AMS], AA 2372, sin fol., Ordem do conselho de Estado do Rei que confirma por provisão o Estatuto do Magistrado da cidade de Estrasburgo de 1661 deixando que os Burgueses, os *Schirmbürger* e as pessoas sujeitas à jurisdição da cidade, não tivessem contratos com os Judeus, em 18 de junho de 1757. Retirado dos Registros do Conselho do Rei.

21 A partir de 1482, o Magistrado de Estrasburgo estava composto por membros eleitos por 20 corporações. À frente do Magistrado havia quatro *Stettmeister*, nobres eleitos por dois anos e que exerciam a função, em alternância, um trimestre por ano. Seu papel – o de representar o Magistrado – era, sobretudo honorífico. Antes da posse do *préteur royal* pela Coroa, o verdadeiro poder era exercido pelo *Ammmeister*, que tinha sido eleito por aqueles que exerciam ofícios na cidade.

22 ROOS. *Relations entre le gouvernement*, op. cit., p. 96.

23 HAARSCHER. *Les Juifs du comté de Hanau-Lichtenberg*, op. cit., p. 135.

24 Cf. SCHLUMBOHM, Jürgen. “Gesetze die nicht durchgesetzt werden – ein Strukturmerkmal des frühneuzeitlichen Staates?”. In: *Geschichte und Gesellschaft*, Vol. 23, 1997, p. 647-663.

25 AMS, AA 2373, sin fol., Pedido da “Tribu du Miroir”, de 7 de março de 1763 [em alemão]; Trecho do protocolo da câmara dos XXI, de 12 de setembro de 1763 [em alemão].

26 STREITBERGER, Ingeborg. *Der Königliche Prätor von Strassburg 1685-1789*, Wiesbaden: Steiner, 1961, p. 219. KAPLAN, Debra. *Beyond Expulsion: Jews, Christians, and Reformation Strasbourg*, Stanford: Stanford Univ. Press, 2011, p. 84-88, mostra como a proibição feita aos judeus de comercializar na cidade não tinha nada de autoritária. No século XVI, os representantes dos judeus e o Magistrado chegaram a negociar um acordo que permitia aos comerciantes judeus exercer seu trabalho na cidade, apesar de serem proibidos pelas leis em vigor. Um exame metódico nos arquivos dos cartórios de Estrasburgo representaria um trabalho enorme, mas permitiria também uma análise das redes comerciais locais e intra-regionais dos Judeus presentes em Estrasburgo, na época, como também um estudo sobre seu papel como fornecedores para o exército.

27 Nós consideramos o termo “estrangeiro”, na época do Antigo Regime, não com um sentido fixo e globalmente definível, mas como uma categoria circunstancial. Ver HAHN, Alois. “Die soziale Konstruktion des Fremden”. In: SPONDEL, Walter, M. (org.), *Die Objektivität der Ordnungen und ihre kommunikative Konstruktion*, Frankfurt-am-Main, 1994, p. 140, que considera que “o estrangeiro não é uma qualidade dada como um vínculo objetivo entre duas pessoas ou grupos, mas como uma definição de uma relação”.

28 Os arquivos jurídicos da cidade foram destruídos na guerra de 1870/71. A existência de laços de interação mais positivos entre judeus e cristãos é indicada por HAARSCHER. *Les Juifs du comté de Hanau-Lichtenberg*, op. cit., p. 252, pelo condado de Hanau-Lichtenberg. Assim, o bispo Egon de Fürstenberg, em seu decreto (*Judenordnung*) de 1700, devia expressamente proibir os judeus de convidar os cristãos para assistir a suas festas re-

ligiosas.

29 Bibliothèque Nationale [BN], Paris, Fonds français, nouvelles acquisitions, n°45, Carta do M. de Harley ao M. Doduin, de 9 de abril de 1724.

30 *Ibid.*

31 CONCHON, Anne. *Le Péage en France au XVIIIème siècle. Les privilèges à l'épreuve de la réforme*, Paris: Ministère de l'économie, des finances et de l'industrie, 2002, p. 279-285. Na Alta Alsácia, os judeus estavam isentos do pedágio corporal desde 1674.

32 WEILL, Georges. “Les lettres patentes de 1784 sur les Juifs d'Alsace: tolérance ou despotisme éclairé?”. In: CRAHAY, Roland (org.). *La tolérance civile* (Études sur le XVIII^e siècle 1), Bruxelles: Éditions de l'ULB/Éditions de l'Univ. de Mons 1982, p. 201-213.

33 A função do Pretor Real foi criada em 1685. O Pretor Real tinha como tarefa influenciar as decisões do Magistrado em favor do rei. Ele assistia a todas as sessões convocadas pelo Magistrado e mantinha correspondência direta com o Secretário do Estado e da Guerra. Dessa forma, seu papel, na prática, era duplo: ele representava o Rei na cidade e junto ao Magistrado; mas era também advogado da cidade junto ao Secretário de Estado e da Guerra do qual dependia diretamente. Entretanto, muitas vezes ele tomava o partido do Magistrado e dos interesses da cidade, principalmente quando havia disputas com o Intendente da Alsácia.

34 Les Archives du Ministère des affaires étrangères, Paris, Mémoires et documents, Alsace 55, Cópia da carta de M. Gerard, Pretor real de Estrasburgo ao M. d'Ormesson, controlador geral das finanças, em 23 de setembro de 1783.

35 “Cahier des vœux du Tiers-État de la ville de Strasbourg”. In: STEEGMAN, Robert (org.). *Les Cahiers de doléances de la Basse-Alsace*, Strasbourg: Oberlin, 1990, p. 125-148. O Terceiro Estado pede: “Que os privilégios e estatutos particulares desta cidade no que diz respeito aos judeus sejam confirmados e mantidos, e que em consequência nenhum indivíduo desta nação possa, sob nenhum pretexto, adquirir o direito de habitação ou domicílio legal na cidade, nem possuir propriedade e que de acordo com a oposição formada pelo Magistrado contra a execução nesta cidade das cartas patentes obtidas pelo Sr Cerf Beer, esse judeu e sua família não sendo mais necessários para o serviço de Sua Majestade, seja convidado a se retirar e se abster, no futuro, da habitação precária que o serviço do Rei lhe obtivera”, p. 137.

36 Marx Berr, Baruch Berr, Samuel Seligman Alexandre, Max Alexandre, Mayer Lazare et Wolff Levy.

37 Archives Nationales [AN], Paris, D IV 6, n°95, Carta do Comitê de Cons tituição à Municipalidade de Estrasburgo, em 12 de dezembro de 1790.

38 “Lettre des membres de la famille Cerf-Berr au maire et aux officiers municipaux de la ville de Strasbourg, 23 novembre 1790”. In: REUSS, Rodolphe (org.), *L'Alsace pendant la Révolution française*. T. 2: *Correspondance de François-Étienne Schwendt député à l'Assemblée Nationale, pièces inédites diverses relatives à l'histoire de Strasbourg durant les années 1790-1793 tirées des Archives Municipales et annotées*, Strasbourg: ERCE, 1988 (1^a edição 1894), p. 86. Ver sobre a política ambígua dos jacobinos de Estrasburgo relacionada aos judeus: SCHÖNPFLUG, Daniel. *Der Weg in die Terreur. Radikalisierung und Konflikte im Straßburger Jakobinerclub (1790-1795)*, München: Oldenbourg, 2002, p. 49-56; 240-244.

39 LOEB, Isidore. “Les juifs à Strasbourg depuis 1349 jusqu'à la Révolution”. In: *Annuaire de la Société des Études Juives*. Vol. 2, 1882, p. 149.

40 Sobre Blien, ver DALTROFF, JEAN. “Moyse Blien, ou l'exceptionnelle carrière d'un fournisseur alsacien des armées du roi et préteur d'argent au

- XVIII^o siècle”. In: *Archives Juives*. Vol. 25, 1989, p. 35-40.
- 41 Trata-se da guerra de sucessão da Áustria, 1740-1748.
- 42 De uma maneira semelhante, o Magistrado de Colmar que, em 1698, foi obrigado a admitir um judeu, fornecedor dos exércitos na cidade, tomou cuidado de restringir este direito à única pessoa que o solicitou excluindo todos os outros requerentes potenciais, SZAJKOWSKI, Zosa. “The Jewish Problem in Alsace, Metz, and Lorraine on the Eve of the Revolution of 1789”. In: *Jewish Quarterly Review*. Vol. 44 (1954), p. 214.
- 43 AMS, AA 2372 n^o2, Cópia da carta do Magistrado de Estrasburgo ao Conde d’Argenson, de 27 de maio de 1743.
- 44 Bibliothèque de l’Arsenal, Paris, Ms. 6658, fol. 7-13, Trecho dos registros da câmara dos senhores dos Treze, da cidade de Estrasburgo, do ano de 1744 em 21 de março de 1744.
- 45 DALTROFF, Jean. *Le Prêt d’argent des juifs de Basse-Alsace: d’après les registres de notaires royaux strasbourgeois (1750 - 1791)*, Strasbourg: Société Savante d’Alsace et des Régions de l’Est, p. 88-94.
- 46 Service historique de l’armée de Terre, Vincennes, A¹ 3042, n^o99, Carta do M. de Fiennes ao secretário de Estado da guerra, de 1 de setembro de 1744.
- 47 Archives départementales du Bas-Rhin, Strasbourg, C 335, n^o34, Cópia da carta escrita ao Conde d’Argenson pelo M. de Vanolles, em 12 de setembro de 1744; Cópia da resposta do M. d’Argenson à esta carta, em 24 de setembro de 1744.
- 48 *Ibid.*
- 49 HAARSCHER. *Les Juifs du comté de Hanau-Lichtenberg*, op. cit., p. 160-162 ; 183-187.
- 50 Os agentes tinham contratos que garantiam direitos sobre a nação judaica da Alsácia, RAPHAËL; WEYL. *Regards nouveaux sur les juifs d’Alsace*, op. cit., p. 17-45.
- 51 *Ibid.*, p. 26.
- 52 SAHLINS, Peter. “Fictions of a Catholic France : The Naturalization of Foreigners, 1685-1787”. In: *Representations*. Vol. 47, 1994, p. 85-110.
- 53 No Antigo Regime, o estrangeiro era juridicamente um “aubain”, quer dizer, um indivíduo nascido fora do reino e dos territórios submetidos ao domínio do rei da França, enfrentando incapacidades jurídicas das quais a mais importante era a incapacidade de sucessão. O francês se definia em relação ao reino e ao rei. O “naturel français” devia ser “régnicole”, o que quer dizer que ele devia ter nascido e continuar vivendo no reino e reconhecendo a soberania do rei. Mas, na prática social, o estrangeiro foi confundido com o nômade, o ambulante. O indivíduo se definia então, primeiramente, pelo seu pertencimento a um “país” mais do que pelos seus vínculos com uma “Pátria-França”. Ficar sujeito ao *droit d’aubaine* sendo estrangeiro ao reino não era o critério dominante de exclusão; ver DUBOST, Jean-François. “Étrangers en France”. In: BÉLY, Lucien (ed.). *Dictionnaire de l’Ancien Régime, Royaume de France, XVI^e-XVIII^e siècle*. PAF Paris: PUF, 1996, p. 518-22; SAHLINS, Peter. *Unnaturally French: foreign citizens in the Old Regime and after*, New York: Cornell Univ. Press, 2004; CERUTTI, Simona. *Étrangers. Étude d’une condition d’incertitude dans une société d’Ancien Régime*. Montrouge: Bayard, 2012.
- 54 SAHLINS. *Unnaturally French*, op. cit., p. 96-98
- 55 *Ibid.*, p. 102.
- 56 Cerf Berr, Neftali Ben Dov Berr (1730-1793), era natural de Medelsheim, do ducado de Deux-Ponts, que estava sob o domínio francês desde 1682 e pertencia ao príncipe de Hesse-Darmstadt, herdeiro de Deux-Ponts e das terras de Nassau. Em torno de 1756, Cerf Berr já tinha se instalado na cidadezinha de Bischheim, na Alsácia, que fazia parte de uma importante comunidade judaica e pertencia aos Boecklin de Boecklinsau, membros da Nobreza Imediata da Baixa-Alsácia. Cerf Berr parecia já ser conhecido como provedor do exército em 1750, quando ele trabalhava ainda para seu pai. Sua própria sociedade, fundada em torno de 1771, tomou grandes dimensões empregando pelo menos 70 pessoas e operando na Alsácia, na Lorena, nos Trois-Évêchés, na Franche-Comté, numa parte do Palatinat e no Pays de Bade com sucursais em 22 localidades. Com seus genros, Cerf Berr criou um banco que tinha entre seus clientes numerosas famílias nobres, assim como oficiais da cavalaria e príncipes do Império. Em 1763, foi atribuído a Cerf Berr o pedágio corporal dos judeus em Estrasburgo. Seu papel na emancipação dos judeus da Alsácia é considerado muito importante. Por sua iniciativa foram redigidas petições que culminaram com a abolição dos pedágios corporais na Alsácia em 1784, do qual a cidade de Estrasburgo recusou a aplicação, e as cartas patentes do rei cujo conteúdo foi, aliás, uma grande decepção para os judeus. Cerf Berr financiou a redação de um livro sobre os judeus da França, redigido por Christian Wilhelm von Dohm, *Über die bürgerliche Verbesserung der Juden*, e publicado em Berlim, em 1781 e participou de um debate que apoiava a emancipação dos judeus da Alsácia, em 27 de setembro de 1791. Cerf Berr morreu em Estrasburgo, depois de ser encarcerado em 1791 e foi enterrado em Rosenwiller. Ver: O’LEARY, Margaret R. *Forging Freedom : The Life of Cerf Berr of Medelsheim*, Bloomington (IN): Universe 2012.
- 57 *Dénombrement général des Juifs, Qui sont tolérés en la Province d’Alsace, en exécution des Lettres-Patentes de Sa Majesté, en forme de Règlement, du 10 juillet 1784*, reedição fac-simile, Estrasburgo: Fischer, 1975 (1^{re} éd. Colmar: Jean Henri Decker 1785), p. 319-320.
- 58 AMS, AA 2380, sin fol., Cópia da carta do duque de Choiseul ao Magistrado da cidade de Estrasburgo, em 24 de dezembro de 1767; Carta de Cerf Berr ao duque de Choiseul, s.d.
- 59 AMS, AA 2380, sin fol., Resposta do Magistrado ao duque de Choiseul. Em anexo a carta de M. de Gayot sobre o mesmo assunto. Enviada em 10 de janeiro de 1768.
- 60 *Ibid.*
- 61 AMS, AA 2380, sin fol., Carta do Duque de Choiseul ao Magistrado, de 22 de janeiro de 1768; Resposta do Magistrado ao Duque de Choiseul, expedida em 29 de fevereiro de 1768.
- 62 AMS, AA 2380, sin fol., Marquês de Monteynard ao Pretor real Barão d’Autigny, em 5 de novembro de 1771; Marechal de Contades ao Magistrado, em 14 de novembro de 1771; Trecho dos registros dos Senhores dos Treze, do ano de 1768, de 5 de maio de 1768.
- 63 SAHLINS. *Fictions of a Catholic France*, op. cit., p. 101.
- 64 Bibliothèque Nationale (Richelieu), Paris, Ms. Joly de Fleury 2494, fol. 40, Cartas patentes dando permissão a Cerf Berr para adquirir e possuir bens no reino, registradas em 10 de março de 1775.
- 65 Entre outras, GLASER, Alfred. *Geschichte der Juden in Strassburg*, Strasbourg: Riedel, 1894, p. 43; LOEB. *Les juifs à Strasbourg*, op. cit., p. 154-159; RAPHAËL; WEYL. *Regards nouveaux sur les juifs d’Alsace*, op. cit., p. 36.
- 66 AMS, AA 2380, sin fol., Cópia da carta do Conde de Saint-Germain ao Pretor real da cidade de Estrasburgo, em 2 de abril de 1776.
- 67 AMS, AA 2380, sin fol., Cópia da carta do Pretor real de Estrasburgo ao Senhor Saint Germain, em 13 de abril de 1776
- 68 AMS, AA 2381, sin fol., Relato protestando contra a admissão dos judeus na cidade de Estrasburgo, março de 1775.
- 69 AMS, AA 2380, sin fol., Cópia da carta do Pretor real de Estrasburgo

ao Senhor Saint Germain, em 13 de abril de 1776. Ver DALTROFF, Le Prêt d'argent des juifs de Basse-Alsace, *op. cit.*, que, baseado no exame dos fundos cartoriais reais, estabelece que o papel dos judeus na prática da usura foi bastante minoritário em relação aos cidadãos cristãos de Estrasburgo.

70 Os documentos relativos a esse conflito se encontram em AN, O¹ 598, n^o 113-167 e no AN, K 1142, n^o 46-75 bis.

71 O cavaleiro Charles-Joseph de Latouche, tenente geral dos exércitos do rei, morador de Estrasburgo, adquiriu a casa e assinou, no mesmo dia, um documento pelo qual ele declarou que essa aquisição era feita por ele em nome de Cerf Berr, AN, K 1142 n^o 46, Reprodução de 20 documentos relativos ao estatuto dos Judeus na Alsácia de 1322 a 1783: peça n^o XIX: Retirado do contrato de aquisição do Hotel de Ribeaupierre pelo Cavaleiro de Latouche, em 16 de janeiro de 1771.

72 AMS, AA 2528, sin fol., Estados indicativos das pessoas que, por tet rem se tornado nobres, adquiriram bens ou se casaram com pessoas de posses, não pagaram taxas e impostos, 1781. Foi explicitamente dito neste documento que o Magistrado não quis taxar Cerf Berr com o imposto real “porque não quiseram lhe dar o título de cidadão da cidade e que ele só estava nela por ordem expressa do rei”.

73 SZAJKOWSKI. *The Jewish Problem in Alsace, Metz, and Lorraine, op. cit.*, p. 216.

74 WOLF, Karl. “Der Kampf der katholischen Handwerker um Bürger- und Meisterrecht in Frankfurt a.M. gegen Ende des 18. Jahrhunderts”. In: *Historisches Jahrbuch*. Vol. 54, 1934, p. 239-253.

75 Citado de acordo com NEHER-BERNHEIM, Renée. “Cerf Berr de Menr delsheim et sa famille”. In: *Saisons d'Alsace*. Vol. 55/56, 1974, p. 51-52.

76 *Ibid.*, p. 51-52.

77 AMS, AA 2381, sin fol., Relato de Cerf Berr ao Marechal de Contades, s.d. [1777?].

78 SAHLINS. *Unnaturally French, op. cit.*; WELLS, Charlotte C. *Law and Citizenship in Early Modern France*, Baltimore/London: Johns Hopkins Univ. Press, 1995.

SAHLINS, Peter. “Fictions of a Catholic France : The Naturalization of Foreigners, 1685-1787”. In: *Representations*. Vol. 47, 1994.

SCHECHTER, Ronald. *Obstinate Hebrews. Representations of Jews in France, 1715-1815*, Berkeley: Univ. of California Press, 2003.

SONKAJÄRVI, Hanna. *Qu'est-ce qu'un étranger? Frontières et identifications à Strasbourg (1681-1789)*. Strasbourg: Presses Univ. de Strasbourg, 2008.

VOGLER, Bernard. “Les conséquences de la Capitulation sur la vie politique à Strasbourg”. In: *Saisons d'Alsace*. Vol. 75, 1981.

WEILL, Georges. “Les lettres patentes de 1784 sur les Juifs d'Alsace: tolérance ou despotisme éclairé?”. In: CRAHAY, Roland (org.). *La tolérance civile (Études sur le XVIIIe siècle 1)*, Bruxelles: Éditions de l'ULB/Éditions de l'Univ. de Mons 1982.

RECEBIDO EM 06/09/2012

APROVADO EM 18/10/2013

BIBLIOGRAFIA

BENBASSA, Esther. *Histoire des Juifs de France*, Paris, Seuil, 1997.

BEHRE MISKIMIN, Patricia. *One King, One Law, Three Faiths. Religion and the Rise of Absolutism in Seventeenth-Century Metz*, Westport/London: Greenwood Press, 2002;

BERKOVITZ, Jay. *Rites and Passages: The Beginnings of Modern Jewish Culture in France, 1650-1860*, Philadelphia: Univ. of Pennsylvania Press, 2004.

BRADY, Thomas A. Jr. *Ruling Class, Regime and Reformation at Strasbourg 1520-1555*, Leiden: E. J. Brill, 1978.

CERUTTI, S. *Étrangers. Étude d'une condition d'incertitude dans une société d'Ancien Régime*. Montrouge: Bayard, 2012.

CONCHON, Anne. *Le Péage en France au XVIIIème siècle. Les privilèges à l'épreuve de la réforme*, Paris: Ministère de l'économie, des finances et de l'industrie, 2002.

DALTROFF, Jean. *Le Prêt d'argent des juifs de Basse-Alsace: d'après les registres de notaires royaux strasbourgeois (1750 - 1791)*, Strasbourg: Société Savante d'Alsace et des Régions de l'Est.

LIVET, Georges. *L'Intendance d'Alsace sous Louis XIV, 1648-1715*, Strasbourg/Paris: Le Roux.

LOEB, Isidore. “Les juifs à Strasbourg depuis 1349 jusqu'à la Révolution”. In: *Annuaire de la Société des Études Juives*. Vol. 2, 1882.

Uma história do Memorial ao Gueto de Varsóvia de Nathan Rapoport

POR LEONEL CARACIKI

Em 1º de setembro de 1939, as tropas alemãs invadiram a Polônia por três fronts, tomando controle da parte ocidental do país em pouco mais de um mês, após a derrota e desmobilização do exército polonês. Subjacente aos movimentos das tropas da Wehrmacht¹, os Einsatzgruppen² levavam a seguinte ordem de Heydrich, chefe da Polícia das forças de ocupação do Reich:

Instruções de Heydrich sobre políticas e operações relativas aos judeus nos territórios ocupados, 21 de setembro, 1939

*Por enquanto, o primeiro pré-requisito para o objetivo final é a concentração dos judeus que vêm do campo nas cidades maiores. Isso deve ser feito rapidamente. [...]*³

A comunidade judaica de Varsóvia perfazia cerca de 30% dos habitantes da capital polonesa, cerca de 350.000 pessoas⁴. Logo após o fim da invasão, as forças de ocupação alemãs ordenaram Ludwig Fischer como governador do distrito de Varsóvia, capital da zona administrativa do Governo Geral. A legislação antijudaica é promulgada logo após, em novembro de 1939, ao obrigar os judeus a serem identificados pelo uso de uma braçadeira branca com uma Estrela-de-David⁵. Entre a ocupação e o decreto que erigia o gueto, criou-se um Judenrat (Conselho de notáveis judeus criado pelas autoridades alemãs) com Adam Czerniakow, um engenheiro judeu da classe média da cidade, no papel de chefe⁶.

O decreto oficial para o estabelecimento de um gueto judaico em Varsóvia viria no dia 2 de outubro de 1940, concebido no que originalmente era uma região habitada por judeus pobres. Em pouco tempo, os 50.000 judeus que ali estavam foram somados aos 500.000 deportados da própria cidade e de shtetelach próximos⁷. Durante dois anos, fome e doenças minaram progressivamente a possibilidade de sobrevivência no Gueto, até que as autoridades alemãs decidiram pela sua liquidação progressiva, dentro do plano maior da Solução Final.

Foi decidido que esses judeus seriam enviados para Treblinka, onde de 22 de julho até 12 de setembro de 1942, algo entre 254.000 e 310.322 habitantes do gueto foram assassinados⁸.

É dito que em meados de março de 1942, Ithzak Zuckerman, representante do movimento sionista HeHalutz, tomando a voz dos diversos movimentos da esquerda sionista, propôs aos membros do Bund uma frente comum de defesa no gueto. Inicialmente, os bundistas rejeitaram o chamado por se alinharem ao Partido Socialista Polonês e não partilharem da visão de mundo que lhes era apresentada por Zuckerman. Acreditavam que sua revolta deveria estar ligada a uma futura sublevação das forças da esquerda europeia para subverter a ordem capitalista. Todavia, sete meses depois tiveram que lutar lado a lado com os sionistas em meio às deportações⁹.

Na última das levas de expulsões, uma frágil aliança foi formada entre os grupos políticos do gueto, de todas as posições políticas. James E. Young cita um manifesto do jornal Der Oifbroi (O Fermento, em ídiche) datado do dia 7 de junho de 1942:

as massas judaicas ainda não se livraram de sua descon-fiança de sua capacidade de luta e desistiram de uma salvação que venha de fora...dentro das limitadas possibilidades dos guetos nós devemos preparar o chão para um feito judaico revolucionário. Das dores e sofrimentos judaicos devemos retirar a força que juntamente com as forças revolucionárias da Europa e com o apoio do Exército Vermelho, se levantarão contra a escravidão imposta pelos nazistas¹⁰.

Cita Young, segundo os escritos de Ber Mark¹¹, que o Bloco Antifacista do Gueto de Varsóvia, que dá origem à ZOB (Żydowska Organizacja Bojowa, Organização Judaica de Combate) era composto pelos grupos: Hashomer Hatzair e Po'alei Zion, da esquerda sionista, assim como os militantes do Dror, HeHalutz e o Partido dos Trabalhadores Poloneses, também de tendências socialistas.

Em outras obras, nos é dito que membros do Bund, partido de esquerda não sionista, assim como jovens do movimento Akiva e do Yiddisher Militerisher Farband (majoritariamente oriundos do Betar, sionista de direita) lutaram no levante – o apagamento destes será discutido adiante¹².

Young propõe que a imagem cristalizada como memória do Levante do Gueto é resultado da diversidade

política dos movimentos que se alinharam para se defender da deportação. Ao unir sionistas de direita, que traziam em seu movimento a intenção de salvar judeus para sua imigração para a Palestina, com outros judeus socialistas ou sionistas de esquerda; não por conformidade ideológica, mas por necessidade, criou-se uma uniformidade de um movimento sionista, socialista, fortemente judaico e ao mesmo tempo, militante e proletário¹³. Acredito que ainda que um apontamento válido, não se deve desconsiderar uma representação majoritária da esquerda no movimento como o fator principal da construção da imagem de um levante de esquerda.

Durante a retomada da liquidação do gueto, em janeiro de 1943, os homens da Yiddisher Militerisher Farband (também vista com o acrônimo ZZW, Żydowski Związek Wojskowy, União Militar Judaica¹⁴) e do Żydowska Organizacja Bojowa, investiram contra a tropa de SS e policiais lituanos que foram designados para deportar os 60.000 judeus que restavam¹⁵. Até abril de 1943, os grupos dominaram o gueto e expurgaram os que consideravam traidores e colaboradores. No dia 29 desse mesmo mês, a ZZW perdeu seus quadros de liderança ao atacar uma patrulha alemã¹⁶.

Em uma última investida, no dia 19 de abril de 1943, os insurgentes voltaram a atacar de forma sistemática as tropas nazistas que pretendiam liquidar de forma completa o gueto, conforme expressa o Brigadeführer SS e Major General¹⁷ da Polícia de Varsóvia Jurgen Troop:

A resistência que os judeus e bandidos exerceram só pode ser suprimida pelas ações enérgicas de nossas tropas durante dia e noite. O Reichsführer da SS ordenou, por esta razão, em 23 de abril de 1943, a limpeza do gueto com tamanha violência e com uma tenacidade impiedosa. Eu, por tal razão, decidi destruir e queimar o gueto por inteiro, sem considerar as fábricas de armamentos¹⁸.

As escaramuças se prolongaram até o dia 8 de maio de 1943, quando o bunker de Mordechai Anielewicz foi cercado pelas tropas do General Troop¹⁹.

Diversas das lideranças cometeram suicídio por ingestão de cianeto, e os combatentes restantes fugiram pelos esgotos e se juntaram ao Armia Krajowa, o exército de liberação polonês²⁰.

A ação dos judeus no gueto não esperava derrotar os nazistas, como não o fez, e seus líderes não sobreviveram. Por outro lado, foi a maior ação armada de insurgência contra a ocupação nazista vista na Europa, mas ainda assim seus resultados militares foram modestos. Dificilmente se acreditava que os insurgentes derrotariam os tropas de Hitler.

Judeu, socialista e sionista – Curta história de Nathan Rapoport²¹

Nascido em Varsóvia no ano de 1911 no seio de uma família empobrecida de trabalhadores urbanos,

Rapoport entrou no mundo da arte não por escolha, mas por necessidade financeira. Aos 14 anos, se inscreve em um curso de gravuras na escola municipal de arte, após trabalhar como aprendiz de restaurador em obras públicas. Por não encontrar vagas em desenho, ingressa no curso de escultura.

Realiza trabalhos para ricas famílias locais, o que lhe possibilita o ingresso na Academia de Arte de Varsóvia e, uma vez nela, conquista diversos prêmios e bolsas pelos trabalhos de arquitetura e escultura e em metais. Acaba por viajar e frequentar, a estudo, a Academia de Belas Artes em Paris e outros centros de estudo na Itália. Acreditava na função política da arte, optando por uma arte realista, semelhante ao estilo oficial soviético.

Pouco antes da guerra, volta para Varsóvia e sobrevive à invasão nazista por cruzar a fronteira com a Rússia. Junta-se a um coletivo de arte em Białystok e seu portfólio impressiona os membros do Comitê de Arte da cidade, que prontamente o manda para Minsk com a missão de trabalhar em uma estátua de Stálin, que nunca será finalizada por questões políticas. Cai nas graças de um comissário do Partido de nome Kulagin, que encomenda diversos projetos, interrompidos quando o Exército alemão invade a URSS. Durante a evacuação de Minsk, Rapoport é recrutado como um trabalhador braçal em um campo de trabalho do Exército Vermelho para o esforço de guerra.

Depois de meses no campo, consegue contatar Kulagin, que o tira do campo e lhe dá a função de escultor oficial do Estado, agora para trabalhar em bustos de figuras da Guerra Patriótica, como os soviéticos chamavam a Segunda Guerra. Rapoport, por sua vez, tinha como percepção que “o objeto da obra não são os generais e soldados que representam, mas o próprio heroísmo, apenas instrumentalizado em rostos comuns”.

Em algum momento não preciso de 1943, recebe a notícia do Levante do Gueto através do historiador Ber Mark, que soube do Levante por meio do Comitê Judaico Antifascista da URSS. Percebe um acontecimento revolucionário como judeu e socialista. No léxico anterior, do socialista como herói e do judeu como vítima, agora as duas imagens se borram, com uma camada a mais oriunda do ativismo sionista.

Sua primeira maquete é rejeitada pelo Comitê de Arte por ser “muito estreita em concepção, muito nacionalista”, ou seja, muito judaica. Até seu retorno para Varsóvia em 1946, continua trabalhando na maquete do projeto. Ao voltar para sua cidade natal, Varsóvia, submete o projeto ao Comitê Judaico da cidade, que depois de diversas deliberações (Rapoport exigiu que o monumento ficasse no lugar do bunker de Anielewicz, onde já havia um memorial. O impasse foi resolvido ao posicionarem o monumento um pouco adiante), decide aprovar o monumento desde que fosse completado no aniversário de cinco anos do Levante, 19 de abril de 1948. A razão da pressa é que os membros do comitê estavam inseguros com o clima político do

pós-guerra e não sabiam se teriam autonomia para garantir a construção do monumento após tal data.

O Levante do Gueto no monumento para Rapoport

“Poderia eu ter feito um buraco em uma pedra e dito: “Voi-là!, eis o heroísmo dos judeus?”

Nathan Rapoport



O monumento em 19 de abril de 1948, ainda com as pilhas de entulho do gueto em volta²²

O Monumento ao Gueto de Varsóvia de Nathan Rapoport é talvez o monumento sobre o Holocausto mais proeminente e mais lembrado. Desde seu uso como cartão postal em Israel, passando pelo momento em que o chanceler socialdemocrata alemão Willy Brandt ajoelhou-se em frente à imagem dos insurgentes em 1970 ou quando o Chefe do Estado Maior israelense, Gabi Ashkenazi, ali discursou para os soldados das FDI (Forças de Defesa de Israel), o monumento serviu como pano de fundo para diversas experiências que nem sempre partilhavam da mesma narrativa, mesmo que partindo do mesmo monumento^{23,24}.

De fato, o monumento em si vem imbricado de caráter ideológico e constrói sua identidade através do uso pela comunidade que está ao seu redor. Como diria Giulio Carlo Argan: “monumento é o edifício expressivo e representativo de valores históricos e ideológicos de alto teor moral para a comunidade – em outras palavras, é o edifício que pode adquirir valor de símbolo²⁵.”

O uso ideológico da construção e da destruição de monumentos é algo que ainda se manifesta em sociedades modernas. Por exemplo, na queda de Saddam Hussein, as redes de televisão transmitiam por diversas vezes a derrubada de estátuas do ditador ou a repetição de imagens de destruição das figuras de Stálin para marcar o fim da URSS.

De fato, o sentido clássico do monumento é a preservação da experiência para as gerações futuras, não por formas neutras, mas pela emoção passada pela mão

do artista. A questão da memória no monumento pretende evocar certo passado específico, rememorar o evento e cunhar pertencimento:

“Não apenas ele a trabalha e a mobiliza pela mediação da afetividade, de forma que lembre o passado fazendo-o vibrar como se fosse presente. Mas esse passado invocado, convocado, de certa forma encantado, não é um passado qualquer: ele é localizado e selecionado para fins vitais, na medida em que pode, de forma direta, contribuir para manter e preservar a identidade de uma comunidade étnica ou religiosa, nacional, tribal ou familiar²⁶.”

Rapoport idealizou um monumento que se apropriava de uma estética banalizada e de arquétipos culturais/artísticos amplos, que eram²⁷: o realismo soviético, que estetiza o proletário de maneira mítico-clássica, povoava o Leste Europeu em milhares de memoriais e monumentos que celebravam a vitória do Exército Vermelho, e a figura do eterno exílio dos judeus, um topos da história judaica, que acharia seu fim meses depois da revelação do monumento, com a fundação do Estado de Israel, em maio de 1948.

A peça retangular, de granito negro, impressiona. Inaugurada ainda entre os entulhos de demolição do Gueto²⁸, é cheia de simbolismos que evocam uma narrativa peculiar da resistência judaica.

Ao chegar ao local, um relevo mostra figuras cabisbaixas, envoltas em panos – algumas levantam as mãos para o alto ou escondem o rosto – andando em fila, de maneira amorfa, se misturando uns aos outros. No meio, uma figura barbada segura os rolos da Torá com uma mão e aponta para frente com a outra, indicando o caminho ou talvez tentando alcançar Deus. Ao fundo, dois ou três soldados nazistas podem ser identificados pelas baionetas e capacetes, mas não se veem seus rostos. A figura toda remete ao famoso detalhe do Arco de Tito, que mostra o Saque de Jerusalém na destruição do Segundo Templo. No chão, está inscrito em iídiche, hebraico e polonês: “Para o Povo Judeu – Seus heróis e seus mártires”.

Em oposição a este relevo, uma outra face. Nas pontas, duas estátuas de leões com menorot (o candelabro judaico) evocam o símbolo da Casa de Judá – um período de autonomia política judaica – e de certa forma, a resistência dos macabeus contra os selêucidas na época do Templo²⁹.

No centro, um painel se ergue com figuras apolíneas e heroicas, com Mordechai Anielewicz no centro, perfilado e firme. Esta figura aparece maior que as outras, coberto com um pano que se assemelha a uma capa. Um dos braços, dobrado sobre a barriga, dá ares majestáticos à figura. Em sua mão direita, uma granada soviética.

A seus pés, um corpo caído. À sua esquerda, abaixo da cintura, um homem velho olha para cima enquanto pega uma pedra do chão. A personagem, representada de

lado, se coloca em uma pose em que músculos escapam da tosca túnica que veste, assim como a que se encontra acima, um jovem com uma adaga. Acima da cabeça de Anielewicz, uma mulher e um bebê levantam os braços, não denotando rendição, mas parecem se proteger de algo. Do lado direito, um jovem carrega um fuzil e um pente de balas pendurado no corpo. As figuras tem traços duros e evocam claramente uma batalha. As figuras não tem músculos definidos como as antigas figuras das estátuas da Antiguidade Clássica, o olhar atento inclusive mostra uma fragilidade das mesmas, rapidamente sobrepujada pelo ângulo do heroísmo.

A oposição dos relevos é clara. De um lado, o momento-eterno da história judaica, o exílio. As figuras despotencializadas são levadas passivamente pelos nazistas do segundo plano, repetindo as diversas dispersões da narrativa “lacrimo-

Alguns pontos despertam maior interesse pelo valor simbólico. Por exemplo, a localização do monumento dentro do espaço que foi o gueto. O local traz o elo do monumento com o passado que deseja representar como um fragmento desse mesmo passado³². Nesses termos, ligado ao espaço físico do gueto desde a ideia de sua concepção, a estrutura deseja “ser” o Levante.

Outro símbolo que Rapoport pretendia ativar no monumento era o Muro das Lamentações, uma parte do muro exterior do Segundo Templo de Jerusalém. Nas maquetes originais as pedras que compõem a obra não eram lapidadas, dando uma dimensão de sacralidade ao projeto ao se assemelhar com um símbolo da autonomia judaica, sendo ainda mais pungente quando em conjunto com as menorot que ficam em sua base³³.



Memorial reproduzido no Yad Vashem³⁵

sa” dos judeus. Diametralmente oposto na estrutura de granito negro, o herói, o judeu como redentor, empunhando armas em meio aos símbolos de uma época (a do Levante do Gueto) rememorada como gloriosa para o povo judeu³⁰.

A obra de Rapoport serve como imagem perfeita da ideologia sionista, ao colocar o combatente do gueto como herói, ao contrário da massa indistinta que segue as baionetas nazistas. A imagem de Mordechai Anielewicz foi modelada à semelhança de um jovem kibbutznik que morava em Paris. Tomado como preâmbulo do modelo de novo judeu, o orgulhoso combatente do gueto entra como mártir e não como vítima, em um “massacre sem mortos”³¹, já que a dimensão do herói eclipsa a vítima passiva – no caso da escultura, literalmente, pois o quadro dos heróis é muito maior que o dos deportados.

Conclusões

Pouco após a conclusão do monumento, a representação hegemônica da classe política comunista gradativamente passou a substituir a participação dos sionistas no Levante pelo papel maior dos comunistas na retomada de Varsóvia. O líder do Comitê Central dos Judeus Poloneses da cidade, Adolf Berman, é acusado de tentar transformar o espaço do gueto em um local de comemoração exclusivamente judaico e é afastado de seu cargo. Ao longo dos anos 1950 a vida judaica no Leste Europeu se via cada vez mais ameaçada pela ressurgência de libelos antisemitas. Sob o pretexto de luta contra os “inimigos cosmopolitas”, era comum que lideranças judaicas fossem presas sem motivo aparente³⁴.

Com a aproximação da URSS e seus países-satélites com o mundo árabe, políticos israelenses se tornaram

cada vez mais preocupados com o futuro do que sobrou da vida judaica na Europa. O medo de eclosão de reações antijudaicas em massa e da subsequente destruição do patrimônio material judaico do Leste Europeu motivou que no início dos anos 1960, o Yad Vashem encomendasse uma cópia do Memorial do Gueto para Rapoport.

Modificado, sua versão no Museu do Holocausto foi feita de forma que os dois relevos não mais são opostos, mas sim colocados no mesmo plano. O seio desnudo de uma das mulheres representadas na obra foi coberto, sem dúvidas uma concessão aos religiosos de Jerusalém. Agora, a impressão que se tem é que o caminho é um só – da opressão do exílio ao heroísmo do mártir – e o fato de a obra estar agora no Museu do Holocausto reforça que a salvação seria dada somente no Estado de Israel.

A ressignificação do monumento de Rapoport até hoje perdura. Da primeira vez que o vi, ainda em 2010, estava cercado de tapumes para uma obra que diziam que já durava anos. Em 2013 descobri que ali se instalou o Museu da História dos Judeus na Polônia. O impacto da obra aos combatentes do gueto certamente foi diminuído. A arte inspirada na visão do realismo soviético agora contrasta fortemente com a longa fachada de vidro do museu. Ainda assim, a simbiose espacial da obra com o museu apresenta um caráter ainda mais proeminente de *pièce de*

resistance da longa e complexa experiência histórica dos judeus na Polônia.

RESUMO

O presente artigo procura apresentar a concepção do “Memorial ao Levante do Gueto de Varsóvia” de Nathan Rapoport em perspectiva histórica. A ideia é ler através do ícone memorial as tensões da identidade judaica entre diáspora e Israel e suas políticas de representação da resistência judaica no Levante do Gueto de Varsóvia.

Palavras-chave: Holocausto, Gueto de Varsóvia, Nathan Rapoport

ABSTRACT

The present article intend to present the conception of the Nathan Rapoport’s “Warsaw Ghetto Memorial” in a historical perspective. The main idea is to read the tensions between Israel and the diaspora through the politics of representation of the Warsaw Ghetto Uprising.

Keyword: Holocaust, Warsaw Ghetto, Nathan Rapoport



Foto do memorial nos dias de hoje³⁶

NOTAS

1 Forças Armadas alemãs de 1935 até 1945.

2 “Força-tarefa”, grupos especiais da SS, força paramilitar nazista, que faziam o papel de esquadrões da morte.

3 Instructions by Heydrich on policy and operations concerning jews in the occupied territories, September 21, 1939:

(...)For the time being, the first prerequisite for the final aim is the con-

centration of the Jews from the countryside into the larger cities. This is to be carried out speedily. (...)” - Instructions by Heydrich on policy and operations concerning jews in the occupied territories, September 21, 1939 Im: ARAD, Yitzhak; GUTMAN, Israel e MARGALIT, Abraham (org). Documents on the Holocaust. Nebraska, University of Nebraska Press, 1999. P.173

- 4 Artigo “Warsaw” em <http://www.ushmm.org/wlc/en/article.php?ModuleId=10005069>. Acessado em 15/12/2010.
- 5 Enciclopédia de la Shoá. Yad Vashem, Jerusalém, 2000.
6 idem
- 7 YOUNG, James E. *The Texture of Memory*. Toronto: Yale Press Editor, 1993. p. 160.
- 8 A discrepância entre os números se dá entre a seção do livro “The Texture of Memory” que trata brevemente do Levante do Gueto e o material do Yad Vashem referente ao campo de Treblinka. Cf. “Treblinka”, disponível em: http://www1.yadvashem.org/odot_pdf/Microsoft%20Word%20-%205886.pdf e YOUNG, James E. idem.
- 9 FRIEDLANDER, Saul. *The Years of Extermination 1939 – 1945*. New York: Harper Collins. pp 390 – 391.
- 10 AINSZTEIN, Reuben. *The Warsaw Ghetto Revolt*. New York, 1979, apud, YOUNG, James E. op cit.
- 11 Historiador judeu soviético, escreve o livro “Levante no Gueto de Varsóvia”. O autor James E. Young cita a visão de Mark como grande influência na percepção do Levante como um evento heróico.
- 12 ZERTAL, Idith. *Israel Holocaust and Politics of Nationhood*. Cambridge: Cambridge University Press. p. 39 e Os Betaristas aparecem na obra de Ber Mark, ainda que o sucesso da revolta, de acordo com seus escritos, seja dos socialistas.
- 13 YOUNG, James E. *The Texture of Memory*. Yale Press Editor, 1993. p. 162.
- 14 “ZZW” In: Enciclopédia de la Shoá. Jerusalém, Yad Vashem, 2000. p. 521.
15 idem
- 16 ARENS, Moshe. *The Changing Face of Memory: Who Defended the Warsaw Ghetto?*.
Originalmente veiculado no jornal *The Jerusalem Post* e aqui reproduzido por: http://www.freeman.org/m_online/may03/arens.htm
- 17 General de Brigada ou de Divisão.
- 18 “*The resistance put up by the Jews and bandits could only be suppressed by energetic actions of our troops day and night. The Reichsführer SS ordered, therefore, on 23 April 1943, the cleaning out of the ghetto with utter ruthlessness and merciless tenacity. I, therefore, decided to destroy and burn down the entire ghetto without regard to the armament factories*”. Extraído do Relatório Troop sobre a supressão de atividades no Gueto. Disponível em: <http://www.holocaust-history.org/works/imt/02/htm/t126.htm> e em ARAD, GUTMAN e MARGALOT (org). *Documents on the Holocaust*. Nebraska, University of Nebraska Press, 2001. p. 173
- 19 Verbete “LEVANTAMIENTO DEL GUETO DE VARSÓVIA” In: Enciclopédia de la Shoá. Yad Vashem, Jerusalém, 2000. p. 320.
20 idem
- 21 A falta de informações sobre a vida do escultor tornou necessário confiar apenas na obra de James E. Young, na qual ele escreve a partir de suas entrevistas com Rapoport. Nas palavras do autor: “Much of the following material and all of Rapoport’s words are culled from three days of interviews with him taped by the autor on 15 and 22 Feb. and 1 March 1986. I have relied on Rapoport recollections, not to privilege their accuracy so much as to make the sculptor own memory and understanding of events part of the memorial work.”
- 22 YOUNG, James E. *The Biography of a Memorial Icon: Nathan Rapoport’s Warsaw Ghetto Monument*. In: *Representations*, No. 26, Special Issue: *Memory and Counter-Memory* (Spring, 1989), pp. 69-106.
- 23 “Kniefall von Warchau (Genuflexão de Varsóvia)” em YOUNG, James E. *The Texture of Memory*. Yale Press Editor, 1993. p. 180 e o uso como cartão postal em YOUNG, James E. *Writing and Rewriting the Holocaust – Narrative and the Consequences of Interpretation*. Indiana, University of Indiana Press. p.180.
- 24 Disponível em: <http://www.haaretz.com/news/idf-chief-in-warsaw-israel-its-army-are-answer-to-holocaust-1.244875>. Acessado no dia 15/12/2010.
- 25 ARGAN, Giulio Carlo. *Clássico Anticlássico*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p. 64.
- 26 CHOAY, Françoise. *A Alegoria do Patrimônio*. São Paulo: Estação Liberdade/ Unesp, 2001. p. 18
- 27 YOUNG, James E. op. cit. p. 155.
- 28 YOUNG, James E. *The Biography of a Memorial Icon: Nathan Rapoport’s Warsaw Ghetto Monument*. In: *Representations*, No. 26, Special Issue: *Memory and Counter-Memory* (Spring, 1989), pp. 69-106.
29 idem
- 30 Cf. YERUSHALMI, Josef Haim. *Zakhor – História Judaica e Memória Judaica*. Rio de Janeiro: Imago, 1992.
- 31 ZERTAL, Idith. *Israel’s Holocaust and the Politics of Nationhood*. New York: Cambridge University Press, 2005. P. 36
- 32 YOUNG, James E. op cit. p.170;
- 33 YOUNG, James E. op cit. p.171;
- 34 SHORE, Marcia. *Caviar and Ashes – A Warsaw Generation Life and Death in Marxism (1918 – 1968)*. Yale: Yale University Press, 2006. P.268
- 35 Disponível em: http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/b/bc/Memorial_dos_Her%C3%B3is_do_Gueto_de_Vars%C3%B3via,_Yad_Vashem.jpg
- 36 Disponível em: http://s.wsj.net/public/resources/images/OB-UZ592_Warsaw_H_20121017113857.jpg

BIBLIOGRAFIA

- ARAD, Gutman e Margalot (org). *Documents on the Holocaust*. Nebraska, University of Nebraska Press, 2001.
- ARGAN, Giulio Carlo. *Clássico Anticlássico*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- CHOAY, Françoise. *A Alegoria do Patrimônio*. São Paulo: Estação Liberdade/ Unesp, 2001.
- FRIEDLANDER, Saul. *The Years of Extermination 1939 – 1945*. Nova Iorque: Harper Collins, 2007.
- YOUNG, James E. *The Texture of Memory*. Toronto: Yale Press Editor, 1993.
- ZERTAL, Idith. *Israel Holocaust and Politics of Nationhood*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

RECEBIDO EM 09/10/2012

APROVADO EM 25/09/2013

Criptojudáismo no Brasil do século XVI:

notas para discussão

POR JACQUELINE HERMANN

Entre os anos de 1530 e 1540, o Brasil recebeu grandes contingentes de cristãos novos portugueses. O estímulo à colonização da América, política do rei D. João III, e a criação do Tribunal do Santo Ofício em 1536 foram certamente estímulos importantes. A possibilidade de fugir da Inquisição e estabelecer negócios no Novo Mundo pareceu atraente a um número expressivo de recém-conversos, apesar dos riscos da viagem e do desconhecido.

Os cristãos novos que aqui chegaram envolveram-se na então precária vida social e econômica que se iniciava. Participaram da manufatura do açúcar, foram senhores de engenho, sesmeiros, mercadores. Mas foram também, como disse Anita Novinski, desbravadores do sertão, lavradores, artesãos¹. Essa participação intensa na atividade econômica colonial indica o quanto os recém-conversos fincaram raízes na América portuguesa e mantiveram estreita convivência com a comunidade de cristãos velhos, a reproduzir o que viviam no reino, apesar das proibições para o contato entre os dois grupos.

Desde 1497 o judaísmo era proibido em Portugal, mas lá não se criou imediatamente nenhuma instituição de controle ou repressão, o que só veio a acontecer em 1536. Nesses quase 40 anos, as duas comunidades de cristãos velhos e novos continuou a conviver, o mesmo acontecendo no Brasil, pelo menos até a primeira inspeção inquisitorial, em fins do século XVI. É mais uma vez Anita Novinsky quem defende a ideia de que o viver em colônia teria facilitado as sociabilidades e amortecido as barreiras discriminatórias entre os católicos de nascimento e os recém-conversos, mas mesmo em Portugal essas barreiras levariam tempo para se consolidar. Na verdade só se consolidaram com o desenrolar das perseguições do Santo Ofício e foram intensificadas a partir da segunda metade do século XVI, sobretudo depois da dominação dos Felipes em Portugal.

A documentação sobre as primeiras décadas da vida social, cultural e religiosa dos cristãos novos na América portuguesa é escassa, e o que se pode recuperar desse período nos foi legado pela documentação produzida pela Primeira Visitaçao do Santo Ofício às Partes do Brasil, entre 1591 e 1595². Passara-se, portanto, mais de meio século de convivência com as dificuldades e desafios da vida colonial.

No que se refere à religião judaica, as fontes inquisitoriais indicam, para o século XVI, a manutenção de um conjunto expressivo de práticas religiosas identificadas ao judaísmo, tanto em Pernambuco como na Bahia, as duas principais capitanias coloniais visitadas pelo deputado do Santo Ofício, Heitor Furtado de Mendonça.

A fragilidade da estrutura eclesiástica na América portuguesa e a distância da vigilância e do risco de punição inquisitorial muito provavelmente estiveram na base de uma certa “frouxidão” de costumes e observância das regras católicas, favorecendo a continuidade da religião proibida. Baseada no Monitório Inquisitorial da década de 1570, a Visitaçao tornou público o que era considerado possível indício de judaísmo: guardar o sábado a modo judaico – sem trabalhar e usando traje de festa –; limpar a casa sexta-feira; banhar e amortilhar os defuntos; celebrar datas judaicas e circuncidar os filhos. Tal como acontecia no reino, a Inquisição concentrou-se em alguns aspectos externos e ritualísticos para identificar eventuais conluios criptojudaios na colônia.

Considerando que boa parte dos cristãos novos que procuraram fugir da ação do Santo Ofício, e que aqui chegaram nos anos de 1530 e 1540, fizeram parte da primeira geração de recém-conversos do reino, pode-se afirmar que boa parte deles vivenciou o clima de exaltação messiânica que atingiu a comunidade judaica convertida em Portugal, ao longo de todo o século XVI. Segundo Maria José Ferro Tavares³, a crença messiânica ganhou força em Portugal em um momento especialmente crítico para a minoria judaica lusa, e não menos difícil para a cristandade, cindida pela Reforma Luterana e pelas guerras de religião. Vivia-se a “espera de Deus”, como disse Jean Delumeau⁴, e se multiplicavam as proposições apocalípticas e utópicas, gênero, aliás, surgido neste mesmo contexto. Em Portugal, esses medos e expectativas encontraram na religião judaica recém-banida do reino terreno fértil para inúmeras de elaborações proféticas.

Isaac Abravanel foi um dos precursores desses escritos messiânicos, profundamente desgostoso com os que renegavam a lei de Moisés, “os pecadores de Israel”, acreditava que todo sofrimento vivido pelo seu povo só poderia indicar o advento do Messias, previsto para o período

compreendido entre 1490 e 1573. David Reubeni foi outra importante influência para as esperanças messiânicas dos cristãos novos portugueses, tendo defendido no Algarve, Tavira, Beja e Évora a existência de um reino judaico no Oriente. Reubeni esperava contar com a ajuda do rei português para a libertação da Terra Santa do domínio turco. Além destes, o “rabino” Diogo de Leão de Costanilha afirmava a chegada do Messias até 1544 para conduzir judeus e cristãos novos a Jerusalém; o médico Antônio de Valença também pregava a vinda de um rei judeu salvador. Mas mesmo entre os menos instruídos e versados em matéria de religião houve os que fizeram nome como respeitados “profetas”, quando não acreditavam encarnar o próprio Messias, como foi o caso de Luís Dias, o alfaiate de Setúbal, preso e condenado pela inquisição, tal como o “rabino” Costanilha. Mas talvez nenhum destes tenha tido vida mais longa no papel de “profeta” do que Gonçalo Annes, de alcunha Bandarra, o sapateiro de Trancoso, detido e proibido de divulgar suas trovas em 1541, nas quais interpretava livremente as Escrituras e, baseado no Antigo Testamento, “profetizava” a chegada de um rei Encoberto no reino para fazer de Portugal a cabeça de um império cristão na terra⁵.

Embora não tenhamos como aferir a circulação dessas ideias e escritos entre os cristãos novos que vieram para a América portuguesa, parece razoável acreditar que estes viveram no reino esse clima de angústia e expectativas, às quais, provavelmente, combinaram-se as notícias sobre a edenização ou demonização do Novo Mundo. O fato é que a ação inquisitorial em Portugal levou os cristãos novos portugueses a se refugiarem em territórios onde acreditassem estar mais seguros. Encontraram abrigo tanto nos espaços coloniais onde não havia Tribunal do Santo Ofício, e no caso português Goa foi a única exceção, e em lugares onde a tolerância era maior, como ocorreu na Holanda, onde se formou importante comunidade judaica portuguesa, desde fins do século XVI e sobretudo no XVII⁶.

No conjunto de textos de fundo messiânico produzidos nessa conjuntura, a importância dos escritos atribuídos a Bandarra foi imensa para o surgimento da crença sebastianista em Portugal. Depois da derrota dos portugueses diante dos mouros no Marrocos, na batalha de Alcácer Quibir, em agosto de 1578, o desaparecimento do rei e de boa parte de seu exército abriu uma grave crise sucessória em Portugal. Rei jovem e celibatário, D. Sebastião deixou o reino sem herdeiros, foi sucedido pelo tio-avô, o último dos Avis, o velho Cardeal D. Henrique, que resistiu o quanto pôde a uma união monárquica liderada pelo rei espanhol Felipe II. Entre 1578 e 1580 vários candidatos se apresentaram, ficando a disputa concentrada entre o rei espanhol, a duquesa de Bragança e o bastardo D. Antônio, prior do Crato, todos netos de D. Manuel, o Venturoso. Apesar da ousadia de D. Antônio, que chegou a ser aclamado rei de Portugal, Felipe II assumiu a coroa portuguesa e deu início à União Ibérica, que se manteria até 1640⁷.

As expectativas sobre a volta de parentes, filhos e

maridos do Norte da África, combinada à espera da volta do próprio rei e a elementos da crença judaica profundamente enraizados no reino, deram origem a uma crença difusa, que ganhou força depois do início da União Ibérica, conformando um tipo de messianismo régio nomeado pelo rei desaparecido: o sebastianismo⁸. A base judaica da crença sebastianista talvez nos ajude a compreender a força e longevidade do caso português, na medida em que outras experiências contemporâneas não tiveram a mesma fortuna.⁹ O fato é que os acontecimentos em Portugal deram sustentação ao sentido da espera de um rei salvador e, no caso específico do sebastianismo, as trovas de Bandarra foram tomadas como a base “profética” que indicava ser Portugal a cabeça de um império católico. A multiplicidade de leituras que os escritos do sapateiro ensinaram jamais serão completamente recuperadas, e no caso dos cristãos novos, a interpretação de que o reino seria a cabeça de um império cristão na terra não poderia aquietar as angústias que viviam. Para os recém-conversos portugueses o apocalipse parecia ter começado com a conversão forçada de 1497 e se consumado com a criação do Tribunal do Santo Ofício, levando a comunidade portuguesa de origem judaica a uma nova diáspora.

Se a América portuguesa foi o purgatório da metrópole para os degredados da Inquisição desde meados do século XVI, para os cristãos novos esse tempo de expiação chegaria no final dos Quinhentos. Os primeiros anos da vida dos cristãos novos na colônia, como já mencionado, só nos chegaram através de fragmentos da documentação produzida pela Visitação realizada entre os anos de 1591-1595¹⁰. No conjunto de denúncias recebidas na Bahia, onde o visitador permaneceu de julho de 1591 a setembro de 1593, encontra-se uma contra Gregório Nunes, ou Gregório Nidrophí, acusado por João Batista, em 13 de agosto de 1591, ainda no *tempo da Graça*, período de 30 dias no qual os que confessassem seus erros ficavam livres de castigos corporais e do confisco de bens. O denunciante, um cristão novo fugido da Turquia para Portugal e penitenciado pela Inquisição de Lisboa, denunciou suspeitos de judaísmo, de curandeirismos e de atitudes que podiam indicar pactos demoníacos e práticas heterodoxas perseguidas pela Inquisição.

Não temos como saber se João Batista denunciou Gregório Nunes, Lionel Mendes e as mulheres conhecidas como Boca Torta e Mineira por vingança pessoal ou se a intenção era mostrar-se “recuperado” ao Tribunal, mas João conhecia razoavelmente os acusados e, como tantos outros, pode ter agido por questões pessoais. Ronaldo Vainfas enfatiza o medo que tomava conta dos habitantes da colônia quando das inspeções inquisitoriais, gerando “uma atmosfera de vigilância, um atizar de memórias, sentimentos de culpa e acessos de culpabilização”. O pavor de ser alcançado pelo braço inquisitorial minava as solidariedades, “arruinando lealdades familiares, desfazendo amizades, rompendo laços de vizinhança, afetos, paixões. Despertavam

rancores, reavivavam velhas inimizades, atiçavam velhas desavenças”.¹¹ A acusação de que foi vítima Gregório Nunes parece explicitar não só a quebra de solidariedade em meio a um grupo de perseguidos, como de sociabilidades, pois os dois partilharam dificuldades e privações durante a viagem que os trouxe ao Brasil: João Batista disse ter conhecido Gregório no navio que, vindo da ilha Madeira, aportou na Bahia em 1587.

A acusação contra Gregório Nunes e a reprodução, pelo denunciante, de uma estrofe das trovas atribuídas ao sapateiro de Trancoso¹², informa sobre a chegada, senão do sebastianismo, pelo menos do *bandarrismo* ao Brasil, ao qual a crença sebastica esteve ligada desde o seu surgimento. Gregório Nunes e João Batista moravam na ilha da Madeira antes de chegarem à colônia, e é possível que tenham sabido da resistência à dominação filipina liderada por D. Antônio, primo bastardo de D. Sebastião e postulante ao trono português, “aclamado” rei em Açores em 1580. A relação de D. Antônio com Bandarra se fez através do fidalgo D. João de Castro, primeiro letrado a valorizar as trovas do sapateiro e ver nelas a profecia que transformava D. Sebastião no rei Encoberto anunciado pelo sapateiro. Desiludido com a fragilidade dos antonistas e mantendo-se contrário ao poder dos Habsburgo em Portugal, reescreveu a história da vida de D. Sebastião, afirmando que estava vivo e voltaria para resgatar Portugal dos castelhanos. Castro publicou parte do conjunto de trovas atribuído a Bandarra em Paris, em 1602¹³, dando início a uma longa lista de reedições revistas e ampliadas até o século XIX¹⁴.

João Batista afirmou ao visitador que Gregório, ao dizer que ainda esperava a volta do Messias, queria convencê-lo a aderir à prática da religião judaica, pois “lhe parece que ele sabe de judeus e trata com eles a lei judaica”¹⁵, acusando Bandarra de judaísmo, o que nem mesmo a Inquisição havia feito. Para o que aqui nos interessa, o destaque é o conhecimento das trovas e de seu presumível autor no Brasil em fins do século XVI, e a associação de Bandarra ao judaísmo, numa perigosa mas talvez correta interpretação sobre os escritos do sapateiro, jamais condenado por judaísmo pela Inquisição. Como não foi processado, nada mais sabemos de Gregório Nunes, mas sua denúncia é precioso, e raro, fragmento a indicar a chegada dos versos de Bandarra ao Brasil.

A circulação do teor salvacionista e profético das trovas proibidas entre os cristãos novos no Brasil muito provavelmente combinou-se às práticas mais explicitamente judaicas que a documentação inquisitorial permite identificar. Os processos sofridos por duas das famílias mais denunciadas ao visitador — Heitor Antunes e Ana Rodrigues, na Bahia, e Diogo Fernandes e Branca Dias em Pernambuco, mais que indicar, demonstram a continuidade das práticas judaizantes em solo colonial. No caso da família baiana, inicialmente denunciada pelo genro da matriarca Ana Rodrigues, um cristão velho de nome Nicolau Faleiros de Vasconcelos, pode-se perceber a convivência íntima entre

os dois grupos cristãos — novos e velhos — e, apesar de negada, a participação ou pelo menos o evidente conhecimento das práticas proibidas por aquele que era, no momento em que a Visitação chegou à Bahia, o cabeça do engenho de Matoim onde a família vivia. As denúncias continuaram e através por elas podemos saber que Ana Rodrigues e as filhas Lianor e Beatriz Antunes eram chamadas “as macabeas”¹⁶. As mulheres de Matoim eram acusadas de comer em mesa baixa em sinal de luto, preparar alimento à moda judaica, benzer filhos e netos e, Ana, de repelir a imagem de Cristo crucificado.

Quando o visitador soube das “macabeas” de Matoim, o patriarca Heitor Antunes, também acusado, já era morto. Ele foi um mercador de posses e senhor de engenho. Chegou à colônia com a mulher na mesma nau de Mem de Sá, em 1557. O engenho dos “descendentes de macabeus” era conhecido também como a “sinagoga de Matoim”, a indicar a prática conhecida e continuada de rituais judaicos. Lianor e Beatriz, assim como a matriarca, admitiram as culpas de que eram acusadas, mas continuaram negando o conhecimento da religião proibida, se é que era possível. Ana Rodrigues foi mandada para Portugal no final de 1592 e veio a morrer no cárcere de Lisboa, com mais de 80 anos de idade¹⁷.

Em Pernambuco, Heitor Furtado de Mendonça alcançaria outra família de criptojudeus, liderada inicialmente por Diogo Fernandes, cujo destino na América foi bem diferente. Embora tenha recebido uma sesmaria em 1542, por falta de recursos e vítima de ataques dos índios tabajaras, perdeu cerca de 75% de suas terras para Bento Dias Santiago, também cristão novo, mercador importante de Olinda, em 1563. Sem experiência na agricultura, pois em Portugal era mercador de panos, não sabemos se no reino chegou a ter problemas com a inquisição como sua mulher, Branca Dias, presa em 1543, acusada de judaísmo pela mãe e pela irmã. Condenada em 1544 a dois anos de cárcere e a usar a marca de condenada nas vestes, teve acolhido seu pedido de dispensa do sambenito¹⁸ em 1545, mas ficou impedida de sair do reino sem licença. Não se sabe como Branca Dias veio para o Brasil, mas em 1551 há notícias de que se juntara ao marido em Olinda.

Branca Dias havia morrido quando o visitador chegou a Pernambuco, o que não impediu que fosse denunciada por cinco ex-alunas de costura e bordado. As denúncias referiam-se a possíveis erros de fé cometidos cerca de 35 anos antes da chegada da inspeção inquisitorial, sempre relacionadas às mulheres: nunca pronunciar o nome de Jesus, limpar e preparar a casa na sexta-feira, aprontar e comer iguarias especiais, manter atitudes desrespeitosas durante a missa. O caso de Branca Dias, no entanto, traz uma novidade importante, pois as denunciantes fizeram menção a uma “toura” que, segundo Elias Lipiner, foi objeto de confusão e ridicularização pelos cristãos velhos, tratada com um tipo de ídolo simbolizado pela cabeça de um animal, quando era a reunião dos cinco livros de Moisés,

guardados em rolos de pergaminho e usados em cerimônias religiosas nas sinagogas¹⁹. Não temos como saber se Branca Dias participava de rituais religiosos com a *toura*, ou Torá, pois só os homens tinham acesso ao seu aprendizado, chegando um rabino talmúdico a afirmar que era melhor queimar as palavras da Torá que transmiti-la a uma mulher²⁰. No criptojudaísmo tropical as “liberalidades” em relação à ortodoxia são ainda difíceis de alcançar. O fato é que a “esnoga” de Camarajibe, como acabou conhecida a morada de Diogo Fernandes e Branca Dias, foi citada como lugar de encontro permanente de cristãos novos até pelo menos os anos de 1560. Dentre estes, houve outro processado pela inquisição, o também dono de engenho João Nunes, contra o qual a principal acusação era a de que desrespeitava o crucifixo de forma escandalosa, guardando-o próximo de onde fazia suas necessidades fisiológicas²¹.

Tal como no caso de Matoim, as denúncias apontam a existência e funcionamento, ao que se pode supor, durante décadas, de verdadeiras sinagogas nas capitâneas do norte da colônia e, no caso de Camarajibe, apesar dos fatos indícios e das lendas construídas em torno de Branca Dias, o historiador pernambucano, José Antônio Gonsalves de Melo afirma que pelo acórdão de 17 de março de 1595, o Conselho da Inquisição não considerou suficientes as provas de judaísmo reunidas contra o casal.

O pior destino da família coube à filha mais velha, Brites Fernandes, a “alcorcovada”, alcunha indicativa do defeito físico que carregara e que para alguns da família era uma “mentecapta” à qual não se devia dar crédito. Ao Tribunal esse julgamento não interessou: foi enviada aos cárceres de Lisboa, em janeiro de 1596. Brites acabou confessando: admitiu que se afastou do catolicismo por 40 anos, portanto desde 1556, data próxima àquela indicada pelas ex-alunas de Branca Dias. Supliciada, entregou boa parte dos que frequentavam a esnoga de Camarajibe, e terminou seus dias em Lisboa, só e cega.

As práticas reconstruídas a partir destes breves resumos de processos inquisitoriais, concentradas, sobretudo, nas mulheres e não na liderança masculina e na leitura e discussão dos livros sagrados – restritos aos homens, conforme mandam os preceitos judaicos – indicam, possivelmente, uma metamorfose importante no criptojudaísmo vivenciado no mundo colonial. Se não há como negar a persistência de alguns hábitos e rituais judaizantes durante boa parte do século XVI, pode-se perceber uma continuidade matizada, influenciada pelo calor do trópico e pelas intensas misturas religiosas e culturais que aqui se operaram, agravadas pelas necessidades impostas para a sobrevivência diante de ataques de índios, das intempéries, da solidão em terra alheia e estranha.

Mas além desses casos em que se pode observar um criptojudaísmo mais estruturado e continuado, outros exemplos indicam a disseminação menos organizada de práticas judaizantes e indícios de que a crença na espera do Messias atravessou o oceano com os cristãos novos

emigrados. As denúncias contra Manuel Praxedes, cristão novo vindo de Lisboa para a Bahia, afirmavam que o acusado exaltava o valor da gente judaica, dizia à mulher que rezasse a Deus e não à Nossa Senhora e esperasse pela volta do Messias²².

Não temos como saber se houve e que tipo de contato essa primeira leva de cristãos novos que veio para a colônia teve, especificamente, com as trovas proibidas do sapateiro Bandarra, mas parece certo que vivenciaram o clima de expectativas negativas que tomava conta do reino. O processo que levou à perda do vigor ou até das práticas que mantinham os judaizantes apegados à Lei de Moisés é difícil de recuperar. Da existência de verdadeiras sinagogas às denúncias de grande número de mulheres judaizantes recebidas pelo visitador Heitor Furtado de Mendonça em fins do século XVI, algo difícil de ser recuperado aconteceu. Entre a chegada ao Brasil entre 1530 e 1540 e o início da Visitação Inquisitorial passaram-se mais de meio século. As práticas denunciadas apontaram a sobrevivência residual, doméstica e feminina do judaísmo praticado na colônia, mas não a continuidade da parte masculina dos rituais, apesar das duas famílias mais acusadas terem vários filhos homens. Que processo teria provocado a gradativa decomposição de práticas trazidas do reino e aqui vivenciadas sem maiores pressões ou ameaças é difícil, senão impossível pela falta de documentos, saber. Sugiro que uma complexa operação cultural se deu ao longo desses anos, talvez premido pela urgência da sobrevivência em meio adverso tenha levado o judaísmo masculino a desgastar-se com o tempo. Com os rituais masculinos, o messianismo de fundo judaico transportado para a colônia junto com os cristãos novos também perdeu seu núcleo judaizante, ficando a espera do Messias cada vez mais distante na memória dos recém-conversos que atravessaram o Atlântico. Por outro lado, a semente trazida por essa esperança espalhou-se pela América portuguesa de diferentes formas e meios insuspeitados, do que é exemplo incontestado o sebastianismo, identificado, por exemplo, para classificar, dentre outros, o famoso movimento de Canudos, cerca de três séculos depois. Não cabe aqui discutir o caráter da liderança religiosa encarnada por Antônio Conselheiro, mas sublinhar a profunda raiz messiânica semeada na América a partir da primeira metade do século XVI e para a qual os cristãos novos judaizantes tiveram papel determinante.

RESUMO

Este texto analisa algumas características do criptojudaísmo praticado no Brasil no século XVI, através de fontes e bibliografia sobre a Primeira Visitação Inquisitorial realizada nas capitâneas da Bahia e Pernambuco, entre 1591 e 1595. A partir de casos já bastante estudados, discute o papel dos cristãos novos na disseminação das ideias messiânicas no Brasil e levanta questão sobre processo de decomposição das práticas judaicas masculinas ao longo do século XVI.

Palavras-chave: Criptojudaísmo, Cristãos Novos, América Portuguesa, Messianismo, Inquisição

ABSTRACT

This paper examines some characteristics of the Crypto-Judaism, which took place in Brazil in the sixteenth century, through sources and bibliography on the First Inquisitorial Visitation held in Pernambuco and Bahia, between 1591 and 1595. Through some cases already studied, the article discusses the role of the new Christians in the dissemination of messianic ideas in Brazil and raises questions about the decomposition process of the male Jewish religious practices throughout the sixteenth century.

Keywords: Crypto-Judaism, New Christians, Portuguese America, Messianic, Inquisition

NOTAS

1 Cf. Anita Novinsky. *Cristãos novos na Bahia, 1642-1654*. São Paulo: Pioneira/Edusp, 1972, 65.

2 Idem, p.65.

3 Maria José Ferro Tavares. O messianismo judaico em Portugal (1^{ra} metade do século XVI). In: *Luso-brazilian Review*, vol.28, n.1, Winsconsin, University of Winsconsin: pp.141-151.

4 Jean Delumeau. *História do medo no Ocidente (1300-1800)*. São Paulo, Companhia das Letras, 1989.

5 Para uma análise do processo de Bandarra ver Elias Lipiner. *O sapateiro de Trancoso e o alfaiate de Setúbal*. Rio de Janeiro: Imago, 1993; para uma análise sobre a relação entre Bandarra, e a comunidade conversa, ver, do mesmo autor, *Gonçalo Anes Bandarra e os cristãos novos*. Trancoso, Câmara Municipal de Trancoso, 1996. Para uma análise da relação entre Bandarra e o sebastianismo, ver Jacqueline Hermann. *No reino do Desejado*. A construção do sebastianismo em Portugal, séculos XVI e XVII. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, cap.1.

6 Sobre a comunidade de judeus portugueses em Amsterdam, da qual parte migrou para o Brasil no período da dominação holandesa, ver Ronaldo Vainfas. *Jerusalém Colonial*. Judeus portugueses no Brasil holandês. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

7 Além de Felipe II, neto de D. Manuel I, por parte da mãe, a imperatriz e rainha de Espanha D. Isabel de Portugal (1503-1539); da duquesa de Bragança, D. Catarina, também neta do Venturoso por via paterna, pois filha de D. Duarte (1515-1540) e de D. Antônio, neto de D. Manuel e filho natural de D. Luís (1506-1555), apresentaram credenciais para a sucessão o duque de Sabóia, Manuel Felisberto, filho da infanta D. Beatriz (1504-1538), e do duque de Sabóia, Carlos III, e Rainúncio Farnese, este bisneto de D.Manuel filho do príncipe de Parma, Alexandre Farnese e da infanta portuguesa D.Maria (1538-1577). Além destes, Catarina de Médicis chegou a reivindicar seus direitos, com base em remota ligação com o rei D. Afonso III, morto em 1279. Para um resumo da trajetória política de D. Antônio ver Jacqueline Hermann. Um rei indesejado. Notas sobre a trajetória política de D. Antônio, Prior do Crato. São Paulo: *Revista Brasileira de História*, 2010.

8 Para um estudo sobre o surgimento do sebastianismo em Portugal, ver

Jacqueline Hermann. *Op.cit.*

9 Ives-Marie Bercé analisa o caso de mais dois Encobertos, contemporâneos a D. Sebastião, mas que não longa vida: Dimitri, ferido durante uma brincadeira, em 15 de maio de 1591, ainda menino; e François de La Ramée, que se dizia filho de Carlos IX, descendente do último rei católico da França. Cf. *O rei oculto*. Salvadores e impostores. Mitos políticos populares na Europa moderna. Bauru, EDUSC; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2003

10 Cf. *Primeira Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil pelo Licenciado Heitor Furtado de Mendonça – Denúncias da Bahia – 1591-1593*. Introdução de Capistrano de Abreu. São Paulo: Paulo Prado, 1925. p.316.

11 Cf. Ronaldo Vainfas. *Trópico dos pecados*. Rio de Janeiro: Campus, 1988, p.226.

12 Para uma análise mais detida do caso, ver Jacqueline Hermann. *O sonho da salvação, 1580-1600*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, cap.3: “O sebastianismo atravessa o Atlântico”.

13 Para uma análise da relação de D. João de Castro com o sebastianismo ver J. Hermann. *Op.cit.*, cap. 4.

14 Para uma análise dos possíveis caminhos percorridos pelas trovas de Bandarra, ver Luís Filipe Silvério de Lima. O percurso das Trovas de Bandarra: circulação letrada de um profeta iletrado. In: ALGRANTI, Leila Mezan e MEGIANI, Ana Paula (orgs.). *O Império por Escrito*. Formas de transmissão da cultura letrada no mundo ibérico. Séculos XVI-XIX. São Paulo: Alameda, 2009.

15 Apud, Jacqueline Hermann. 1580-1600. Sonho da Salvação. São Paulo: Companhia das Letras, 2000. p.46.

16 Judá Macabeu foi o líder Hasmoneu envolvido na rebelião contra os governantes Selúcidas da Palestina. O Livro dos Macabeus conta a lenda da revolta dos Macabeus. Cf. Alan Unterman. *Dicionário judaico de lendas e tradições*. São Paulo: Jorge Zahar, 1992, p.160.

17 Angelo Adriano Faria de Assis estudou o processo de Ana Rodrigues em *Macebeias da colônia*. Criptojudaísmo feminino na Bahia. São Paulo: Alameda, 2012.

18 Sambenito era um tipo de túnica que marcava os penitenciados pela Inquisição com uma cruz no peito e nas costas.

19 Elias Lipiner. *Os judaizantes das capitânias de cima*. Estudos sobre cristãos novos no Brasil nos séculos XVI e XVII. São Paulo: Brasiliense, 1969, pp.87-9.

20 Cf. *Dicionário judaico de lendas e tradições*, p.185.

21 Para uma análise do caso de João Nunes, ver Ângelo A. Faria de Assis. *Um “rabi” escatológico na Nova Lusitânia: sociedade colonial e Inquisição no Brasil quinhentista – o caso de João Nunes*. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal Fluminense. Niterói, 1998.

22 Cf. *Denúncias da Bahia*, p.270.

BIBLIOGRAFIA

ASSIS, Angelo Adriano Faria de. *Macebeias da colônia*. Criptojudaísmo feminino na Bahia. São Paulo: Alameda 2012.

_____. *Um “rabi” escatológico na Nova Lusitânia: sociedade colonial e Inquisição no Brasil quinhentista – o caso de João Nunes*. Dissertação de mestrado, Universidade Federal Fluminense. Niterói, 1998.

BERCÉ, Ives-Marie. *O rei oculto*. Salvadores e impostores. Mitos políticos populares na Europa moderna. Bauru, EDUSC; São Paulo: Imprensa Ofi-

cial do Estado, 2003

DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente (1300-1800)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

HERMANN, Jacqueline. *No reino do Desejado. A construção do sebastianismo em Portugal, séculos XVI e XVII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. *O sonho da salvação, 1580-1600*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

_____. Um rei indesejado. Notas sobre a trajetória política de D. Antônio, Prior do Crato. São Paulo: *Revista Brasileira de História*, 2010.

LIMA Luís Filipe Silvério de. O percurso das Trovas de Bandarra: circulação letrada de um profeta iletrado. In: ALGRANTI, Leila Mezan e MEGIANI, Ana Paula (orgs.). *O Império por Escrito. Formas de transmissão da cultura letrada no mundo ibérico. Séculos XVI-XIX*. São Paulo: Alameda, 2009.

LIPINER, Elias. *Os judaizantes das capitâneas de cima*. Estudos sobre cristãos novos no Brasil nos séculos XVI e XVII. São Paulo: Brasiliense, 1969

_____. *O sapateiro de Trancoso e o alfaiate de Setúbal*. Rio de Janeiro: Imago, 1993.

_____. *Gonçalo Anes Bandarra e os cristãos novos*. Trancoso: Câmara Municipal de Trancoso, 1996.

NOVINSKY, Anita. *Cristãos novos na Bahia, 1642-1654*. São Paulo: Pioneira/Edusp, 1972.

Primeira Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil pelo Licenciado Heitor Furtado de Mendonça – Denúncias da Bahia – 1591-1593. Introdução de Capistrano de Abreu. São Paulo: Paulo Prado, 1925.

TAVARES, Maria José Ferro. O messianismo judaico em Portugal (1^{ra} metade do século XVI). In: *Luso-brazilian Review*, vol.28, n.1, Wiconsin: University of Wiconsin, pp.141-151.

UNTERMAN, Alan. *Dicionário judaico de lendas e tradições*. São Paulo: Jorge Zahar, 1992.

VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos pecados*. Rio de Janeiro: Campus, 1988.

_____. *Jerusalém Colonial. Judeus portugueses no Brasil holandês*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

RECEBIDO EM 16/08/2012

APROVADO EM 25/10/2013

Cultura urbana e Etnicidade no Rio de Janeiro do século XX:

imigrantes judeus no Saara e na Praça Onze

POR PAULA RIBEIRO

Muitos estudos na área das Ciências Sociais veem abrindo caminhos para uma maior compreensão da história social da cidade, quando a observavam a partir das práticas e das disputas cotidianas “dos que nela vivem e a recriam como experiência particular”¹. Estes são os estudos que verdadeiramente levam em consideração e esclarecem sobre o “espaço social” da cidade, e incorporam os sujeitos, os “protagonistas”, os que verdadeiramente “desempenham a história”². Neste sentido, as cidades não devem ser concebidas apenas através de seus aspectos edificados e urbanísticos, mas devem ser pensadas também a partir de processos sociais e da vida cotidiana de seus cidadãos que precisam sentir-se pertencedores de um determinado local onde suas práticas sociais sejam reconhecidas.

No caso específico dos imigrantes judeus que chegaram ao Rio de Janeiro no início do século XX, não encontraram aqui nada que se assemelhasse aos seus países de origem. Aos poucos, foram constituindo uma forma de viver que possibilitou a reelaboração de sua cultura e identidade no país para o qual imigraram. Sinagogas, escolas, associações políticas e associações culturais e comércio consolidaram essas espacialidades, tornando-as representativas da cultura judaica no Centro do Rio e congregando experiências muito particulares na cidade.

Nas primeiras décadas do século XX, as formas de organização social e inserção dos imigrantes judeus sefarditas (denominação usada em relação aos judeus oriundos da Península Ibérica, Norte da África, Oriente Médio e Mediterrâneo) e dos asquenazitas (oriundos da Europa Central e Oriental) no Rio de Janeiro se deu de forma diferenciada, e isso aponta para a diversidade cultural entre os grupos que mantêm costumes, tradições e línguas diferentes mas, em comum, têm as crenças e festejos religiosos.³ Sefarditas e asquenazitas estabeleceram-se nas proximidades da estação de ferro e do cais do porto, mas constituíram diferentes territorialidades. A Praça Onze, uma região da cidade que foi demolida na década de 1940, onde já viviam portugueses e italianos e tinha uma presença marcante de negros vindos da Bahia, principalmente após a abolição da escravidão, recebeu os imigrantes judeus de origem europeia e que falavam o ídiche, que era a língua transmissora da cultura e da vida dos judeus da Europa Oriental⁴. Perto

dali, nas proximidades do Campo de Santana, a região que tinha a Rua da Alfândega como a sua rua mais famosa e expressiva comercialmente, recebeu os imigrantes sírios e libaneses judeus que se juntaram aos árabes cristãos e muçulmanos e aos armênios que ali já residiam e comerciavam. Ali foram constituindo um modo de viver e trabalhar próprio de suas referências culturais, legitimando esse espaço na cidade como sendo marcadamente de árabes e de judeus. Essa experiência urbana, em suas várias dimensões, propiciou a formação dessa territorialidade, que (re) elaborada constantemente, se mantém até os dias de hoje

A Praça Onze e o quarteirão da Rua da Alfândega (e que desde a década de 1960 passou a ser conhecido como Saara) podem ser considerados “como sendo os dois centros nevrálgicos da vida judaica no Rio de Janeiro na primeira metade do século XX”⁵. Pode-se dizer que cada uma dessas territorialidades está relacionada com modos de viver, as atividades econômicas e formas de organização social e religiosa próprios a cada um desses grupos que ali se estabeleceram, e não apenas aos judeus. Poderíamos também dizer que esses ‘lugares’ têm contornos maleáveis e são ambíguos, e que cada grupo étnico que se estabeleceu



Foto 1: Vista de uma das ruas do Saara. Acervo “Projeto Memória do Saara”. CIEC/ECO/UFRJ, 1996.

quer seja na Praça Onze ou no Saara, desenvolveram um sentimento forte de pertença com o lugar. Não resta dúvida que esses lugares têm história, memória e, mais do que qualquer coisa, sociabilidades (com) partilhadas. Estas delimitam fronteiras, que podem ser identificadas e que serão negociadas pelos diferentes grupos étnicos que ali se estabeleceram. Talvez o fato de o Rio ter sido Capital Federal, e por isso mais cosmopolita, tenha integrado mais seus imigrantes, de forma a permitir uma maior adaptação à cidade e maior assimilação com os cariocas e com outros imigrantes. Desse modo, compreendemos que tanto a Praça Onze quanto o Saara não se constituem como bairros étnicos, mas se caracterizam como um espaço de etnias. Nesses espaços consolidados, os imigrantes criaram estratégias de sobrevivência e convivência, e foram demarcando culturalmente essas espacialidades.

Saara é a forma que popularmente ficou conhecido o espaço comercial na área central da cidade do Rio de Janeiro, que respeita os limites da administração da associação comercial S.A.A.R.A (Sociedade de Amigos das Adjacências da Rua da Alfândega), fundada em 1962, que é composta por 13 ruas e cerca de 1.200 estabelecimentos comerciais e é um dos mais antigos e dinâmicos centros comerciais do Rio. No início do século XX, as ruas do que é hoje o Saara já eram ocupadas por imigrantes de origem portuguesa que comercializavam principalmente no ramo de atacado de tecidos e gêneros alimentícios. A posterior ocupação por imigrantes de origem síria e libanesa (cristãos maronitas e ortodoxos e alguns muçulmanos), armênios, gregos e judeus do Oriente Médio e da Europa Central introduz novos hábitos, mercadorias e formas de comercializar na região. A entrada dos imigrantes chineses, na década de 1960, e dos comerciantes de origem coreana, na década de 1990, transforma mais uma vez o Saara, tanto do ponto de vista da ocupação quanto do tipo de comércio.⁶

Ao chegarem ao Brasil nas primeiras décadas do século XX, os imigrantes judeus reconheciam na Rua da Alfândega e adjacências uma região de similaridades. Oriundos das cidades de Damasco, Alepo, Beirute e Sidon tinham afinidades comerciais e culturais com os árabes vizinhos e, além de falarem o árabe e o francês, jogavam gamão e comercializavam no ramo de tecidos e miudezas. Este grupo de imigrantes criaram mais afinidades com os brasileiros e com os comerciantes árabes do que com os judeus asquenazitas, estabelecidos na Praça Onze, que falavam o iídiche e tinham diferenças culturais.

Já no começo do século XX, os imigrantes judeus vão ser observados pelo cronista João do Rio que, numa série de artigos publicados no jornal *Gazeta de Notícias*, no ano de 1900, os descreveu com seu olhar aguçado, distinguindo os judeus de origem europeia e os de origem oriental não apenas em relação às diferentes tradições e ritos religiosos, como, também aos aspectos desiguais de condição social e econômica e inserção na cidade. O cronista mostra que os judeus de origem sefardita se dedicavam à

atividade de ambulantes e que viviam em grupos, em “ruas inteiras ocupadas por eles”, convivendo com imigrantes de outras origens.

“(...) A outra sociedade, a mais densa, é dos marroquinos. Esta fez-se de grandes levas de imigração. (...) Os judeus árabes aparecem por aqui na miséria, mas aos poucos, pela própria energia, tomaram o comércio ambulante, viraram camelôs, montaram armarinhos. Há ruas inteiras ocupadas por eles, naturalmente ligados aos turcos maometanos, aos gregos e a outras religiões e ritos (...), que pulam nos quarteirões centrais.” “(...) É esta parte da colônia judaica que tem duas sinagogas estáveis, uma na rua Luís de Camões, 59, e outra na rua da Alfândega, 369. A sinagoga da Luís de Camões é do rito argônio. Aos fundos fica a residência da família. Na sala da frente está o templo que quase sempre tem camas e redes por todos os lados. A sinagoga da rua da Alfândega é muito mais interessante. Sobe-se uma escada íngreme, dá-se num corredor que tem na parede as tábuas de Moisés. (...) Foi nesta sinagoga, indicada por um negro falacha cuja origem vem dos tempos de Salomão e da rainha de Sabá, que eu assisti ao Pessach. ‘Oh! Eles são bons e se protegem uns aos outros’ – dizia o negro (...). A vida do judeu pobre é a do pouco comer, do pouco gozar, do muito sofrer. Agora fizeram a Irmandade de Proteção Israelita’.”

Naquela região instalaram sinagogas, como atesta o jornal *A Columna* (publicação da comunidade judaica editada em português), datado de 1^{ma} de junho de 1917, que publicou o Estatuto da instituição Societé de Bienfaisance Israelite Sidonienne/ Sociedade Israelita Sidonia, que reunia os imigrantes judeus oriundos da cidade de Sidon, no Líbano, e que estava localizada nas proximidades da rua da Alfândega. O estatuto indica que a Sociedade foi registrada em 1917, mas que havia sido fundada em 1913. Da sua diretoria, alguns integrantes moravam e trabalhavam na Rua da Alfândega ou em suas ruas adjacentes, entre eles Meyer Nigri, pai de Isaac Nigri, um dos entrevistados do “Projeto Memória do Saara” (CIEC/ECO/UFRJ - 1996):

“(...) Até 1914, podia-se vir para o Brasil; depois não podia vir, devido à 1^{ma} Grande Guerra. E no Líbano, onde minha família morava, era uma zona de muito ataque; na época dos turcos, havia muita guerra interna. E eles tinham medo, as mães tinham medo, porque eles tinham que servir o Exército por obrigação; porque eles eram libaneses. Aliás, na época nem libaneses eles eram, era domínio francês ali, não é? Mas se houvesse alguma guerra eles teriam que ir e pouquíssimos voltavam. Então as mães, com medo, mandavam os filhos mais velhos virem embora. Meu pai veio para cá em 1913, se juntou a um tio e primos, e cada um começou a trabalhar à prestação, vendendo bugigangas nas ruas e batendo de porta em porta. (...) Até que em 1918, durante a Guerra Mundial, ele conseguiu abrir uma portinha

na rua Marechal Floriano, na antiga rua Larga. E de lá ele fechou em 1920 ou 1921, se não me falha a memória, e veio para rua da Alfândega, n. 285 – sobrado. Ele residiu nos fundos, e da sala, na frente, ele fez ali o seu próprio negócio. O meu pai vendia calçados para homem e senhoras (...) Ele vendia para os revendedores, que eram os prestamistas e que vendiam para os consumidores. E na rua da Alfândega foi se fazendo...”.

No Rio de Janeiro os imigrantes tentavam manter suas tradições religiosas que, mesmo (re)elaboradas em vários aspectos, permitiam a continuidade da cultura e da religião do grupo no espaço em que viviam. Os imigrantes seguiam rigorosamente as tradições e fechavam as lojas nos feriados religiosos, além de muitos não abrirem aos sábados, dia do descanso semanal, conforme os preceitos da religião. Observa-se hoje, na região da Rua da Alfândega e adjacências, que a maioria dos imigrantes judeus e seus descendentes fecham as lojas prioritariamente no feriado de *Yom Kippur* – Dia do Perdão. Em relação ao *Shabat*, dia de descanso semanal dos judeus religiosos, identificamos uma cadeia de lojas no Saara que não abre aos sábados e veicula essa informação no cartão de publicidade da loja. Esta afirmação pública de identidade étnica sinaliza que o Saara é um espaço onde o judeu se sente, e é reconhecido como tal, por sua cultura, por sua etnicidade. É o caso de lojas de comerciantes de origem judaica do ramo de joias e chapeados que têm, no umbral da porta da loja, a *mezuzá*, uma espécie de amuleto (um estojo, contendo um pergaminho com uma importante oração) que protege o lar/ambiente judaico.

No Saara, o relacionamento entre os membros das diferentes religiões era observado tanto nos ambientes de trabalho, entre os homens, como no ambiente da casa e nas relações de vizinhança entre as mulheres. Os festejos religiosos marcavam essas relações construídas cotidianamente e eram essas práticas que ajudavam que se mantivesse uma relação de cordialidade entre seus ocupantes, como relembra Isaac M. Nigri:

“(...) Não se abria as lojas nos feriados religiosos; havia um respeito total, e íamos para a sinagoga, e quando voltávamos era aquela festa. E os cristãos vizinhos, eu me lembro que vinham cumprimentar os judeus pela data do Ano Novo e no dia de Kipur. E nós, em retribuição, eu me lembro que minha mãe mandava levar para os vizinhos mais chegados os doces das festas. Na Páscoa, mandava o doce tradicional da Páscoa; do Ano Novo, era outro tipo de doce. E o mesmo acontecia no Natal, e no dia 31 de dezembro: nós, judeus, íamos cumprimentar os cristãos pela data.(...)”.

Wadia Kudssi⁷, filha de imigrante libanesa, nascida em 1925 em um sobrado na Rua Senhor dos Passos e que permaneceu como uma das últimas moradoras da

região, relembrou a relação que mantinham, sendo ela de uma família de cristãos ortodoxos, com membros da comunidade judaica:

“(...) Eu me lembro que eles fechavam [as lojas] e nós sabíamos que era festa. Como na festa do Natal, que tinha que fechar [a loja]. E sábado a maioria não abria... Tinham judeus que não acendiam nem o fogo aos sábado e, às vezes, pediam pra gente acender (...)”

Através de sua memória emergiram histórias que a avó e os pais contavam, aspectos do modo de viver de sua família na região da Rua da Alfândega, as profissões, sua religião, seus sentimentos. São diversas as passagens narradas por Wadia, que exemplificam a estreita relação que tinha com o lugar, e que representam esse vínculo forte que preservou em relação a ele:

(...) Mamãe contava histórias..., coisas espetaculares. Era interessante que ela contava com tanto prazer e nós ouvíamos com mais prazer ainda, dela contar aquelas histórias bonitas, que passava lá no Líbano, né? Eu era louca para conhecer... [Sabe] (...) Eu tive uma infância ótima, nós brincávamos muito, uma brincadeira sadia, brincava muito no Campo de Santana. Podia brincar à vontade, nós brincávamos de roda, ficávamos na rua até dez horas da noite, sem perigo nenhum, e as mães desciam... Elas desciam, se reuniam na porta, botavam cadeiras para bater papo e fumavam narguile, enquanto isto nós estávamos brincando: de roda, de pique, de tudo (...) Os homens também fumavam, mas se reuniam nas portas eram as mulheres, porque passava para a outra para fumar. Era uma distração para elas. (...) e falavam o árabe. Árabe com árabe tinha que conversar em árabe.

Wadia demonstra orgulhar-se de sua origem (ascendência) libanesa, e ressalta as várias décadas que sua família ocupa – residencial e comercialmente – o lugar, utilizando-se desses argumentos para demarcar seu sentido de pertença a esse espaço da cidade. Mas, curiosamente, Wadia não se reconhecia no Saara de hoje. Ela se reconhece no que considera como sendo o seu “bairro árabe”, justamente o que vem à sua memória quando indagada sobre a sua experiência e sua relação com este que considera como sendo o seu “mundo”. Ela se reconhece na esfera das relações tradicionais de solidariedade, de convivência e de vizinhança tão comuns a essa territorialidade e ao grupo cultural que ali se fixou inicialmente. Sua memória se fundamenta nesse passado, e podemos dizer que é dessa forma que Wadia se inscreve na memória do Saara e a realimenta, como pode ser observado a partir de um outro trecho de seu depoimento:

(...) Tinha muitas lojas, mas não era nada do que é agora! Era calmo, tranquilo, você podia entrar na loja e escolher o

que você quisesse, não tinha esta confusão toda de gente na porta batendo palma, gritando, nada disto. Era tranquilo, tranquilo. E depois, sabe o que é? Tinha loja na frente e nos fundos era residência. Além de ser residência nos fundos da loja, nos sobrados eram residências, então tinha mais residências do que propriamente loja, né? (...) Se você que tivesse que fazer visita, você tinha que entrar na loja. Ou senão você ia fazer visita de noite. Depois que isto aí foi indenizando o pessoal para sair, para pegar o sobrado para fazer fábrica, fazer depósito, foi acabando a residência. (...) Eu nasci aqui... (...).

O Saara também foi (e é) o espaço onde imigrantes e seus descendentes podiam manter certos hábitos alimentares, que possibilitavam a manutenção e a perpetuação de suas culturas. Apesar de incorporarem o arroz e o feijão preto, tão típicos da alimentação dos cariocas, na região da Rua da Alfândega ainda hoje existem as lojas de especiarias onde se é possível comprar produtos como trigo para o quibe, a azeitona preta, gergelim, nozes, ameixas, damascos para os doces em calda, comuns à culinária árabe e que são consumidos também pelos judeus sefaraditas. Nessas lojinhas, os judeus de origem asquenazita compravam o feijão branco, a semente de papoula para o preparo do pão doce, além da cevadinha para a sopa e o trigo sarraceno que até hoje é vendido nas casas de especiarias do Saara com o nome de “cashe”.



Foto 2: Casa de especiarias no Saara. Venda de tremoços portugueses, canjica brasileira, fava do Líbano, trigo sarraceno (cashe)

O acaso também trazia imigrantes para o Brasil, como o polonês Miguel Kafensztok, nascido em 1903, e que

chegou ao Rio em 1921, como contou em entrevista para o “Projeto Memória do Saara”. Foi viver na Praça Onze, trabalhando como tipógrafo, sua profissão de origem. Na década de 1940, com a construção da avenida Presidente Vargas e “destruição” da Praça Onze, se transferiu para a rua Buenos Aires, nos limites do atual Saara. Sua neta dirige até hoje a tipografia, que durante muitas décadas era uma das únicas, no Rio de Janeiro, a trabalhar com o tipo gráfico do alfabeto hebraico:

“(…) Surgiu a ideia de ir para o estrangeiro, ir para outro país para trabalhar. Porque na Polônia não tinha serviço. Eu fui procurar trabalho em Varsóvia, mas Varsóvia tinha muitos desempregados nessa profissão. Na Varsóvia tinha uma sociedade que se chamava HIAS. Essa sociedade era americana. Eles tinham filiais em toda parte do mundo. Eles ajudavam e orientavam as pessoas que queriam emigrar. Então eu escrevi uma carta para HIAS e recebi uma resposta: “Você pode viajar para dois países: para o Brasil e para a África do Sul. Para Johannesburg ou para Rio de Janeiro. Eu enviei outra carta e perguntei quando é que eu poderia viajar, ir para o exterior. Eles responderam que para Johannesburg tinha que esperar mais seis meses pelo navio; para o Brasil, em dois meses eu poderia viajar. Então eu respondi que eu queria ir ao Brasil, porque para o Brasil não precisa esperar tanto tempo. Mas eu não conhecia nada do Brasil, e nem da África. E eles me enviaram propagandas do Brasil, uma brochura, sobre a vida no Brasil. E eu cheguei no dia 21 de setembro, na Ilha das Flores, no Rio de Janeiro. E fui viver na Praça Onze...onde haviam outros judeus”.

A Praça Onze é (re) conhecida pela maioria dos habitantes da cidade do Rio de Janeiro como sendo o “berço do samba” e a “capital” da que ficou conhecida como “Pequena África” (definição cunhada pelo sambista Heitor dos Prazeres) pela forte, e majoritária presença negra neste espaço da cidade desde o final do século XIX. Em torno das ruas Visconde de Itaúna e Senador Euzébio, fizeram sua moradia, seus centros religiosos – são famosos os terreiros de candomblé da Praça Onze – , e uma vida comunitária intensa que possibilitava a permanência de tradições africanas na cidade naquela época. Anos depois da demolição da praça e de seu entorno na década de 1940, ali foi construído o Sambódromo, onde se realizam os desfiles das Escolas de Samba durante a festa do Carnaval, um dos traços mais marcantes da cultura negra no país.

No entanto, durante os anos de 1920 a 1950, foi também uma territorialidade marcadamente judaica. Ali, judeus poloneses, romenos, lituanos e russos, em geral artesãos (sapateiros, alfaiates, marceneiros) no início, sem poderem exercer seus ofícios, vão trabalhar vendendo à prestação. Passam a ser chamados de “prestamistas”, “gringos da prestação” ou “klienteltshik” que, em iídiche, significa o que vendia à domicílio o que “fazia clientela”. Vendiam

cortes de fazenda e roupas de cama e mesa, mas, posteriormente, passaram a comercializar artigos menores, mais leves, como relógios, joias e guarda-chuvas. Eram vendedores ambulantes urbanos e tinham clientela nos subúrbios e também freguesia nos morros da cidade.

Lucia Aizim nasceu na Rússia, na cidade de Crejopol, em 1915. Emigrou, com a mãe e a irmã, da Rússia para a Romênia em 1921, e depois para o Brasil, chegando ao Rio em março de 1922. Ao chegarem à cidade, foram se juntar à avó materna, que era proprietária de uma pensão judaica na Praça Onze.⁸

“ (...) Era verão. Verão aqui no Brasil. Nós chegamos aqui em março de 1922. Fomos para a casa da minha avó, na Praça XI. Rua Visconde de Itaúna, n. 111. Isso eu me lembro. É ali perto da rua Santana, onde tem a Igreja de Santana. A casa era simples. Mas a verdadeira Praça XI era um universo.” “ (...) Na Praça XI [tinham muitos judeus] mas a maioria era de brasileiros. Eu me lembro que chegava de noite – nem era de noite, era à tardinha – e as crianças brincavam de roda. Esse foi o meu primeiro contato com a língua, porque elas cantavam músicas de roda. Essas rodinhas eu nunca esqueci! Eu me lembro que quase todas as noites a gente brincava. Eu me lembro que eram noites bonitas, estreladas, e a gente brincava de roda. Era sempre assim.”

Esse trecho do depoimento de Lucia nos permite correlacioná-lo com diversas formas pelas quais os imigrantes se inserem na Praça Onze e na cidade do Rio de Janeiro. E o início da aproximação com manifestações típicas brasileiras como as brincadeiras de roda e os jogos nas ruas ao entardecer. As ruas e calçadas brasileiras, bem diferentes da Rússia, têm uma multiplicidade de usos. E as comunidades do bairro delas se apropriam. E este é um espaço que possibilita relações sociais diferenciadas, e colocam em contato diferentes grupos. Lucia rememora, ao longo de sua narrativa, as formas de viver próprias do lugar e o começo do aprendizado da língua portuguesa:

“ (...) Ali tinha a minha escola. Escola Benjamim Constant, que ficava na Praça Onze e foi demolida para a construção da Avenida Presidente Vargas. Bem em frente à praça. Na frente tinha o jardim, os jardins da Praça. Ali foi a aprendizagem. Eu então ainda não falava português, mas tinha lá uma professora que falava alemão. Aí eu entendia o que ela dizia e ela entendia o que eu dizia, e explicava para a minha professora de português. Porque nós, em casa, só falávamos ídiche. Mas era uma convivência, na escola. Muito boa. Nunca, nem uma só vez, eu senti qualquer coisa que me desgostasse. E criança é sensível, não é? Nunca! Eu sempre fui bem tratada, bem recebida. Eu acho que isso foi muito bom na minha vida.”

A percepção de Lucia sobre a rede de convivências



Foto 3: Alfaiataria na Praça Onze. Acervo Museu Judaico

no espaço da escola na Praça Onze também é relevante e aponta para uma rede de relações mais ampla. Outros elementos na narrativa de Lucia podem ser analisados, como quando relembra a vivência da cultura judaica na Praça Onze:

“ (...) A minha avó mantinha uma pensão iídiche em casa. Quem frequentava eram aqueles senhores que tinham deixado a família lá na Rússia, que ainda não tinham trazido a família para o Brasil, e que sentiam saudades da comida judaica. Então eles vinham lá almoçar. Era só almoço, não tinha jantar. Eu me lembro que ela cozinhava feijão branco, galinha, carne, essas coisas. (...) A minha avó era rigorosa nessa coisa de religião. A pensão era casher. Ih..! Era 100% casher! O shoichet [magarefe] ia lá toda semana matar galinhas. E feijão preto, em casa, não se comia”. “ (...) Na pensão não tinha empregada. Minha mãe e minha avó trabalhavam muito. Elas trabalhavam duramente. De empregados, como lavadeira, por exemplo, tinha a Filomena, uma senhora de idade. É um tipo assim que eu nunca esqueço. A minha avó acendia as velas nas sextas-feiras para o Shabat, e a Filomena dizia que se lembrava de que na família dela a avó também acendia as velas. Que coincidência, não é?”

Nas diversas dimensões da vida social e econômica, Lucia Aizim, através de sua narrativa, nos dá uma dica para compreender que os diferentes grupos sociais que ocupavam a Praça Onze vão tendo experiências sociais diferenciadas, mas sempre em diálogo com os outros habitantes do lugar. Isto não impede de estarem sempre defendendo o seu “pedaço” na cidade e nele imprimindo as suas marcas:⁹

“ (...) Havia loja de móveis, armarinho e cinema. Eu até cito em um poema meu, [que ali tinha] uma espécie de um enorme café. Café Jeremias. O Café Jeremias era cheio de espelhos. Era um luxo naquela época. Nós não

frequentávamos, mas às vezes íamos lá para comprar alguma coisa. Vendia doces, vendiam balas, vendiam coisas de confeitaria. E tinha um cinema na Praça XI. Eu não me lembro do nome, mas me lembro que tinha. E, é claro, tinha sinagoga (...)

Manoel Malin nasceu no Rio de Janeiro, em março de 1919. Seus pais, imigrantes judeus ucranianos, emigraram em Brasil provavelmente no final do ano de 1918. Chegando ao Rio, a família foi se estabelecer inicialmente no bairro de São Cristóvão, transferindo-se para a Praça Onze na década de 1930. Seu pai foi dono de um salão de barbearia e assim rememorou a Praça Onze da sua infância:

(...) Eu morei em três diferentes endereços. Um deles foi entre a Praça Onze e a rua General Caldwell. Nesse quarteirão, na calçada onde eu morava, nós tínhamos uma venda de comidas judaicas, tinha o salão do meu pai, tinha a biblioteca judaica, tinha a livraria Cohen e tinha o Jornal Israelita (...) Moramos nos fundos do salão, depois é que papai alugou um sobrado e fomos morar lá. Não sei se era no sobrado n. 126 ou 128. Depois nós passamos para a rua Visconde de Itaúna, n. 111. (...) O meu pai alugou o sobrado para sublocar duas ou três salas. Uma foi para dois médicos recém-formados. O médico era o Bernardo Grabrois, irmão do Grabrois que foi líder do Partido Comunista.

Rosa Goldfarb também relembrou aspectos da vida da comunidade judaica da Praça Onze:

“Dona Clara era a dona da venda iídiche. Em iídiche, ninguém a chamava de Dona Clara. Era Chaialeh – que é o diminutivo de Chaia. Ah, como se fosse Clarinha. E aí, nesta venda, a gente comprava o trigo sarraceno, comprava o creme de leite, a manteiga, o arenque, que era fundamental. E tinha variedades de arenque: no sal, curtido, tinha o defumado [...] e era comprado em barricas de madeira. Hoje é feito de plástico porque a madeira acabou, não é? Eu me lembro que no meu casamento minha mãe comprou três daquelas barricas. E pão preto... O pão preto era magnífico. Agora, a verdade é que na Praça Onze a padaria tinha pão francês, pão italiano, um pão que chamavam de provenço – ele era pequeno assim e enrolado para o lado... E tinha a broa de milho. Mas a nossa padaria não era na praça, era na Visconde de Itaúna. E eles deixavam a gente usar o forno para assar nossas coisas depois que eles apagavam, às seis horas da tarde. [Eu digo] apagavam, porque era à lenha...”

Muitos imigrantes, no entanto, comparavam a Praça Onze a um *shtetl*, palavra que, em iídiche, caracterizava as pequenas vilas da Europa Oriental onde viviam majoritariamente judeus. E que tem também uma conotação emocional, porque designa a terra natal, os costumes, uma nostalgia que envolvia uma época. O modo

como cada um desses indivíduos constitui esse viver urbano é heterogêneo, e essas diferenças são manifestadas em seus depoimentos, pela forma que refletem sobre a sua experiência, e as relações sociais que se forjam nesse contexto. Essas narrativas nos permitem reconhecer e dimensionar possibilidades históricas diferenciadas, que devem ser problematizadas, visto que membros da comunidade judaica constituíram trajetórias diferenciadas nesse espaço. Conforme salientou A. Portelli, mesmo que a memória seja um processo individual e uma reflexão particular sobre os acontecimentos, os indivíduos são “moldados” pelo ambiente social em que vivem, e, portanto, trazem dimensões coletivas dessa experiência social vivenciada. O que esse trabalho com a memória nos ensina, portanto, “não é a importância abstrata do indivíduo, (...) mas a importância idêntica de todos os indivíduos” e que, desse modo, a memória, ainda que individual, aponta para uma experiência social da coletividade da Praça Onze.¹⁰



Foto 4: Notícia da demolição de sinagoga na Praça Onze. Jornal OGLOBO, 1974.

Com uma vida judaica intensa, os imigrantes judeus criaram na Praça Onze entidades judaicas de auxílio aos imigrantes, instituições como a Federação Sionista, fundada em 1922, a Sociedade Beneficente das Damas Israelitas (Froien Farain), grêmios juvenis, bibliotecas como a Biblioteca Scholem Aleichem que congregava os judeus progressistas e a redação e administração de vários jornais judaicos, como o *Idische Presse* (Imprensa Israelita), impressos pelas tipografias que também funcionavam na região. Construíram sinagogas como a Beit Iaakov e a Beit Israel, que se situava na rua de Santana, onde tinha uma concentração de comércio e de moradores judeus. Estas sinagogas, assim como as localizadas próximas à Rua da Alfândega, foram demolidas nas modificações urbanísticas realizadas para a construção da Avenida Presidente Vargas, e que destruiu parte do patrimônio arquitetônico do Centro da cidade.

Na rua de Santana, o famoso restaurante Schneia der foi, durante anos, o mais popular da comunidade asquenazita, saudosa de seus *guefilte fish* (bolinho de peixe recheado); *chreem* (a raiz forte com ou sem beterraba) e do arenque marinado. Pensões de comida iídiche, açougue *cashier* (apropriada para consumo conforme leis da religião judaica), completavam o ambiente e a vida judaica na Praça Onze, que assistia com uma tremenda alegria as apresentações do grupo de teatro amador Dram Kraiss (Círculo Dramático) da Biblioteca Israelita Scholem Aleichem, cuja sede ficava na Praça Onze. O seu apogeu se deu durante os quase 10 anos em que Zygmunt Turkow, renomado diretor do teatro iídiche polonês, dirigiu o grupo. Turkow chegou ao Rio de Janeiro em 1944 para trabalhar com o *Dram Kraiss* e imprimiu ao grupo uma qualidade teatral dificilmente atingida pelo teatro iídiche no Brasil. A peça *Krochmalne Gas* (Rua Krochmalne) de sua autoria, encenada no Teatro Recreio, marcou a estreia do diretor no Rio de Janeiro em 1944. Conta a história de um criminoso judeu que, regenerado, torna-se um herói da Resistência em Varsóvia contra a ocupação nazista. *Dos Groisse Guevins* (A Sorte Grande) de Scholem Aleichem, encenada em 1945, teve o cenário desenhado pelo famoso pintor, desenhista e gravador judeu russo Lasar Segall. E a peça *Tevie der Milchiker* (Tevie, o leiteiro) de Scholem Aleichem, possivelmente a mais conhecida do teatro iídiche adaptada ao cinema como “O violinista no telhado”, foi encenada em 1948 no Rio de Janeiro com Turkow como o leiteiro Tevie. As fotografias de Carlos (Karoly Moscovics) são testemunhas do apuro dessas montagens. O fotógrafo Carlos nasceu em Budapeste, Hungria

em 1916, e chegou ao Brasil em 1927 e no Rio de Janeiro, onde se profissionalizou e registrou a vida carioca nas décadas de 1940 e 1950 para a revista *Sombra* e também a *Rio Magazine*. E registrou as apresentações do teatro iídiche no Rio de Janeiro por amizade ao grupo.¹¹

O comércio judaico predominante era o de móveis, e os judeus em muito contribuíram para a indústria moveleira da cidade. Das maiores e mais tradicionais estava a Casa Sion e loja A Liberdade, mas havia lojas menores que atendiam aos vendedores ambulantes que vendiam às senhoras e noivas “um dormitório completo”. Este comércio se expandiu pela cidade com os judeus que foram se estabelecer nos bairros do Catete e em bairros da zona da Leopoldina, como Olaria, Ramos e Penha¹²; assim como Madureira, Méier e Nilópolis tiveram casas de móveis de propriedade de imigrantes judeus. Em depoimento à escritora Esther London, uma ex-moradora da Praça Onze, descreveu como a família foi viver em Nilópolis. Nilópolis, Baixada Fluminense, já tinha em 1928 uma pequena sinagoga, o Cemitério Israelita de Nilópolis, uma escola israelita estruturando uma vida social religiosa e social que crescia.

“(...) A Praça Onze exercia fascínio sobre os imigrantes judeus. Lá era fácil se comunicar com conhecidos, fazer amizades com desconhecidos e sentir-se amparado. O iídiche era falado pelos que estavam aqui há mais tempo e pelos recém-chegados. Os anúncios da venda de terrenos em Nilópolis, por preços módicos e a prazo, atraiu muitos recém-chegados imigrantes judeus, como meu pai. Com a ajuda



Foto 5: Peça *Dos Groisse Guevins* (A Sorte Grande). Rio de Janeiro, 1945. Cenário de Lasar Segall. Acervo CIEC/ECO/UFRJ.

das sociedades beneficentes e com um empréstimo da “Lai e Spar Casse”, meu pai foi levado para Nilópolis por um conhecido que achou que ali ele poderia realizar o seu sonho: construir um teto sobre a cabeça. Saímos do cortiço da Praça Onze para morar mais humanamente em Nilópolis, que já tinha muitos habitantes judeus (In London:104-105).”

Nas ruas principais da Praça Onze havia cafés, biltzars e cinemas, por eles frequentados. Nelas circulavam também os bondes, que podiam levar os imigrantes europeus para os banhos de mar durante o verão, como afirmou o escritor e memorialista Samuel Malamud, em seu livro *Recordando a Praça Onze*.

Com a demolição da Praça Onze, muitos moradores judeus se transferiram para o bairro da Tijuca ou para a zona sul, a começar pelo bairro do Flamengo. As instituições também foram transferidas e novas foram criadas, como escolas, sinagogas e clubes, em bairros onde a comunidade passa a se estabelecer.

A região da rua da Alfândega – por seu casario de século XIX e sua ocupação de comércio popular e de imigrantes – esteve várias vezes ameaçada pela execução de projetos urbanísticos, que passariam por cima de trechos inteiros da área. Na década de 1940 e de 1950 não foi diferente. Já na década de 1960 os comerciantes mobilizaram-se contra mais um desses projetos de desapropriação, utilizando-se como principal argumento o de que a região era um grande centro arrecadador de impostos para o então Estado da Guanabara. Mas essa resistência às mudanças significava igualmente a luta pela manutenção de um espaço repleto de significados para aqueles comerciantes imigrantes e seus descendentes. Estes atribuem um valor significativo ao local, e por ele resistem às suas transformações. Essa luta simboliza, portanto, a luta por um lugar na cidade, por um modo de viver e uma territorialidade própria, que é parte intrínseca desses imigrantes árabes e judeus que têm suas histórias de vida atreladas à história do lugar que, por sua vez, faz parte de suas trajetórias.

A Sociedade de Amigos das Adjacências da Rua da Alfândega - SAARA - é fundada nesse contexto de mobilização dos comerciantes que resistiam às mudanças impostas pelo poder público. De forma bastante criativa, os comerciantes apropriaram-se de uma imagem dos países árabes no ocidente e criaram, então, o *marketing* do lugar. Pela presença majoritária dos libaneses e dos sírios, os cariocas imediatamente associam o nome Saara a uma ideia, imaginação corrente, que remete ao *exótico*, ao *diferente*, ao ‘árabe’, mesmo que o nome Saara indique o nome de um deserto no continente africano e não se situe no Oriente Médio, região onde estão o Líbano e a Síria. As ruas estreitas, as roupas penduradas nos umbrais das lojas, as bancas na porta, o que permite o cliente tocar nas mercadorias, e os pregoeiros atraindo o freguês para entrar nas lojas, reforçam esse caráter étnico de comercializar.

Tanto a Praça Onze quanto o espaço do Saara são

o resultado do uso cotidiano do espaço pelos imigrantes e seus descendentes que neles conviveram, e o demarcaram segundo a sua identidade cultural. Apesar do fato de que cada grupo tenha constituído uma rede de relações próprias, estabelecidas através de vínculos étnicos, religiosos e familiares, as condições de chegada na região da Rua da Alfândega e na Praça Onze e o início da vida na cidade apontam para certas semelhanças de situações, e para o estabelecimento de relacionamentos constituídos entre imigrantes de diferentes etnias e religiões que, naqueles espaços, acabaram por vivenciar um conjunto de experiências similares.



Placa da Sociedade de Amigos das Adjacências da Rua da Alfândega colocada na frente da loja por seus associados.

A região que compreende o que é chamado de Praça Onze hoje não tem mais o traçado original e as formas de uso – residencial e comercial – anteriores. Suas casas, suas vilas, seus terreiros e rodas de samba, sua sinagoga, seus cafés e cinemas, suas alfaiatarias, oficinas e tipografias, seus armazéns e açougue *cashers*, suas marcenarias e casas de móveis, são hoje “memórias”. Mas os membros das comunidades negra e judaica ainda hoje realimentam e reelaboram essa memória social do lugar, que pode ser entendida como uma forma de luta, e luta pela significação e preservação deste espaço. Uma luta que tem visibilidade quando a comunidade negra tem, hoje, na atual Praça Onze, um marco muito forte de sua cultura: o carnaval carioca. Nas proximidades do que ficou conhecido como a “pequena África” do Rio de Janeiro, foi construído o Sambódromo, a Passarela do Samba. E é onde fica também o Monumento ao Zumbi – que é reverenciado, anualmente, no dia 20 de novembro, feriado na cidade do Rio de Janeiro,

quando se comemora o Dia da Consciência Negra, Dia de Zumbi dos Palmares¹³. Assim como nos “escombros” da Praça Onze foi construída uma escola municipal modelo chamada Tia Ciata, uma homenagem à mais famosa das baianas moradora da Praça Onze na virada do século XIX para o século XX.¹⁴

Por outro lado, os judeus também expressam as experiências sociais vividas por eles na região e conferem significado e relevância a essa memória do local. Um grupo se reúne anualmente nos chamados “almoços da Praça Onze”, que são realizados em um clube judaico na zona sul da cidade, e rememoram os “tempos da Praça Onze”. Os judeus não frequentam mais a Praça Onze, e não há traços desta cultura no local, mas realimentam e preservam sua memória. Nesse sentido, poderíamos dizer que, através da memória, atribuem e mantêm um significado ao lugar.

RESUMO

Marcados pela presença de imigrantes judeus e seus descendentes, a abordagem considera as experiências e práticas sociais que imigrantes judeus desenvolveram no contexto das regiões conhecidas como Saara e da Praça Onze, no Centro do Rio de Janeiro, no século XX, constituindo territorialidades próprias, com marcas de sua cultura de origem.

Palavras-chaves: Saara, RJ; Praça Onze, RJ; Cultura Judaica; Memória

ABSTRACT

The approach of this article considers the experience and social practices which some Jews immigrants and descendants have developed in the context of the areas known as Saara and Praça Onze, with its own territorial characteristics marked by the culture of its inhabitants origins.

Keywords: Saara, Rio de Janeiro, Praça Onze, Jewish Culture, Memory

NOTAS

1 Hollanda H.B. “Prefácio”. In: LIMA, Evelyn Furkin Werneck. *Avenida Presidente Vargas: uma drástica cirurgia*. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, Turismo e Esportes, Departamento Geral de Documentação e Informação Cultural, Biblioteca Carioca, 1990, p.10.

2 BENCHIMOL, Jaime Larry. *Pereira Passos: um Haussmann tropical. A renovação urbana da cidade do Rio de Janeiro no início do século XX*. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, Turismo e Esportes, Departamento. Geral de Documentação e Informação Cultural, Biblioteca Carioca, 1992, p. 17-19.

3 Em hebraico, *ashkenazim* significa os judeus oriundos de “Ashkenaz - termo para designar a Alemanha” e denominação aplicada àqueles que “seguem a

tradição originária desta região e que se dispersaram através dos tempos pela Europa Central e Oriental”. E *sefaradi* (plural *sefaradim*) significa natural de Sefarad (Espanha). Depois da expulsão dos judeus da península ibérica, no fim do século XV, estes se dispersaram principalmente em direção ao Mediterrâneo e “ao Norte da África e Oriente Médio, impondo sua cultura e tradição às comunidades judaicas em que se misturaram”. (Worcman, 1991).

4 O *íidiche* é um dialeto judeu-alemão, que se tornou a base da língua dos judeus da Europa Oriental. Sua origem remonta à idade Média, quando se formou, baseado no alemão arcaico, misturado com palavras hebraicas, aramaico e línguas eslavas. Escreve-se com caracteres hebraicos, da direita para a esquerda.

5 SZKLO, Gilda Salem. “Mémoires juives à Rio de Janeiro: art narratif et historiens de vie”. In: MATTOSO, Katia de Queirós et alii (dir.). *Matériaux pour une histoire culturelle du Brésil – objets, voix et mémoires. Séminaire du Centre d’Etudes sur le Brésil*. Paris: Ed. L’Harmattan, 1999, p. 129-143.

6 RIBEIRO, Paula. “Saara, uma paisagem singular na cidade do Rio de Janeiro (1960-1990)”. Dissertação de Mestrado, apresentada ao Programa de Estudos Pós-Graduados em História da PUC/SP. São Paulo: 2000.

7 Depoimento de Wadia Kudsi prestado à Paula Ribeiro em 1999.

8 Depoimento de Lucia Aizim prestado à Paula Ribeiro em 2004. Poetisa, escreveu alguns contos em que relembra a sua chegada ao Brasil.

9 Cf. Velloso, M.P. “As tias baianas tomam conta do pedaço – espaço e identidade cultural no Rio de Janeiro”. In: *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro: FGV, v. 3, n. 6, 1990.

10 PORTELLI, A. “Tentando aprender um pouquinho. Algumas reflexões sobre a ética na história oral”. In: *Projeto História: revista do Programa de Estudos Pós-Graduados em História e do Departamento de História da PUC-SP*. São Paulo: Educ, n. 15, abril 1997, p. 17

11 Cf.: WORCMAN, Susane & RIBEIRO, Paula (Org.) *E-book: Drama & Humor - Teatro Íidiche no Brasil = Drama & Humor - Yiddish Theater in Brazil*. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2013.

12 Cf.: VAITSMAN, H. *Judeus da Leopoldina*. Rio de Janeiro: Museu Judaico, 2007.

13 SOARES, Marisa de Carvalho. “Nos atalhos da memória: monumento ao Zumbi”. In: KNAUSS, Paulo et alii. *Cidade vaidosa: imagens urbanas do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1999, p. 117 – 135.

14 *Figura marcante e tradicional da cultura negra carioca, Tia Ciata ficou famosa pela sua casa, na rua Visconde de Itaúna, na Praça Onze, onde mantinha rodas de samba frequentadas por Donga, Pixinguinha, Sinhô, João da Baiana e tantos outros importantes sambistas do início do século XX*. Cf.: Moura (1995).

BIBLIOGRAFIA

ARANTES NETO, Antonio Augusto. “A Guerra dos Lugares – sobre fronteiras simbólicas e liminaridades no espaço urbano”. In: HOLLANDA, H.B. (org.). *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – Cidade*. Rio de Janeiro: IPHAN/MINC, n. 23, 1994, p. 191-203.

BENCHIMOL, Jaime Larry. *Pereira Passos: um Haussmann tropical. A renovação urbana da cidade do Rio de Janeiro no início do século XX*. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, Turismo e Esportes, Departamento. Geral de Documentação e Informação Cultural, Biblioteca Carioca, 1992.

DINES, Alberto. “O íidiche dá samba”. In: *Revista Shalon*, São Paulo: fevereiro de 1984.

- KHOURY, Yara Maria Aun. "Narrativas orais na investigação da História Social." In: *Projeto História: revista do Programa de Estudos Pós-Graduados em História e do Departamento de História da PUC-SP*. São Paulo: Educ, n. 22, 2000, p. 79-103.
- HOLANDA, Heloisa B. "Prefácio". In: LIMA, Evelyn Furkin Werneck. *Avenida Presidente Vargas: uma drástica cirurgia*. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, Turismo e Esportes, Departamento Geral de Documentação e Informação Cultural, Biblioteca Carioca, 1990.
- MALAMUD, S. *Recordando a Praça Onze*. Rio de Janeiro: Kosmos Ed., 1988.
- LONDON, Esther. *Vivência Judaica em Nilópolis*. Rio de Janeiro: Ed. Imago, 1999.
- MOURA, Roberto. *Tia Ciata e a Pequena África do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, Departamento Geral de Documentação e Informação Cultural, Divisão de Editoração, Biblioteca Carioca, 1995.
- PECHMAN, Robert M. e DOCTORS, Felipe. "Judeus no Rio." In: *Revista Shalom*. São Paulo, ano XIV, n. 157, jul./1978, p. 21-66.
- PORTELLI, A. "Tentando aprender um pouquinho. Algumas reflexões sobre a ética na história oral". In: *Projeto História: revista do Programa de Estudos Pós-Graduados em História e do Departamento de História da PUC-SP*. São Paulo: Educ, n. 15, abril 1997, p. 17.
- PROJETO "Memória do Saara". Acervo permanente do "Projeto Memória do Saara" – Coordenação Interdisciplinar de Estudos Culturais – CIEC/ECO/UFRJ.
- RIBEIRO, Paula. *Saara, uma paisagem singular na cidade do Rio de Janeiro (1960-1990)*. Dissertação de Mestrado, apresentada ao Programa de Estudos Pós-Graduados em História da PUC/SP. São Paulo: 2000.
- RIBEIRO, Paula. *Cultura, memória e vida urbana: judeus na Praça Onze, no Rio de Janeiro (1920-1980)*. Tese de Doutorado. Programa de Estudos Pós-Graduados em História Social, PUC/SP. São Paulo: 2008.
- RIO, João do. (Paulo Barreto). *As religiões do Rio*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1976.
- SOARES, Marisa de Carvalho. "Nos atalhos da memória: monumento ao Zumbi". In: KNAUSS, Paulo et alii. *Cidade vaidosa: imagens urbanas do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1999.
- SZKLO, Gilda Salem. "Mémoires juives à Rio de Janeiro: art narratif et histoires de vie". In: MATTOSO, Katia de Queirós et alii (dir.). *Matériaux pour une histoire culturelle du Brésil – objets, voix et mémoires*. Séminaire du Centre d'Etudes sur le Brésil. Paris: Ed. L'Harmattan, 1999, p. 129-143.
- VAITSMAN, H. *Judeus da Leopoldina*. Rio de Janeiro: Museu Judaico, 2007.
- VELLOSO, Mônica Pimenta. "As tias baianas tomam conta do pedaço. Espaço e identidade cultural no Rio de Janeiro". In: *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro: Ed. da Fundação Getúlio Vargas, v. 3, n. 6., 1990, p. 207-228.
- WORCMAN, Susane. *Heranças e lembranças: imigrantes judeus no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: ARI/CIEC/MIS, 1991.
- WORCMAN, Susane & RIBEIRO, Paula (Org.) *E-book: Drama & Humor - Teatro Ídiche no Brasil = Drama & Humor - Yiddish Theater in Brazil*. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2013.

RECEBIDO EM 16/05/2012

APROVADO EM 26/05/2013

As Polacas

peça teatral

POR BETH ZALCMAN¹

Fui convidada para integrar o elenco da peça teatral “As Polacas Flores do Lodo” – texto de João das Neves e projeto idealizado por Luciana Mitkiewicz – motivada pela curiosidade sobre essas mulheres polacas, traficadas no início do século XX para serem prostitutas e que acabaram desembocando no reduto do samba: a Praça XI. Pelo tema, logo topei e parti para a temporada em São Paulo. Só não esperava ser tomada de tamanha emoção e identidade.

Falar da Praça Onze, berço do samba, é falar do meu pai, Joséf Zalczman, nascido na Polônia, imigrante junto a muitos judeus vindos do leste europeu. Morou toda sua infância e juventude na Praça XI. Aprendeu a sambar e virou o “Zé do sapato branco” de tanto que frequentava os bailes.

Mas como judia carioca, nunca tive acesso à história dessas Polacas...aliás, tema proibido entre minha vó, Cecília, mãe do meu pai... e seus netos...E eis que de repente a história dessas mulheres guerreiras surge à minha frente e eu tenho que representá-las. Como?



Beth Zalczman em atuação na peça

Cada ensaio com o diretor João das Neves e com o elenco era um mergulho na minha ancestralidade, na minha identidade construída pela emoção, pela memória afetiva. Era como se eu conhecesse essas mulheres. Meus avós vieram para cá fugindo da miséria, cansados de comer batatas na Polônia e de serem discriminados por serem judeus. Junto a isso, eu estava voltando de uma viagem com alunos pela Polônia e Israel. Eu era capaz de sentir na respiração a dor e a verdade dessa história.

Becca, a personagem que faço na peça, foi uma das últimas polacas a falecer. Foi uma das fundadoras da “Associação Beneficente Funerária e Religiosa Israelita”, onde as polacas podiam professar os ritos ancestrais da fé judaica. No lodo do mangue, na periferia da Praça XI, elas

construíram uma sinagoga e instituíram um cemitério israelita onde todas as associadas, mesmo as suicidas, que pelo judaísmo não seriam enterradas com as demais, eram homenageadas e enterradas dentro do ritual. Uma forma de manterem sua identidade, fé e dignidade.

Essas mulheres permitiam que até mesmo os *Caften*, por piores que fossem, frequentassem a sinagoga por elas construídas com seus próprios recursos. Eram proibidas de frequentar os teatros dos judeus, dos que se diziam “puros”.

“Becca: puros, pois com o dinheiro que tinham puderam comprar a aceitação, puros porque não tiveram que ver suas filhas, esposas, serem prostitutas por *cafens*, perseguidas pela polícia, proibidas por eles de professarem a sua fé, mas nós conseguimos vencer, fundamos um território de solidariedade nesse lodaçal, um território sem exclusão”.

Depois de nos apresentarmos no SESC Ipiranga SP, onde a comunidade judaica compareceu em quantidade, iniciamos a temporada nos teatros do SESI no interior de São Paulo...a pergunta era: quem vai se interessar por esse tema?

A resposta se traduz nas sessões lotadas. A plateia se emociona com a história da discriminação e de luta. Descobrem que muitos sambistas, como Moreira da Silva, foi apaixonado por uma polaca, e até fez música para ela: “a Rosa não se compara, a essa judia rara...”, além de verem a integração das negras recém-libertas da escravidão se tornarem amigas e parceiras das Polacas...os moradores da Praça XI, prestes a dar lugar para as grandes obras e avenidas, se une na força do desejo de sobrevivência e solidariedade.

Ao final da apresentação em Sorocaba, recebemos a visita de um senhor judeu que fez questão de falar com o elenco, constituído por 12 pessoas (2 judeus). Ele estava muito emocionado. E agradeceu por termos possibilitado a ele se reencontrar com sua história, fazer renascer sua identidade. Naquele momento, certificou que sua identidade se funde com a identidade dos negros. “Fomos escravos iguais... vivemos a mesma discriminação”, falou S. Oscar e sem pedir, mas autorizado pela nossa emoção que tomava o elenco com seu depoimento, nos abençoou com uma reza judaica linda...e completou: eu não sou religioso.

Seu Oscar se despediu com um abraço silencioso em cada um do elenco.

Eu entendi tanto aquele senhor, pois foi essa sensação de encontro com a minha alma judia que esta peça me proporciona quando estou em cena.

Eu me despeço com a emoção de ser atriz e representar mulheres judias...negras...que independente da miséria física em que se encontravam, não deixaram empobrecer sua existência.

NOTAS

¹ Beth Zalczman é atriz, educadora, judia e carioca.

Diário da queda

POR BRUNO LEAL PASTOR DE CARVALHO¹



Durante uma festa de 13 anos, o aniversariante João é arremessado treze vezes para o alto por colegas de escola. Na décima-terceira vez, propositalmente, a rede humana falha e ele cai estatelado, de costas, no chão. Machucado, o garoto é levado para o hospital e passa os meses seguintes usando colete ortopédico e fazendo sessões de fisioterapia. Em “Diário da Queda”, mais recente livro do escritor gaúcho Michel

Laub, o protagonista (sem nome) é um dos que deveriam ter segurado João e que revisita essa memória (traumática) décadas depois, após perceber que tal episódio foi determinante no curso de sua vida. Mas “Diário da Queda” não narra apenas esses acontecimentos. O episódio da festa é apenas o ponto de partida para que o narrador-protagonista elabore uma reflexão maior sobre sua identidade judaica, sobre a trajetória de seu pai, com quem desenvolveu uma relação difícil, e a de seu avô, sobrevivente de Auschwitz. Três gerações, portanto, são vistas em perspectiva.

Embora o livro de Laub não proponha nenhuma abordagem inédita do Holocausto, ele tem o mérito de explorar de forma perspicaz duas questões que fazem deste romance particularmente interessante ao historiador. A primeira – em torno da qual se desenrola o eixo de toda a narrativa – é o Holocausto como um problema de comunicação. Durante décadas, no pós-guerra, muitos sobreviventes do Holocausto tiveram dificuldades para falar de suas experiências. Jean-Michel Lecomte explica essa interdição de duas maneiras: a primeira tem a ver com um sentimento de culpa, como se as “vítimas reais” fossem aqueles que pereceram nos campos e nas câmaras de gás. Ter sobrevivido assombrava. “Mesmo no seio das suas famílias, a maioria dos judeus sobreviventes mantiveram silêncio durante anos, atormentados por que tinham conseguido e como”.² Já a segunda explicação de Lecomte se deve a uma determinada limitação das representações do genocídio. “(...) Ninguém conseguia descrever o interior das câmaras de gás,

assim como ninguém conseguia alguma vez perdoar algo assim”.³

Em “Diário da Queda”, observamos um tipo parecido de silenciamento na postura do avô do protagonista. A primeira frase da narrativa já dá uma pista: “meu avô não gostava de falar do passado”⁴. Sobrevivente, o avô do protagonista imigrara para o Brasil, mais especificamente, para a cidade de Porto Alegre, onde constituíra família e vivera até o trágico dia em que cometeu suicídio, no escritório de casa. Seu filho, então com 14 anos, assumiu os negócios da família e descobriu, ao arrumar as coisas do pai, que este havia se dedicado, nos últimos anos de vida, a escrever cadernos e mais cadernos de memórias. A forma dessas memórias é bastante curiosa. Não se trata de uma narrativa linear, com começo, meio e fim, mas sim de um caderno repleto de verbetes sobre como a vida *deveria ser*. Esses cadernos começavam com o desembarque no Brasil. O verbe *porto*, por exemplo, é descrito como “local onde se reúne o comércio ambulante que trabalha sob regras estritas de controle fiscal e higiene”⁵. Já o verbe *pensão* aparece como “estabelecimento amplo e asseado, quieto nas manhãs e aconchegante no início da noite”⁶. Mas se para descrever aspectos ordinários da vida que ia encontrando no Brasil (ou ainda, no mundo pós-Auschwitz) essas palavras são apenas ironias, quando os cadernos tratam de elementos familiares, o significado é muito mais profundo e abre feridas em seus leitores, como foi o caso do pai do narrador. *Esposa* era definida como “pessoa que se encarrega das prendas domésticas cuidando para que sejam empregados procedimento os mais rigorosos de higiene na casa e também para que no dia do marido não existam perturbações”⁷. E ao falar de *nascimento*, o autor informa que “o parto coroa a decisão do marido de selar a união com a esposa, e que não há nada mais feliz na vida de um homem que o dia que o dia que ele acompanha a esposa rumo ao hospital para dar à luz um filho”⁸. É neste aspecto que reside a essência do olhar de Laub. A experiência-limite do Holocausto não é problematizada somente como *silenciamento*, como frequente se vê na literatura ficcional e não ficcional de referência sobre o tema, mas sim sob o prisma da *comunicação*.

Toda a amargura, o deboche, a ironia e os não ditos contidos nos cadernos do avô pautaram as relações familiares das duas gerações seguintes. Influenciado pela leitura dos verbetes, o pai do protagonista desenha toda a sua relação com o filho a partir de coordenadas que estavam inscritas apenas nas entrelinhas daquela enciclopédia *de faz de conta*. Fez questão que o filho estudasse em escola judaica, que frequentasse a sinagoga, que participasse de todos os ritos e atividades judaicas e, o mais importante, que quase todas as conversas em casa girassem em torno do genocídio dos judeus e da importância de se saber o que é ser judeu em um mundo não judeu. Por aí passava a identidade judaica: a partir dos perigos, da ameaça. Em quase todas as conversas entre pai e filho, o escritor Primo

Levi e suas obras se tornaram uma referência. Isso é um marco importante na prosa de Laub. O autor de “É isto um homem?”, assim como o avô do protagonista, sobreviveu a Auschwitz. Mas diferentemente dele, escreveu livros e mais livros sobre a experiência direta do extermínio, uma antítese, pelo menos em termos literais, aos cadernos do avô. Em “Diário da Queda”, podemos observar muito claramente que a postura de desencantamento do avô diante do mundo pós-Auschwitz despertou grande frustração em seu filho, pois era ele próprio, no fim das contas, motivo de desinteresse.

Quem sofre também com esta frustração é o protagonista de Laub. A memória do Holocausto, vista por ele em casa e na escola, no cinema, na literatura, nos meios de comunicação e principalmente nos discursos do pai, soava distante, impessoal e incompatível para um menino de 13 anos que vivia na Porto Alegre dos anos 1980. Aquele não era o seu mundo. Não fortuitamente, o narrador diz: “se eu tivesse que falar de algo meu, começaria com a história do colega que caiu na festa”.⁹ Pois é exatamente este acontecimento que o faz confrontar os problemas, os presentes reais que se manifestam na relação dele com o pai e dele com o judaísmo. Aí entramos na segunda questão que eu gostaria de aqui explorar.

João era quase um “João-ninguém” para os demais alunos da escola. Era pobre, bolsista, perdera a mãe quando era ainda um bebê e um dos poucos não judeus da escola, fato este que fazia dele alvo preferencial de práticas de bullying. Por exemplo, deixá-lo cair no chão em sua própria festa de aniversário. Tal episódio despertou um grande sentimento de culpa e arrependimento no protagonista. Foi o disparador para que ele deixasse uma zona de conforto para se colocar em uma zona de confronto. Após o incidente, ele muda a forma como via seus colegas, os discursos do pai e os conteúdos judaicos ensinados por seus professores. O livro, nesse sentido, faz uma grande crítica ao ensino escolar judaico que constrói toda a identidade judaica a partir do antissemitismo. Um trecho é bastante representativo desta crítica:

“(…) há professores que se dedicam exclusivamente a isso, uma explicação para as atrocidades cometidas pelos poloneses, que eram ecos das atrocidades cometidas pelos russos, e nessa conta você poderia botar os árabes e os muçulmanos e os cristãos e quem mais precisasse, uma espiral de ódio fundada na inveja da inteligência, da força de vontade, da cultura e da riqueza que os judeus criaram apesar de todos esses obstáculos.

Depois da queda, o narrador, pouco a pouco, se aproxima de João. Torna-se amigo dele e pede ao pai para mudar para uma escola não-judaica. O pedido provoca uma discussão grave. Na ocasião, o narrador confessa com palavras agressivas que o Holocausto e que o avô não significavam nada para ele. Enfurecido, o pai lhe dá uma

surra de ir ao chão. Depois de tudo, contudo, após um entendimento entre os dois, que mais parece uma tolerância de limites tácitos, o protagonista consegue mudar de escola. A amizade com João define a e a relação com o pai se altera para sempre. Nos anos seguintes, o narrador relata ao leitor como sua vida então vinha assumindo contornos problemáticos: antes dos 40 anos ele se tornou alcoólatra, separou-se duas vezes e visitava os pais em Porto Alegre apenas uma vez por ano desde que se mudara para São Paulo. Nunca conversara com o pai sobre João e não era um bom interlocutor para suas esposas. Tonou-se escritor. A história da queda de João só vem à tona – e com ela todos os significados que ela engendra – quando o pai recebe o diagnóstico, irônico, de Alzheimer. E aí ele percebe a necessidade de forçar alguns canais de diálogo e salvar a relação com o pai enquanto ainda havia tempo antes do esquecimento irreversível causado pela doença. Ironicamente, no final do livro, de posse da notícia da doença, o pai começa a escrever seus próprios cadernos de memória. Mas nada de verbetes sobre como a vida *deveria ser*, mas sim sobre como a vida realmente *foi de fato*, corrigindo, por meio da palavra (e da memória), a relação distante que tinha com o filho.

“Diário da Queda” é um livro maduro de um jovem escritor. Trata-se do quinto livro de Michel Laub, jornalista porto-alegrense, ex-editor-chefe da revista Bravo e atual colunista da Folha de S.Paulo. E que não se enganam os leitores do livro. “Diário da Queda” refere-se não somente a queda de João, mas as inúmeras outras quedas presentes no livro: do avô quando comete o suicídio e cai sobre a mesa do escritório, de Primo Levi, morto ao cair de uma escada, no final dos anos 1980, e do próprio protagonista, após apanhar do pai.

NOTAS

1 Doutorando em História Social pelo PPGHIS/UFRJ. Bolsista CNPq. Pesquisador do Núcleo Interdisciplinar de Estudos Judaicos da UFRJ (NIEJ). Fundador da rede Social Café História [http://cafehitoria.ning.com].

2 LECOMTE, 2007, p. 205

3 LECOMTE, *Op. cit.*, p. 206.

4 LECOMTE, *Op. cit.*, p. 8.

5 LECOMTE, *Op. cit.*, p.25.

6 LECOMTE, *Op. cit.*, p.25.

7 LECOMTE, *Op. cit.*, p.31.

8 LECOMTE, *Op. cit.*, p.45.

9 LECOMTE, *Op. cit.*, p.20.

BIBLIOGRAFIA

LAUB, Michel. *Diário da Queda*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
LECOMTE, Jean-Michel. *Ensinar do Holocausto no século XXI*. Lisboa: Via Occidentalis Editora, 2007

RECEBIDO EM 12/04/2012

APROVADO EM 26/05/2013

Colaboram neste número

Beth Zalcman Jornalista, atriz, cantora e educadora. Trabalha com educação e atualmente é Coordenadora de Artes da Escola Eliezer Steinbarg.

Bruno Leal Pastor de Carvalho Doutorando do Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGJIS/UFRJ), pesquisador do Núcleo Interdisciplinar de Estudos Judaicos da UFRJ (NIEJ), sub-editor da Revista Digital do NIEJ. Professor-Tutor do curso EAD de História da UNIRIO e Fundador da rede social Café História. Bolsista CNPq. Seus temas de interesse são: nazismo, Holocausto e criminosos de guerra nazistas.

Ediane Nobre Mestre em História (UFRN), Doutoranda em História Social no Programa de Pós-Graduação da UFRJ (PPGHIS). Bolsista CAPES. É autora de *O Teatro de Deus: as beatas do padre Cícero e o espaço sagrado de Juazeiro* (1889-1898). Fortaleza: IMEPH/UFC, 2011.

Hannah Sonkajarvi Doutora em História e Civilização pelo European University Institute de Florença e Pós-Doutora pelo Institut Historique Allemand de Paris. Atualmente, está realizando seu segundo pós-doutorado junto ao Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro (IUPERJ), com bolsa de Pós-Doutorado Sênior da Fundação Carlos Chagas Filho de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro (FAPERJ). É autora, entre outros, de: *Qu'est-ce qu'un étranger? Frontières et identifications à Strasbourg* (1681-1789), Strasbourg: Presses Universitaires de Strasbourg, 2008; "A religião como meio de inclusão e exclusão nas corporações de ofício em Estrasburgo (1681-1789)", In: Topoi. Revista de História 12/23 (2011), p. 193-205; "Local Categories of Residence Redefined: The Former Imperial City of Strasbourg and the Politics of the French Crown (1681-1789)", in: Bert De Munck, Anne Winter (eds.), *Gated Communities. Regulating Migration in Early Modern Cities*, London: Ashgate, 2012, p. 81-98.

Isabel M. R. Mendes Drumond Braga Doutora em História, especialidade em História Econômica e Social (séculos XV-XVIII), pela Universidade Nova de Lisboa (1996) e Agregada pela Universidade de Lisboa (2006). Leciona na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa desde 1990 e foi Professora Visitante na Universidade Federal Fluminense (Brasil) de Agosto a Dezembro de 2009.

Jaqueline Herman Professora Associada do Instituto de História da Universidade Federal do Rio de Janeiro e Coordenadora do Laboratório de Pesquisa Sacralidades - Estudos

sobre Poder, Religião e Religiosidades no mundo ibero-americano (séculos XVI-XIX). Autora de, dentre outros, *No Reino do Desejado. A construção do sebastianismo em Portugal, século XVI e XVII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998; *O Sonho da Salvação. 1580-1600*. Coleção Virando Séculos. São Paulo: Companhia das Letras, 2000; *As metamorfoses da espera: messianismo judaico, cristão novos e sebastianismo no Brasil colonial*; In: GRINBERG, Keila (org.). *Os judeus no Brasil. Inquisição, imigração, identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005; organizadora, com Fernando Catroga e Francisca Azevedo, do livro *Memória*, escrita da história e cultura política no mundo luso-brasileiro. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas/Capes/PPGHIS, 2012.

Leonel Caraciki Mestre em História Social pelo PPGHIS/UFRJ e pesquisador do NIEJ. Seus temas de interesse são: história do sionismo, política internacional e história das organizações internacionais.

Marina Caffiero É professora adjunta de História Moderna na Università di Roma "La Sapienza". Trabalha com temas ligados à História Social e Cultural da Europa Moderna, especificamente com as questões relacionadas a religião e gênero. Entre suas publicações recentes (ainda sem tradução para o português): *Religione e modernità in Italia (secoli XVII-XIX)*, Pisa-Roma, 2000; *Battesimi forzati. Storie di ebrei, cristiani e convertiti nella Roma dei papi*, Roma 2004.

Paula Ribeiro Graduada em Ciências Sociais pela Universidade Federal Fluminense (1988) e mestrado (2000) e doutorado (2008) em História Social pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Atualmente trabalha como Professora Auxiliar e pesquisadora vinculada à Vice-Reitoria de Pós-Graduação e Pesquisa da Universidade Estácio de Sá (UNESA). Coordena o projeto de iniciação científica "A literatura na Tela", desenvolvido no âmbito do Curso de Letras - campus João Uchôa-UNESA. Coordena projeto de pesquisa *Memória dos imigrantes judeus sefarditas no Rio de Janeiro, no século XX*. Membro do Comitê Institucional de TI Pesquisa da Universidade Estácio de Sá (Centro de Conhecimento Educação e Licenciaturas). Diretora de Pesquisa do Museu Judaico do Rio de Janeiro. Coordenadora do setor de História Oral do Núcleo de Memória e Identidade da Maré (NUMIN) da REDES.

Expediente

INSTITUIÇÃO

Universidade Federal do Rio de Janeiro
[Reitor: Carlos Antônio Levi da Conceição]

Instituto de História
[Diretor: Fábio de Souza Lessa]

Programa de Pós-graduação em História Social
[Coordenadora: Monica Grin]
[Vice-coordenadora: Andréa Casa Nova Maia]

PUBLICAÇÃO

Revista do NIEJ
Núcleo Interdisciplinar de Estudos Judaicos da UFRJ
Número 7
Dezembro de 2013
ISSN: 21765790

EDITORA

Monica Grin (NIEJ/UFRJ)

COMITÊ EDITORIAL

Monica Grin (NIEJ/UFRJ)
Bruno Leal (NIEJ/UFRJ)
Michel Gherman (NIEJ/UFRJ)/HILLEL RIO)

CONSELHO EDITORIAL

Avraham Milgram (Museu Yad Vashem)
Bernardo Sorj (UFRJ) e Centro Edelstein)
Berta Waldman (USP)
Berthold Zilly (Freie Universität-Berlin)
Bila Sorj (UFRJ)
Celso Lafer (USP e Academia Brasileira de Letras)
David Lehmann (Cambridge University)
Eduardo Jardim (PUC-Rio)
Francisco Carlos Teixeira da Silva (Historiador/UFRJ)
Helena Lewin (Programa de Estudos Judaicos da UERJ)
Ilana Strozenberg (UFRJ)
Jacqueline Hermann (UFRJ)
James Green (Brown University)
Leonardo Senkman (Hebrew University)
Luis Roniger (Wake Forest University)
Marcio Seligmann-Silva (Unicamp)
Marcos Chor Maio (Fiocruz)

Margalit Bejarano (Hebrew University)
Marta Topel (USP)
Nelson Vieira (Brown University)
Raanan Rein (Tel Aviv University)
Renato Lessa (Iuperj)
Rifka Berezin (USP)

ASSISTENTES DE EDIÇÃO

Leonel Caraciki (NIEJ/UFRJ)
Felipe Menezes (NIEJ/UFRJ)

DIAGRAMAÇÃO

Bruno Leal (NIEJ/UFRJ)
Fábio Leal (Instituto INFNET)

DESIGN GRÁFICO

Bruno Leal (NIEJ/UFRJ)
Fábio Leal (Instituto INFNET)

REVISÃO EDITORIAL

Juliana Werneck

ENDEREÇO

Instituto de História da UFRJ
Largo de São Francisco, N.1, Sala 427
Telefones: (55) 21 2224.8965 Ramal: 229

E-MAIL

ufrj.niej@gmail.com

Os dados, ideias, opiniões e conceitos emitidos nos artigos e resenhas, assim como a exatidão das referências, são de inteira responsabilidade do(s) autor(es).

Agradecimentos,

A Revista do NIEJ agradece aos membros do Conselho Editorial e especialmente aos profissionais que colaboraram com o presente número: Margalit Bejarano, Nelson Vieira, Francisco Jose, Bernardo Sorj, Monica Grin, David Lehmann, Jacqueline Hermann, Michel Gherman.