

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA
DOUTORADO EM SOCIOLOGIA**

Nelson Santana Santos

**OS *BNEI ANUSSIM* BRASILEIROS: RELIGIÃO, ETNICIDADE E
REIVINDICAÇÕES IDENTITÁRIAS**

**Cidade Universitária José Aloísio de Campos – São Cristóvão, SE
26 de fevereiro de 2024**

NELSON SANTANA SANTOS

**OS *BNEI ANUSSIM* BRASILEIROS: RELIGIÃO, ETNICIDADE E
REIVINDICAÇÕES IDENTITÁRIAS**

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Sociologia da Universidade Federal de Sergipe como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Sociologia

Orientador: Prof. Dr. Petrônio José Domingues

**Cidade Universitária José Aloísio de Campos – São Cristóvão, SE
26 de fevereiro de 2024**

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA BIBLIOTECA CENTRAL
UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE

S237b Santos, Nelson Santana
Os bnei anussim brasileiros : religião, etnicidade e reivindicações identitárias / Nelson Santana Santos ; orientador Petrônio José Domingues. – São Cristóvão, SE, 2024.
277 f. : il.

Tese (doutorado em Sociologia) – Universidade Federal de Sergipe, 2024.

1. Sociologia. 2. Judeus – Identidade. 3. Judaísmo. 4. Relações étnicas. 5. Convertidos ao cristianismo do judaísmo – Brasil. I. Domingues, Petrônio, orient. II. Título.

CDU 316.347:26(81)

NELSON SANTANA SANTOS

**OS *BNEI ANUSSIM* BRASILEIROS: RELIGIÃO, ETNICIDADE E
REIVINDICAÇÕES IDENTITÁRIAS**

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Sociologia da Universidade Federal de Sergipe como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Sociologia

Aprovado em 26 de fevereiro de 2024

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Petrônio José Domingues
Universidade Federal de Sergipe

Prof. Dr. Rogério Proença de Sousa Leite
Universidade Federal de Sergipe

Prof. Dr. Marcelo Alario Ennes
Universidade Federal de Sergipe

Prof. Dr. Juarez Caesar Malta Sobreira
Universidade Federal Rural de Pernambuco

Prof. Dr. Renato Monteiro Athias
Universidade Federal de Pernambuco

A Lílian, minha fonte inesgotável de amor, apoio e compreensão;
A nosso querido Isaac, razão e alegria de nossas vidas.

AGRADECIMENTOS:

A Deus!

A meus pais, Geraldo e Edileuza, fundamentos de tudo o que sou;

Ao Professor Petrônio Domingues, pela orientação, pelo apoio nos momentos difíceis da escrita deste trabalho e pelo convívio sempre tão agradável e profícuo;

A Nívia, Jefferson, Mateus, Levi, Giovana, Professor Luiz, D. Rita, Lair, Silvério, Júnior (*in memoriam*) e André, meus familiares de sangue e de coração;

A minhas tias Lourdes e Dilourdes, simbolizando meus parentes, paternos e maternos;

A meu avô Leônidas Correia, que provavelmente vivenciou algumas das experiências estudadas nesta pesquisa;

Aos Professores Doutores Marcelo Ennes, Rogério Proença, Renato Athias, Frank Marcon, pela atenção e preciosas contribuições apresentadas em nossas bancas de qualificação e defesa, e especialmente ao Dr. Caesar Sobreira, por novamente ter trazido suas contribuições para esta Tese da mesma maneira como já havia feito em nossa dissertação de mestrado;

Ao Professor Dr. Marcos Silva, por ser o principal responsável pela minha inserção nesta experiência tão prazerosa e desafiadora que é o estudo do (cripto)judaísmo;

A todos os amigos do Grupo de Pesquisas Diáspora Atlântica dos Sefarditas (GPDAS).

A todos os entrevistados, os quais, generosa e atenciosamente, aceitaram compartilhar suas experiências a respeito de assuntos tão importantes para suas vidas como são os tratados nesta pesquisa;

Aos irmãos da Igreja Presbiteriana São, representados na pessoa do Pr. Ronildo Farias, pelo apoio e incentivo prestados;

Aos amigos e colegas do Tribunal de Justiça de Sergipe, especialmente aos amigos da Divisão de Apoio Judicial, os quais representados na pessoa do amigo Emerson Carvalho Santos forneceram grande apoio durante a “caminhada” deste doutorado;

Aos colegas de turma, especialmente representados na pessoa de nossa querida amiga Rosinadja Morato que tanto nos auxiliou nos momentos difíceis e nos alegrou com sua entusiasmante companhia durante as aulas;

A todos os professores e funcionários do PPPGS.

RESUMO

A presente tese aborda um fenômeno social que expõe de maneira muito clara as relações, muitas vezes problemáticas, entre etnicidade e religiosidade como dimensões constitutivas dos processos identitários na contemporaneidade. Seu foco de análise direciona-se para aspectos referentes às representações identitárias de um grupo cujas pretensões de pertença identitária circulam em torno de um segmento religioso e cultural no qual a identidade religiosa perpassa diretamente pelo fator étnico. Trata-se dos *bnei anussim*: um grupo de pessoas que em razão de sua autoidentificação como descendentes de judeus forçadamente convertidos ao cristianismo reivindicam para si a identidade judaica e compartilham o desejo de fazer parte deste contexto identitário e religioso. Ao longo do século XX e mesmo do XXI diversos indivíduos e grupos passaram a reivindicar para si a ascendência e a identidade *bnei anussim* ou marrana (tanto no Brasil quanto em outras partes da América, tais como México e Estados Unidos). Vale dizer que parcela considerável de tais indivíduos, por considerarem-se descendentes de judeus cuja religiosidade foi coercitivamente alterada, pretendem para si o reconhecimento como legítimos integrantes da comunidade, da religião e, por conseguinte, da identidade judaicas. No entanto, de acordo com os preceitos legais do judaísmo (contidos na *Halakah*) os critérios principais para considerar alguém como judeu são o nascimento a partir de mãe judia ou a conversão através de ritual específico para tal finalidade. O aspecto problemático da questão decorre, portanto, do fato do judaísmo (ao menos em suas vertentes mais tradicionais) tratar-se de um agrupamento social que se autoidentifica tanto quanto religião quanto como etnia. Neste sentido, o pertencimento originário e integral ao grupo judaico requer a dupla habilitação para tanto: é preciso praticar a religião judaica e é necessário ter nascido de uma mãe judia. Ainda que os *bnei anussim* esforcem-se por assimilar as práticas religiosas judaicas, na maioria dos casos dificilmente conseguem preencher o segundo requisito. Resta-lhes então como porta de entrada ao judaísmo a conversão (*giyur*, em hebraico) – a qual por sua vez é vista por boa parte de seus membros como um desrespeito à memória de seus ancestrais que lutaram para manter, ainda que ocultamente, suas tradições judaicas. Em vez da “conversão” (*giyur*), parte dos *bnei anussim* pretendem ser admitidos através do processo de “retorno” (*teshuvah*, em hebraico), o que normalmente não é aceito pelas lideranças institucionais do judaísmo. Do ponto de vista sociológico evidentemente não cabe avaliar a plausibilidade dos argumentos expostos pelas partes envolvidas nesse dissenso. No entanto, merece especial atenção vislumbrar e compreender sociologicamente quais as estratégias adotadas por ambos os grupos quer nas interações face a face quer nas representações simbólicas, discursivas e culturais e quais as repercussões sociais de tais estratégias. Neste sentido, a presente pesquisa, de natureza qualitativa, calcada nas recentes abordagens dos processos identitários, notadamente aquelas influenciadas pelos estudos culturais, propôs uma análise das estratégias discursivas mobilizadas pelos *bnei anussim* com vistas a contornar os obstáculos enfrentados em suas relações com o judaísmo estabelecido. O objetivo principal da pesquisa, e que entendemos exitosamente alcançado, foi comprovar que a maneira pela qual os *bnei anussim* têm adotado estratégias reivindicatórias com o objetivo de mitigar as credenciais de legitimidade identitária de uma identidade idealmente vista como global (a identidade judaica), através do tangenciamento destas credenciais por meio do deslocamento do âmbito religioso e biológico para o âmbito histórico e mnemônico local (mediante o reforço do significado das especificidades resultantes

da secular proibição das práticas judaicas a que foram submetidos seus antepassados brasileiros e portugueses) configura um conjunto de estratégias tipicamente contemporâneas e glociais. Desta maneira, propomos que o estudo da atuação glocal dos *bnei anussim* traz importante contribuição para o âmbito dos debates acerca dos processos identitários e de suas específicas configurações no estágio atual da sociedade globalizada e midiaticizada.

Palavras-chave: *Bnei Anussim*. Processos identitários. Religião. Judaísmo. Sociologia

ABSTRACT

This thesis deals with a social phenomenon that clearly exposes the often problematic relationship between ethnicity and religiosity as constitutive dimensions of contemporary identity processes. Its focus of analysis is on aspects relating to the identity representations of a group whose claims to belonging circulate around a religious and cultural segment in which religious identity is directly linked to the ethnic factor. These are the *bnei anussim*: a group of people who, because of their self-identification as descendants of Jews forcibly converted to Christianity, claim Jewish identity for themselves and share the desire to be part of this identity and religious context. Throughout the 20th and even the 21st centuries, various individuals and groups began to claim *bnei anussim* or marrano ancestry and identity (both in Brazil and in other parts of America, such as Mexico and the United States). It's worth saying that a considerable proportion of these individuals, considering themselves to be descendants of Jews whose religiosity was coercively altered, want to be recognised as legitimate members of the Jewish community, religion and, consequently, identity. However, according to the legal precepts of Judaism (contained in the *Halakah*) the main criteria for considering someone a Jew are birth to a Jewish mother or conversion through a specific ritual for this purpose. The problematic aspect of the issue stems, therefore, from the fact that Judaism (at least in its more traditional forms) is a social grouping that self-identifies as both a religion and an ethnicity. In this sense, original and integral belonging to the Jewish group requires a double qualification: you have to practise the Jewish religion and you have to have been born to a Jewish mother. Even though the *bnei anussim* make an effort to assimilate Jewish religious practices, in most cases they can hardly fulfil the second requirement. The only gateway to Judaism is conversion (*giyur*, in Hebrew) - which in turn is seen by many of its members as a disrespect to the memory of their ancestors who fought to maintain their Jewish traditions, albeit in secret. Instead of "conversion" (*giyur*), some *bnei anussim* want to be admitted through the process of "return" (*teshuvah*, in Hebrew), which is not normally accepted by the institutional leadership of Judaism. From a sociological point of view, it is obviously not necessary to assess the plausibility of the arguments put forward by the parties involved in this dispute. However, it deserves special attention to glimpse and understand sociologically the strategies adopted by both groups, both in face-to-face interactions and in symbolic, discursive and cultural representations, and the social repercussions of these strategies. In this sense, this qualitative research, based on recent approaches to identity processes, especially those influenced by cultural studies, proposed an analysis of the discursive strategies mobilised by the *bnei anussim* with a view to circumventing the obstacles faced in their relations with established Judaism. The main objective of the research, which we believe was successfully achieved, was to prove that the way in which the *bnei anussim* have adopted claiming strategies with the aim of mitigating the identity legitimacy credentials of an identity ideally seen as global (the Jewish identity), through the displacement of these credentials from the religious and biological sphere to the local historical and mnemonic sphere (by reinforcing the significance of the specificities resulting from the secular prohibition of Jewish practices to which their Brazilian and Portuguese ancestors were subjected) configures a set of typically contemporary and glocal strategies. In this way, we propose that the study of the glocal performance of the *bnei anussim* makes an important contribution to the debates on identity processes

and their specific configurations in the current stage of globalised and mediatised society.

Keywords: *Bnei Anussim*. Identity processes. Religion. Judaism. Sociology

RÉSUMÉ

Cette thèse traite d'un phénomène social qui met clairement en évidence la relation souvent problématique entre l'ethnicité et la religiosité en tant que dimensions constitutives des processus identitaires contemporains. L'analyse se concentre sur les aspects liés aux représentations identitaires d'un groupe dont les revendications d'appartenance circulent autour d'un segment religieux et culturel dans lequel l'identité religieuse est directement liée au facteur ethnique. Ce sont les *bnei anussim*: un groupe de personnes qui, parce qu'elles s'identifient comme des descendants de juifs convertis de force au christianisme, revendiquent l'identité juive pour elles-mêmes et partagent le désir de faire partie de cette identité et de ce contexte religieux. Tout au long du XXe siècle et même du XXIe siècle, divers individus et groupes ont commencé à revendiquer l'ascendance et l'identité *bnei anussim* ou marrane (tant au Brésil que dans d'autres parties de l'Amérique, comme le Mexique et les États-Unis). Il convient de préciser qu'une proportion considérable de ces personnes, qui se considèrent comme des descendants de Juifs dont la religiosité a été altérée par la contrainte, veulent être reconnues comme des membres légitimes de la communauté, de la religion et, par conséquent, de l'identité juives. Cependant, selon les préceptes juridiques du judaïsme (contenus dans la *Halakah*), les principaux critères pour considérer quelqu'un comme juif sont la naissance d'une mère juive ou la conversion par un rituel spécifique à cet effet. L'aspect problématique de la question découle donc du fait que le judaïsme (du moins dans ses formes les plus traditionnelles) est un groupe social qui s'identifie à la fois comme une religion et comme une ethnie. En ce sens, l'appartenance originelle et intégrale au groupe juif requiert une double qualification: il faut pratiquer la religion juive et être né d'une mère juive. Même si les *bnei anussim* s'efforcent d'assimiler les pratiques religieuses juives, dans la plupart des cas, ils peuvent difficilement remplir la seconde condition. La seule porte d'entrée dans le judaïsme est la conversion (*giyur*, en hébreu) - qui, à son tour, est perçue par beaucoup de ses membres comme un manque de respect envers la mémoire de leurs ancêtres qui se sont battus pour maintenir leurs traditions juives, bien qu'en secret. Au lieu de la "conversion" (*giyur*), certains *bnei anussim* veulent être admis par le processus de "retour" (*teshuvah*, en hébreu), qui n'est normalement pas accepté par le leadership institutionnel du judaïsme. D'un point de vue sociologique, il n'est évidemment pas nécessaire d'évaluer la plausibilité des arguments avancés par les parties impliquées dans ce conflit. En revanche, il mérite une attention particulière pour entrevoir et comprendre sociologiquement les stratégies adoptées par les deux groupes, tant dans les interactions de face à face que dans les représentations symboliques, discursives et culturelles, ainsi que les répercussions sociales de ces stratégies. Dans ce sens, cette recherche qualitative, basée sur les approches récentes des processus identitaires, notamment celles influencées par les *cultural studies*, a proposé une analyse des stratégies discursives mobilisées par les *bnei anussim* en vue de contourner les obstacles rencontrés dans leurs relations avec le judaïsme établi. L'objectif principal de la recherche, que nous pensons avoir atteint avec succès, était de prouver que la manière dont les *bnei anussim* ont adopté des stratégies de revendication dans le but d'atténuer les références de légitimité identitaire d'une identité idéalement perçue comme globale (l'identité juive), en déplaçant ces références de la sphère religieuse et biologique à la sphère historique et mnémotique locale (en renforçant l'importance des spécificités résultant de l'interdiction séculaire des pratiques juives à laquelle leurs ancêtres brésiliens et

portugais ont été soumis), configure un ensemble de stratégies typiquement contemporaines et globales. De cette manière, nous proposons que l'étude de la performance globale des *bnei anussim* apporte une contribution importante aux débats sur les processus identitaires et leurs configurations spécifiques dans l'étape actuelle de la société mondialisée et médiatisée.

Mots-clés: *Bnei Anussim*. Processus identitaires. Religion. Judaïsme. Sociologie.

Lista de mapas e ilustrações

Mapa 1 – Local de Nascimento por Estado.....	138
Mapa 2 – Local de Nascimento por cidade (do Nordeste).....	139
Imagem 1 – Primeira página do jornal Kulanu, de 1995.....	201
Imagem 2 – Página 3 (detalhe) do jornal Kulanu, de 1995.....	203

Lista de tabelas

Tabela 1 – Envolvimento anterior com outras religiões/religiosidades.....	134
Tabela 2 – Local de Nascimento por Estado.....	137
Tabela 3 – Profissões.....	140
Tabela 4 – Escolaridade.....	143
Tabela 5 – Idade das mulheres.....	145
Tabela 6 – Idade dos homens.....	145
Tabela 7 – Faixas etárias dos homens.....	145
Tabela 8 – Atuação em atividades culturais, artísticas, comunitárias, etc.....	146
Tabela 9 – Relação com o judaísmo institucionalizado.....	148
Tabela 10 – Origem familiar.....	150

Lista de abreviaturas e siglas

AHJPE – Arquivo Histórico Judaico de Pernambuco

ARIM - Associação Religiosa Israelita Marrana

CIRN - Centro Israelita do Rio Grande do Norte

CONFARAD – Conselho Sefaradi do Brasil

CONIB - Confederação Israelita do Brasil.

FISBA - Federação Israelita Sefaradi Bnei Anussim

ISAS – Instituto de Estudos Sefaraditas e dos Anussim

NMR – Novos movimentos religiosos.

SHEMA - Sociedade Hebraica para o Estudo do Marranismo

UFPE - Universidade Federal de Pernambuco

UFRPE - Universidade Federal Rural de Pernambuco

UnB - Universidade de Brasília

UNISINOS - Universidade do Vale do Rio dos Sinos

USP - Universidade de São Paulo

UFPB - Universidade Federal da Paraíba

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	19
CAPÍTULO 1 – DEFINIÇÕES ACERCA DO MARCO TEÓRICO.....	33
.....	33
1.1 A Sociologia e a Religião.....	34
1.1.1 A discussão sobre a “Secularização”.....	37
1.1.2 A sociologia da religião: a abordagem do fenômeno religioso na contemporaneidade.....	42
1.1.2.1 A sociologia da religião nos moldes weberianos.....	46
1.2 Globalização, Glocalização e Religião.....	48
1.2.1 Globalização.....	49
1.2.2 Glocalização.....	52
1.3 Identidades.....	58
1.3.1 Identidade(s): em busca de um conceito.....	65
1.3.2 Etnicidade:.....	67
1.3.3 Judaísmo, Modernidade e Identidade Étnica.....	72
1.3.4 A “herança marrana”.....	77
1.4 Identidades e reconhecimento.....	81
1.4.1 A teoria do reconhecimento: seus principais representantes.....	81
1.4.2 A luta por reconhecimento segundo a teoria de Axel Honneth.....	84
1.4.3 Ponderações sobre o uso da Teoria da Luta por Reconhecimento.....	92
CAPÍTULO 2: REVISÃO DE LITERATURA E MARCOS METODOLÓGICOS DA PESQUISA.....	96
2.1 O(s) olhar(es) das pós-graduações sobre os <i>bnei anussim</i>	96
2.2 Algumas reflexões metodológicas.....	106
CAPÍTULO 3: O CONTEXTO DE SURGIMENTO DAS COMUNIDADES E DO MOVIMENTO DOS <i>BNEI ANUSSIM</i>	113
3. 1 Em busca de uma sociogênese do “fenômeno <i>bnei anussim</i> ”.....	119
3.1.1 As comunidades de Recife e Natal.....	122
3.1.1.1 Os primórdios da Comunidade de Natal.....	123
3.1.1.2 Os primórdios da Comunidade de Recife.....	127
3.1.1.3 Especificidades das comunidades de Natal e de Recife.....	129
3.2 Um perfil dos <i>bnei anussim</i>	133
3.2.1 O itinerário religioso dos <i>bnei anussim</i>	135
3.2.2 A origem geográfica dos <i>bnei anussim</i>	137
3.2.3 Quem são os <i>bnei anussim</i> : um perfil profissional.....	141
3.2.4 Quem são os <i>bnei anussim</i> : a predominância masculina.....	143

	17
3.2.5 Quem são os <i>bnei anussim</i> : o nível de escolaridade.....	143
3.2.6 Quem são os <i>bnei anussim</i> : distribuição etária.....	145
3.2.7 O “ativismo cultural” dos <i>bnei anussim</i>	147
3.2.8 A relação dos <i>bnei anussim</i> com o judaísmo institucionalizado.....	148
3.2.9 As origens familiares dos <i>bnei anussim</i>	150
CAPÍTULO 4: AS ESTRATÉGIAS DISCURSIVAS DOS <i>BNEI ANUSSIM</i>	153
4.1 A utilização da produção científica como forma de atuação estratégica identitária	153
4.2 O uso da arte como estratégia discursiva identitária.....	158
4.2.1 Odmar Braga.....	160
4.2.2 Odmar Braga e Jefferson Linconn.....	163
4.2.3 Virgílio Maia e Socorro Torquato.....	165
4.3 Os relatos pessoais.....	169
4.3.1 Os “costumes judaicos” dos <i>bnei anussim</i> segundo seus próprios relatos. 169	
4.3.1.1 Os casamentos endogâmicos.....	172
4.3.1.2 Os costumes funerários.....	173
4.3.1.3 Costumes alimentares.....	176
4.3.1.4 Costumes do cotidiano.....	181
4.3.2 A “herança familiar”.....	185
4.4 As respostas da ortodoxia judaica às estratégias discursivas dos <i>bnei anussim</i>	189
4.4.1 Giyur: a conversão ao judaísmo.....	189
4.4.2 A resposta ortodoxa.....	196
CAPÍTULO 5: AS ESTRATÉGIAS E REIVINDICAÇÕES IDENTITÁRIAS DOS <i>BNEI ANUSSIM</i> EM PERSPECTIVA GLOCAL	201
5.1 Os <i>bnei anussim</i> : um fenômeno global?.....	201
5.1.1 Os <i>bnei anussim</i> brasileiros sob olhares judaicos e estrangeiros.....	208
5.2 A aproximação ao judaísmo no contexto da globalização.....	217
5.3 Os <i>bnei anussim</i> e a mobilização identitária no contexto da Glocalização.....	221
5.3.1 Do local e do global ao glocal: alguns exemplos de trajetórias.....	225
5.3.2 As redes de contato <i>bnei anussim</i>	228
5.3.2.1 As dificuldades do acesso à conversão ou ao retorno.....	231
5.3.2.2 O contato com o Estado de Israel.....	238
5.3.3 O uso estratégico do termo <i>bnei anussim</i>	243
5.4 A diversidade dos <i>bnei anussim</i>	247
CONSIDERAÇÕES FINAIS	251
REFERÊNCIAS	263

	18
GLOSSÁRIO.....	.273
APÊNDICE(S).....	.277
Apêndice 1 – Questionário/Roteiro de Entrevista aplicado.....	.277

INTRODUÇÃO

A palavra identidade tem sido bastante utilizada e debatida nas últimas décadas, tanto na academia quanto em diversos setores da sociedade civil. Um dos corolários desta expansão de sua utilização é o fato de que a própria academia já há algum tempo preocupa-se em circunscrever com maior precisão o alcance semântico de tal termo. Em decorrência de tal cautela, alguns pensadores chegaram mesmo a propor a substituição de seu uso por terminologias mais restritivas tais como *identificação* ou *processos identitários* (Cuche, 2002; Ennes, Marcon, 2014).

Alguns pontos acerca das identidades, no entanto, não são alvo de tantos questionamentos ou o são em menor grau de intensidade. Um destes pontos refere-se a quais seriam as instâncias da vivência humana capazes de definir ou indicar (ou de serem utilizadas como elementos de definição ou indicação, para utilizar termos mais precisos) o que venham a ser identidades. Aceita-se com razoável unanimidade que entre tais instâncias estariam, dentre outros fatores, a etnia (ou etnicidade) e a religião. A este respeito, Stuart Hall aponta que as identidades culturais tratam-se dos “aspectos de nossas identidades que surgem de nosso ‘pertencimento’ a culturas *étnicas*, raciais, linguísticas, *religiosas* e, acima de tudo, nacionais” (Hall, 2005, p. 8, *itálico nosso*).

Esta tese de doutoramento trata de um fenômeno social que expõe claramente as relações, muitas vezes problemáticas, entre **eticidade** e **religiosidade** como dimensões constitutivas dos **processos identitários**. Seu enfoque se volta para aspectos referentes às construções identitárias de um grupo cujas pretensões de pertença identitária circulam em torno de um segmento religioso e cultural no qual a identidade religiosa perpassa diretamente pelo fator étnico. Estamos falando dos ***Bnei Anussim***: um grupo de pessoas que, em razão de sua autoidentificação como descendentes de judeus forçadamente convertidos ao cristianismo, reivindicam para si a identidade judaica.

A origem histórica dos *bnei anussim* (“filhos dos forçados”, em hebraico) está intimamente ligada à proibição da religião judaica na Península Ibérica em fins do século XV. Nos anos de 1492 e 1496, as monarquias espanhola e portuguesa,

respectivamente, editaram normas que proibiam a prática do judaísmo em seus territórios, o que resultou em um intenso processo diaspórico das populações judaicas que habitavam tal península. Em Portugal, sobretudo, aos judeus que não conseguiram deixar o país nem aceitaram a conversão restou-lhes o batismo forçado. Surgiu então a primeira geração dos cristãos forçados (daí a expressão hebraica *anussim* que significa, literalmente, forçados). Os judeus portugueses que se converteram – ou foram convertidos – ao catolicismo (e seus descendentes) passaram, então, a serem nomeados pela sociedade portuguesa como “**Cristãos-Novos**” (em oposição aos “Cristãos-Velhos”, que seriam os cristãos sem presença de indivíduos de origem judaica em suas árvores genealógicas, os quais, exatamente por esta circunstância, eram considerados os cristãos “legítimos”). Na Espanha, os judeus convertidos ao catolicismo eram mais conhecidos pela expressão “conversos” ou pelo termo “marranos”, o qual trazia clara conotação pejorativa uma vez que tal palavra significa “porco” (um animal sabidamente considerado impuro pelas leis dietéticas judaicas). Posteriormente, esse termo acabaria sendo utilizado também nas regiões de fala portuguesa.

Dentre os destinos escolhidos pelos judeus expulsos da Península Ibérica (e pelos cristãos-novos) havia uma predileção por aqueles que não dispunham de uma presença inquisitorial tão bem estabelecida quanto em Portugal e Espanha. Apesar de preencherem tal requisito, locais como as colônias ibéricas americanas não permitiam aos judeus ou seus descendentes a tranquilidade suficiente para praticarem sua religiosidade de nascimento ou ancestralidade de maneira pública e livre. Contudo nestas regiões não havia estrutura inquisitorial capaz de fiscalizar qual religião era praticada efetivamente nos recônditos familiares. Este conjunto de circunstâncias deu origem ao fenômeno que ficou conhecido como **criptojudaísmo** e que consistia na prática pública do catolicismo concomitantemente com a realização secreta de rituais judaicos. Uma das particularidades desta religiosidade críptica consistiu no fato de que por ser praticada às escondidas e de maneira clandestina, tal religiosidade não podia dispor de seus aspectos públicos nem de suas fontes escriturais (já que, além das práticas religiosas, também eram proibidos quaisquer contatos com literatura oriunda das religiões interditas).

O resultado de todo este processo foi uma religiosidade hibridizada entre o desejo de ser judaica e a obrigação de ser cristã. Conforme resumiu Anita Novinsky,

uma das mais citadas especialistas no assunto, formou-se um “homem dividido” (Novinsky, 2013, p. 141). A historiografia tradicionalmente advoga que tal fenômeno teve seu fim, no caso do Brasil, por volta de fins do século XVIII em razão da completa miscigenação e assimilação dos descendentes dos judeus ibéricos entre a população católica da colônia portuguesa na América.

Apesar disto, ao longo do século XX e mesmo do século XXI diversos indivíduos e grupos passaram a reivindicar para si a ascendência e a identidade *bnei anussim* (tanto no Brasil quanto em outras partes da América, tais como México e Estados Unidos). Vale dizer que tais indivíduos, por considerarem-se descendentes de judeus cuja religiosidade foi forçadamente alterada, pretendem para si o reconhecimento como legítimos integrantes da comunidade, da religião e, por conseguinte, da identidade judaicas.

Em análise acerca da identidade judaica, Ana Lúcia Galinkin (2008, p. 89) esclarece que “atualmente o judaísmo é pensado tanto como uma religião quanto como ideologia, tanto como tradição quanto estilo de vida”. Os *bnei anussim* procuram vivenciar estas quatro conotações. Uma delas porém é a que traz os maiores obstáculos à aceitação deles no seio da institucionalidade judaica: estamos falando da tradição. A mesma pesquisadora acima referida esclarece que uma das peculiaridades da identidade judaica “é ser atribuída pelo nascimento de mãe judia, segundo as leis rabínicas” (Galinkin, 2008, p. 89). Isto porque “segundo a tradição legal do judaísmo [*Halakah*], são considerados judeus todos aqueles nascidos de mães judias ou que tenham se convertido ao judaísmo através de um ritual próprio” (Galinkin, 2008, p. 90). A consequência desta utilização de um critério biológico para a definição de uma identidade é descrita pela mesma pesquisadora nos seguintes termos: “O judaísmo, através de seu código legal e religioso, define a condição primeira de ser judeu pelo nascimento de mãe judia. Trata-se, portanto, de uma atribuição que se fundamenta na biologia e, dessa forma ‘naturaliza’ e ‘essencializa’ a identidade, criando um sentimento de estabilidade e permanência no tempo. Este fato traz fixidez e estabilidade a essa identidade” (Galinkin, 2008, p. 95)

Vislumbra-se, assim, que o aspecto problemático da “questão *bnei anussim*” decorre do fato do judaísmo (ao menos em suas correntes mais tradicionais) tratar-se de um fenômeno social que se autoidentifica tanto como religião quanto como etnia. Neste sentido, o pertencimento originário e integral ao grupo judaico requer a

dupla habilitação para tanto: é preciso praticar a religião judaica e é necessário ter nascido de uma mãe judia. Ainda que os *bnei anussim* esforcem-se por assimilar as (numerosas e complexas) práticas religiosas judaicas, dificilmente conseguirão preencher o segundo requisito. Resta-lhes então como porta de entrada ao judaísmo a conversão (*giyur*, em hebraico) – a qual por sua vez é vista por muitos de seus membros como um desrespeito à memória de seus ancestrais que lutaram para manter, ainda que ocultamente, suas tradições judaicas. Em vez da conversão (*giyur*), os *bnei anussim* pretendem passar pelo processo de retorno (*teshuvah*, em hebraico), o que geralmente não é aceito pelas lideranças institucionais do judaísmo.

A percepção da parcela mais engajada dos *bnei anussim* acerca do processo de conversão ao judaísmo é resumida por João Fernandes Dias Medeiros, um dos mais conhecidos e ativos defensores da “causa *bnei anussim*”, para quem “‘conversão ao judaísmo’ significa ‘ingresso’ no judaísmo; ‘adesão’ e ‘adoção’. [...] Mas, para alguém que era judeu antes da Idade do Ouro Ibérica, é uma morte histórica e espiritual de seu passado, nesse ato solene, ignorado, negado e recusado” (Medeiros, 2005, p. 177).

Além disto, outro ponto nevrálgico acerca da situação dos *bnei anussim* refere-se ao fato da ortodoxia judaica, como regra, não admitir a realização de processos de conversão no Brasil (e no restante da América Latina), o que resulta na necessidade de que aqueles que desistam do retorno e optem pela conversão ortodoxa tenham de fazê-la nos Estados Unidos ou em Israel, o que obviamente se constitui em um óbice de natureza financeira e de tempo (pois o processo é lento) para os aspirantes à conversão.

Do ponto de vista sociológico evidentemente não cabe avaliar a plausibilidade quer dos argumentos expostos pelos *bnei anussim* em favor de sua identidade judaica quer das razões apresentadas pelos líderes do judaísmo (sobretudo em suas correntes mais ortodoxas) no sentido de negar a legitimação a tal identidade. No entanto, merece especial atenção vislumbrar e compreender sociologicamente quais as estratégias adotadas por ambos os grupos, quer nas interações face a face quer nas representações simbólicas, discursivas e culturais e quais as repercussões sociais de tais estratégias.

Uma das limitações impostas aos *bnei anussim* no tocante à divulgação de sua causa refere-se ao próprio número de seus integrantes. Trata-se de um grupo

identitário bastante reduzido. Embora nenhum estudo tenha feito ainda o seu censeamento, estipula-se que ao menos formalmente eles não passam de centenas e na melhor das hipóteses chegam a poucos milhares¹. Apesar disto, o referido grupo tem conseguido, sobretudo a partir da década de 1970, uma visibilidade que em termos relativos parece bastante vultuosa. Desde a década acima referida, os *bnei anussim* em diversas partes do país – sobretudo na Região Nordeste – têm desenvolvido movimentações e estratégias de organização a fim de torná-los um grupo minimamente organizado – e conseqüentemente capaz de dar voz a sua causa.

Graças a esse processo organizativo, já existem comunidades religiosas estruturadas em diversos estados brasileiros. Em alguns deles, o nível de organização já chegou ao ponto de fundarem suas próprias sinagogas. Vale destacar que, quase como uma regra, na maioria destes casos estas sinagogas próprias só foram construídas após o grupo inicial ter recebido a negativa de acesso à institucionalidade judaica estabelecida através do *retorno*².

Dentre as estratégias utilizadas pelos *bnei anussim* com o fito de serem aceitos no seio da comunidade judaica institucionalizada, a primeira delas já foi antevista no parágrafo anterior. Trata-se da tentativa direta de obtenção da aprovação/aceitação de sua admissão pela comunidade judaica através do processo de retorno. A este intento a resposta obtida quase como regra é a negativa. Restalhes, então, a estratégia discursiva, vale dizer tentar convencer a comunidade judaica acerca da legitimidade de suas reivindicações através de argumentos. A natureza destes argumentos pode variar desde o teológico até mesmo ao científico. Os meios de divulgação destes argumentos variam desde as numerosas páginas da

¹ A este respeito, a título de exemplo, pode-se encontrar na página da internet intitulada *Casa dos Anussim* (<http://casadosanussim.shavei.org>) a seguinte afirmativa (inconclusiva) datada de julho de 2016: “Hoje existem pelo menos 30 diferentes comunidades Bnei Anussim espalhadas por todo o Brasil, umas com apenas algumas dezenas de membros, outras com várias centenas”. Vale destacar que embora alguns personagens envolvidos com a “questão *bnei anussim*” defendam que os descendentes de cristãos-novos no Nordeste podem chegar a milhões, para os propósitos desta pesquisa o número que interessa-nos contabilizar é o daqueles que se autoidentificam como descendentes de cristãos-novos e, especialmente, aqueles que se mobilizam com vistas ao reconhecimento de tal reivindicação identitária.

² O retorno – *teshuvah* – é aplicável a membro da religião judaica que por alguma razão afastou-se temporariamente da observância de suas práticas. É uma espécie de reconciliação. Este é o mecanismo de inserção pretendido e reivindicado pelos *bnei anussim* em oposição à conversão – *giyur* – que é o processo aplicado para admissão de indivíduos oriundos de outra religião.

internet dedicadas à “causa *anussim*”³ até mesmo à publicação de livros escritos por membros de tal grupo⁴.

A tese central desta pesquisa consiste na afirmação de que o conflito identitário instaurado em razão do rechaçamento por parte dos representantes do *stablishment* judaico da reivindicação dos *bnei anussim* ou marranos é um fenômeno triplamente exemplar do conceito sociológico de *glocalização* – conforme difundido sobretudo por Roland Robertson.

Em primeiro lugar, porque defendemos a hipótese de que o surgimento do fenômeno reivindicatório *bnei anussim* demonstra nos casos específicos – e, portanto, locais – de diversas cidades brasileiras, sobretudo a partir da década de 1970, o contexto de voluntarismo religioso tão característico das religiosidades na contemporaneidade (profundamente marcada pela globalização).

Em segundo lugar, porque acreditamos (também hipoteticamente) que a resposta negativa dada à reivindicação marrana demonstra na espacialidade local os reflexos da resposta elaborada pelo judaísmo normativo (mormente em sua corrente ortodoxa) frente aos desafios impostos pelas configurações das religiosidades contemporâneas tanto ao judaísmo, especificamente, quanto às religiões enquanto fenômenos globais. No caso do judaísmo, em particular, tal resposta tem como um de seus componentes mais fortes o reforço semântico de sua dimensão étnica, posto que a dimensão religiosa é justamente a mais fragilizada diante dos referidos desafios impostos pela Modernidade religiosa em seu estágio atual.

Em terceiro lugar, acreditamos ainda que as estratégias utilizadas pelos *bnei anussim* com o objetivo de acionar os sinais e símbolos da representação identitária judaica têm natureza ambivalente na medida em que aspiram a uma pertença étnica e globalizada sem, no entanto, abrir mão do respeito a características locais de tal

³ Para citar apenas quatro como exemplos, uma rápida pesquisa no mecanismo de busca do Google certamente apontará resultados relativos às páginas “anussim.com.br”, “anussim.org.br”, “bneianussimbrasil.com” e “casadosanussim.shavei.org”.

⁴ Para citar apenas um exemplo, João Fernandes Dias Medeiros, um dos mais atuantes líderes da comunidade *bnei anussim* potiguar, publicou em 2005 o livro intitulado *Nos passos do retorno: descendentes dos cristãos-novos descobrindo o judaísmo de seus avós portugueses*, no qual segundo o release da própria publicação “o autor narra, ao longo de uma viagem de Recife a Jerusalém, sua busca pessoal do judaísmo e do retorno, depois das conversões forçadas de seus antepassados pela Inquisição. Percorre a longa história judaica como uma história de retornos repetidos”.

grupo (especialmente na Região Nordeste) numa clara configuração de um fenômeno reivindicatório glocal.

Com base em tudo isto, buscamos a construção de um esforço teórico de compreensão dos mecanismos de construção da identidade *bnei anussim*, notadamente com vistas a identificar quais são os signos utilizados, como estes se relacionam com a alteridade a eles contraposta e quais são suas implicações no âmbito societário dos grupos envolvidos.

Diante disto o objetivo geral da pesquisa foi investigar se a maneira pela qual os *bnei anussim* têm adotado estratégias reivindicatórias com o objetivo de mitigar as credenciais de legitimidade identitária de uma identidade idealmente vista como global (a identidade judaica), através do tangenciamento destas credenciais por meio do deslocamento do âmbito religioso e biológico para o âmbito histórico e mnemônico local (mediante o reforço do significado das especificidades resultantes da secular proibição das práticas judaicas a que foram submetidos seus antepassados brasileiros e portugueses) configura um conjunto de estratégias tipicamente contemporâneas e glociais.

Para tanto, tal objetivo geral foi desdobrado nos seguintes objetivos específicos:

A) Identificar as principais características dos contextos sócio-históricos nos quais se originaram os principais movimentos reivindicatórios *bnei anussim* no Brasil;

B) Estabelecer uma tipologia mínima dos principais argumentos utilizados pelos *bnei anussim* com o objetivo de fundamentar sua aspiração ao pertencimento ao grupo identitário judaico;

C) Apurar em que medida os fundamentos discursivos das reivindicações identitárias *bnei anussim* se relacionam com as macrotendências comportamentais e discursivas da globalização contemporânea.

D) Investigar se os discursos e práticas *bnei anussim* baseiam-se em tendências ou fatores locais;

E) Verificar se os movimentos reivindicatórios *bnei anussim* brasileiros constituem um fenômeno local, global ou efetivamente glocal.

Os dilemas enfrentados pelos indivíduos que se autoidentificam como *bnei anussim* (ou marranos) tornam-se um potencial objeto de investigação sociológica especialmente quando visualizados sob a perspectiva dos estudos voltados para os

conflitos identitários. Embora esta percepção tenha dado a lume um número mais significativo de trabalhos acadêmicos apenas nas últimas décadas, os primeiros passos foram dados já na década de 1980.

O primeiro trabalho acadêmico desenvolvido no Brasil com foco voltado exclusivamente para os *bnei anussim* foi a dissertação de mestrado em antropologia (pela UnB) da Professora Sônia Bloomfield Ramage intitulada (e depois publicada com o mesmo título) *A fênix de Abraão*. A autora, professora de geografia e funcionária da Embaixada de Israel, realizou o trabalho de campo no ano de 1982 e sua publicação como livro ocorreu em 1994. Em tal pesquisa apareceram como objetos de estudo os pioneiros do movimento reivindicatório *bnei anussim* no Brasil. Figuras como João Fernandes Dias Medeiros (anteriormente citado). A autora ressalta a ambivalência entre a identidade imaginada pelos personagens e a efetivamente visível pelos outros.

Já no ano de 1995, o professor de antropologia da Universidade Federal Rural de Pernambuco, Caesar Sobreira publicou artigo sobre o tema, chamando atenção para o fato de que o fenômeno de surgimento desses “judeus novos” no Nordeste poderia ser enxergado como uma demonstração do “eterno retorno do reprimido” (Sobreira, 1995). Suas incursões a respeito das implicações sociais e antropológicas das movimentações dos *bnei anussim* ou judeus novos (para sermos fiéis à terminologia por ele utilizada para denomina-los) prosseguiram com a publicação do livro “Nordeste semita: ensaio sobre um certo Nordeste que em Gilberto Freyre também é semita” (2010). No referido livro o tema dos *bnei anussim* é tratado sobretudo no primeiro e no sexto capítulo.

O historiador e antropólogo francês Nathan Wachtel dedicou ao movimento dos *bnei anussim* algumas passagens de seu livro *A Fé na lembrança*. Suas observações foram resultantes de trabalho de campo realizado no Brasil, no ano 2000. Tal pesquisador indica pontos importantes para o processo organizativo dos *bnei anussim* como as fundações da Associação Religiosa Israelita Marrana (ARIM), em Natal, e da Associação Religiosa *Bnei Anussim*, em Recife, e a realização do Primeiro Encontro do Norte e do Nordeste dos Judeus Marranos e do Primeiro Encontro Brasileiro dos *Bnei Anussim*, todos estes fatos ocorridos na década de 1990. Mas sem dúvida alguma o resultado mais importante dos trabalhos de campo realizados por Wachtel no Nordeste brasileiro (ao menos sob a ótica das pesquisas

sob os *bnei anussim*) foi o seu livro *Mémoires Marranes*, publicado em 2011, no qual o antropólogo francês apresenta um estudo denso a respeito dos descendentes de cristãos-novos que reivindicam serem os detentores e mantenedores das “memórias marranas”.

Outro pesquisador que se propôs a historiar os primórdios da movimentação organizativa *bnei anussim*, sobretudo em Natal, foi Marcos Silva, tanto em artigos científicos quanto em seu livro *Os Cristãos-Novos no Nordeste*, publicado em 2012. Além disso, seu livro “A Religião Católico-sertaneja: reminiscências do criptocabalismo no Seridó judaico” (2019) estuda o fenômeno de hibridismo cultural e religioso (entre catolicismo e misticismo judaico) que serve de pano de fundo para a formação cultural e religiosa da maioria daqueles que se autoidentificam como *bnei anussim*.

Além de livros publicados sobre o assunto, os *bnei anussim* também foram focalizados como tema de estudo em diversas pesquisas realizadas nos cursos de pós-graduação brasileiros mas que não foram lançadas ainda no mercado editorial. No entanto, deixaremos para tratar das dissertações e teses produzidas a tal respeito no capítulo 2 deste trabalho (já que ali disporemos de mais espaço para tanto).

Diante de tal panorama, entendemos ser importante, também, apontar, seguindo inclusive as indicações propostas pelos trabalhos supramencionados, alguns aportes teóricos que julgamos capazes de nortear com êxito a construção de um olhar sociológico sobre os dilemas identitários enfrentados pelos *bnei anussim* brasileiros.

Consideramos de grande valia científica (e social) a operacionalização de estratégias de pesquisa e reflexão voltadas para a construção de um esforço teórico e empírico de compreensão dos mecanismos de construção (e disputa) da identidade *bnei anussim*. Tal esforço pode trazer importantes contribuições para uma compreensão mais ampla acerca das vicissitudes dos processos identitários vivenciados pelos grupos minoritários brasileiros.

Acreditamos ser bastante proveitosa a utilização da capacidade analítica do método sociológico como ferramenta privilegiada para compreender e explicitar as interações e estratégias desenvolvidas pelos atores envolvidos e nelas identificar o seu potencial construtor de marcos identitários. Para além disto, o olhar sociológico

sobre as referidas estratégias pode identificar também – e isto talvez seja o mais importante – as instâncias e mecanismos tanto de classificação, restrição e diferenciação quanto de reivindicação e empoderamento. Ressaltamos ainda que, conforme demonstrado na revisão de literatura, já existem trabalhos oriundos de diversas áreas acadêmicas sobre o tema dos dilemas identitários dos *bnei anussim* mas é preciso destacar que entre eles não há nenhuma tese de doutorado em sociologia.

A fim de investigarmos as peculiaridades dos conflitos identitários vivenciados pelos *bnei anussim* brasileiros, tomamos como *corpus* empírico quatro conjuntos de produções discursivas elaboradas por atores de tais processos identitários. O primeiro deles é constituído pelos trabalhos acadêmicos desenvolvidos acerca das construções e disputas identitárias dos *bnei anussim* brasileiros. O segundo consiste, similarmente, em trabalhos acadêmicos produzidos por integrantes do judaísmo ou especialistas, nos quais a temática da identidade judaica é discutida em sua relação com o contexto religioso contemporâneo. O terceiro e o quarto conjunto, significativamente muito parecidos entre si, consistem em dados coletados em revistas ou jornais de divulgação e/ou estudo e nas páginas e sítios eletrônicos da internet dedicadas a ou ligadas respectivamente aos dois elementos envolvidos nesta conflitiva relação de processos identitários: os *bnei anussim* e os líderes religiosos judeus.

Quanto à dimensão mais diretamente voltada para o trabalho de campo, tivemos como objetivo inicial a realização de observação informal e entrevistas semiestruturadas no âmbito das comunidades *bnei anussim* de Recife e Natal, a cidade com maior população autoidentificada como pertencente a tal grupo e aquela em que tal fenômeno reivindicatório foi iniciado, respectivamente. Infelizmente, como consequência da Pandemia de COVID-19, a observação presencial só pôde ser realizada na capital pernambucana (e em seu entorno), tendo a observação do cenário potiguar sido feita apenas de maneira remota.

Quanto à seleção dos informantes e ao acesso a estes, o elemento propulsor para tal dimensão da pesquisa foi o contato que mantivemos com Jefferson Linconn (Presidente do Centro Cultural Sefarad Israel de Pernambuco e Sinagoga Aboab da Fonseca/Mekor Haim de Pernambuco) e Jucimar Moraes (Organizador do livro *Toledot Isaac: um judeu marroquino em Recife*), em Recife, em 2019. De posse dos

contatos gentilmente fornecidos em tal ocasião, conseguimos realizar entrevistas com pessoas ligadas ao fenômeno *bnei anussim* em Pernambuco, no Rio Grande do Norte e na Bahia.

No tocante aos aspectos teóricos da pesquisa, um primeiro marco fundamental utilizado é o formulado por autores que permitem compreender o cenário amplo no qual o problema estudado se desenvolve – algo semelhante a um pano de fundo. Este conjunto responde principalmente pelos nomes de sociólogos como Anthony Giddens (1991; 2002), com suas teorizações acerca da “modernidade tardia”, e Zygmunt Bauman (2001), com suas observações acerca do que ele identifica como “modernidade líquida”⁵. As leituras fundadas no aporte teórico engendrado por tais autores permitem situar o fenômeno estudado em um contexto de fluidez e desvinculação dos indivíduos em relação às instituições (inclusive as religiosas) e ao mesmo tempo – e contraditoriamente – de busca pelo diferente, por constantes mudanças, num cenário em que o desejo de permanência e compromisso com alguma causa ou instância (tais como uma religião ou uma identidade) parecem muito pouco atraentes para tais indivíduos. Este é o cenário a que alguns autores denominam “pós-modernidade”, outros “modernidade tardia”, outros ainda “modernidade líquida”. Enfim os termos são vários, mas a essência de seu significado sociológico é o questionamento dos ditos fundamentos modernos da civilização ocidental, num constante processo de negação da validade de suas instâncias mais características tais como o ideal de progresso e de civilização, as identidades fortes, o pertencimento nacional, etc.

Um segundo conjunto de intuições norteadoras são as oriundas de autores que nos permitiram enxergar com mais propriedade os personagens envolvidos. Estamos nos referindo a estudiosos que dedicam boa parte de suas pesquisas a identificar as especificidades das construções identitárias aqui abordadas, tanto em seu polo judaico quanto no seu epicentro marrano. Aqui ganham destaque os marcos teóricos elaborados por pensadores como Bernardo Sorj (2004), com seus estudos acerca do que ele identifica como o fim do judaísmo moderno e o conseqüente processo de substituição por um judaísmo contemporâneo; Marta Topel

⁵ É importante deixar claro que a importância deste primeiro conjunto de leituras não se traduziu em citações ao longo do trabalho (como um leitor atento poderá notar). Todavia suas teorizações foram fundamentais para todo o pano de fundo conceitual que inspirou a presente pesquisa desde o seu nascedouro, quando ainda se tratava de um simples pré-projeto.

(2012) e suas teorizações acerca das dimensões identitárias conflitivas internas (e externas) ao judaísmo; Nathan Wachtel (2003) e suas pesquisas acerca da identidade marrana, tanto em seu significado histórico quanto em suas atuais configurações antropológicas, dentre outros.

A pesquisa, assim orientada, envidou esforços no sentido da obtenção de uma compreensão mais apurada acerca de algumas problemáticas muito específicas relativas às reivindicações identitárias dos *bnei anussim*. Vejamos alguns exemplos. Ao estudar os movimentos reivindicatórios pentecostais no Brasil, o cientista político (e sociólogo) paraibano Joanildo Burity⁶, defendeu que após um período de invisibilidade, os pentecostais “mobilizaram-se para construir uma autorrepresentação política e uma voz pública própria” (Burity, 2015, p. 21). Na esteira do pensamento de Burity vale ressaltar que, de maneira similar aos pentecostais, pode-se cogitar que os *bnei anussim* também caminham para um período de autorrepresentação apesar de não terem chegado ainda à esfera política. A busca pela voz pública, no entanto, parece já estar em construção.

O fenômeno de consolidação da fala dos *bnei anussim* dá-se contemporaneamente à politização de movimentos religiosos como a “Teologia da Libertação” (décadas de 1970 e 1980). Segundo Burity (2015, p. 21-22) esta politização dos movimentos religiosos trouxe entre outras consequências:

Nos casos das identidades religiosas e afrodescendentes, por exemplo, figurações “ecumênicas” de fraternidade entre pares ou de partilha de uma humanidade comum, e figurações diaspóricas sobre histórias coloniais e pós-coloniais, de saída, ao menos como possibilidade, mas muitas vezes concretamente, problematizam e muito a sua relação com as sociedades nacionais, das quais, entretanto, não podem se eludir.

A ponderação de Burity serviu de mote para se pensar as relações dos *bnei anussim* tanto no contexto diaspórico (já que se julgam judeus residentes no Brasil inclusive em razão da diáspora – da qual alguns poucos escapam para Israel) quanto na relação com a nacionalidade brasileira na medida em que são cidadãos brasileiros e que pretendem (no mínimo) adicionar uma nova nacionalidade – a israelense.

⁶ Em relação a Burity e Sorj, é dever de honestidade intelectual fazermos em relação a seus estudos a mesma ressalva que fizemos na nota de rodapé anterior (em relação a Giddens e Bauman), pois estes foram igualmente valiosos na elaboração das reflexões anteriores à pesquisa muito embora isto não tenha se refletido nas citações. Sem eles não teríamos enxergado tão claramente o problema investigado neste trabalho.

Outra constatação muito importante realizado pelo cientista político paraibano refere-se ao fato de que atualmente:

Há um crescente processo de pluralização de identidades, sua crescente assertividade e respostas acolhedoras ou ressentidas frente a elas. Esta emergência empodera minorias e cria condições para que os discursos majoritários sejam relativizados e equiparados/equilibrados/reduzidos à condição de uma minoria entre outras (Burity, 2015, p. 24).

Do ponto de vista da visão dos *bnei anussim* e de sua autorrepresentação, podemos enxergá-los como uma minoria religiosa judaica sedenta por legitimação no seio da comunidade judaica. Este processo certamente envolve (ou poderá envolver) certa dose de empoderamento e só é possível do ponto de vista das condições históricas atuais apontadas por Burity.

Outro aspecto importante ressaltado pelo pesquisador paraibano refere-se ao fato de que as atitudes dos grupos minoritários geram reações. Neste sentido:

Neste processo, maiorias afetadas e minorias que não compartilham dos mesmos valores e práticas de minorias emergentes buscam confinar estas últimas, denunciar seu perigo, duvidar de suas motivações, exigir-lhes novas credenciais de legitimidade. Estamos diante da modalidade negativa da minoritização, da produção ou reforço de exclusões” (Burity, 2015, p. 24).

No caso dos *bnei anussim*, pode-se identificar reações do *stablishment* judaico ortodoxo aparentemente voltadas para a exigência de credenciais de legitimidade que se não são novas contudo são bastante difíceis de serem alcançadas. No caso específico dos *bnei anussim* parece, no entanto, que a estratégia identificada por Burity tem sido utilizada no polo oposto, vez que este grupo identitário é que pretende que sua “aceitação” na institucionalidade judaica ocorra justamente em razão de novas credenciais de legitimidade.

Quanto à estruturação da tese, a mesma foi dividida em cinco capítulos:

O primeiro e o segundo capítulo tratam dos marcos teóricos e metodológicos da pesquisa, respectivamente. No primeiro, a intenção foi apresentar as bases teóricas que constituem os fundamentos de nossa abordagem a respeito de assuntos como a sociologia da religião, a teoria da secularização, os aspectos da globalização, assim como para as discussões sobre identidades, etnicidade, judaísmo e a teoria da luta por reconhecimento.

No segundo capítulo apresentamos os marcos metodológicos da pesquisa e procedemos à retomada da revisão de literatura iniciada na introdução.

O terceiro, de natureza mais descritiva, se preocupou em apresentar o contexto sócio-histórico em meio ao qual surgiu e se desenvolve o movimento reivindicatório *bnei anussim* no Brasil, buscando a elaboração de uma sociogênese do fenômeno ora estudado.

O quarto e o quinto capítulos têm natureza mais analítica.

A quarta seção do trabalho se concentrou na análise das estratégias discursivas elaboradas pelos *bnei anussim* (e nas “respostas” elaboradas pela ortodoxia judaica). Consiste fundamentalmente da apresentação de dados obtidos através das entrevistas realizadas, com especial enfoque sobre o uso da arte e da produção científica como estratégias discursivas elaboradas pelos *bnei anussim*.

Por fim, o quinto capítulo analisa as relações entre os discursos apresentados no capítulo anterior e o contexto da globalização/glocalização, com o devido cotejamento com o referencial teórico utilizado para fundamentar a pesquisa.

CAPÍTULO 1 – DEFINIÇÕES ACERCA DO MARCO TEÓRICO

Uma das ideias mais caras aos praticantes da sociologia é a noção de que a forma de se viver em sociedade no período que se costumou chamar de Modernidade possui características peculiares o suficiente para identificarem esta forma de sociabilidade como diferente das existentes em qualquer outro momento da história humana. Ao longo deste capítulo buscaremos demonstrar algumas das ponderações teóricas elaboradas por importantes sociólogos (e pensadores de outras áreas do saber) as quais acreditamos serem particularmente adequadas para ajudar a elucidar as maneiras através das quais o nosso objeto de estudo, ou, mais precisamente, as reivindicações identitárias realizadas pelos *Bnei Anussim*, se inserem nesse contexto específico da Modernidade.

Para a obtenção de êxito nessa empreitada buscaremos apresentar sobretudo a maneira como os estudos elaborados por determinados sociólogos podem contribuir para a obtenção de um entendimento mais apurado a respeito das configurações contemporâneas das duas instâncias da vida social que mais interessam a este trabalho – a religião e a identidade –, com especial ênfase sobre o fato destas se manifestarem atualmente num contexto profundamente marcado pelo processo de globalização.

Embora esta pesquisa concentre sua investigação sobre a dimensão conflitiva de um processo de reivindicação identitária, o dado fundamental para a compreensão dos signos, símbolos e estratégias utilizadas é que esse processo se desenvolve sobre um cenário muito específico: o da religião. Assim o primeiro conjunto de ponderações a serem apresentadas refere-se exatamente à maneira pela qual a sociologia tem abordado esse fenômeno e como as percepções elaboradas neste contexto serão articuladas no âmbito desta pesquisa.

1.1 A Sociologia e a Religião

A religião, ao menos em suas configurações mais conhecidas no Ocidente, costuma ser vista como a dimensão da sociabilidade humana que busca tratar de questões que transcendem a própria existência humana. Apesar disso, as ciências a compreendem como um empreendimento completamente humano. Em decorrência disto, entendem como perfeitamente exequível a possibilidade da produção do conhecimento científico a este respeito. Nesse contexto, uma das disciplinas que se propôs a perscrutar cientificamente tal fenômeno foi a sociologia pois afinal de contas lhe interessa tudo aquilo que é socialmente vivido. Nesta busca, chegou-se mesmo a formar-se uma verdadeira subdisciplina: a sociologia da religião⁷.

Jean-Paul Willaime é um dos autores que chama a atenção para a importância dos estudos voltados para a religião no contexto inicial da própria sociologia. O sociólogo francês aponta que “o nascimento da sociologia como ciência não pode ser dissociado dos questionamentos ligados ao futuro do religioso nas sociedades ocidentais” (Willaime, 2012, p. 13). Um dos problemas que o referido sociólogo identifica na maneira pela qual aquela sociologia primeva abordava o fenômeno religioso consiste no fato de que a apropriação da religião como objeto da ciência, efetivada pelos fundadores da sociologia, “foi repetidamente marcada pelas abordagens reducionistas que tendiam a considerar o religioso apenas como uma variável dependente que poderia ser explicada por diversas outras variáveis” (Willaime, 2012, p. 15).

Em meio a esse contexto, um dos primeiros desafios com o qual a sociologia da religião se deparou foi a própria necessidade de estabelecimento de uma definição conceitual do fenômeno religioso⁸. Max Weber, por exemplo, quando deparado com esta questão, defendeu a ideia de que uma definição de religião só deveria ser dada ao fim da pesquisa sobre tal fenômeno – e não antes. O resultado

⁷ Para uma definição do escopo dessa “subdisciplina” vale destacar o pensamento de Roberto Cipriani, para quem “a fórmula mais simples de se definir a sociologia da religião consiste em dizer que ela analisa a fenomenologia religiosa com o auxílio dos instrumentos teóricos e empíricos que são típicos da sociologia” (Cipriani, 2007, p. 7).

⁸ Cipriani destaca que no âmbito da sociologia da religião a tentativa de definição do conceito de religião costuma cindir-se entre orientações mais voltadas para o aspecto substantivo ou para o aspecto funcional. Dessa maneira, “as primeiras se referem a elementos justamente substantivos, como o culto, o sobrenatural, o invisível, o rito ou ainda outras coisas. As segundas, ao contrário, salientam a conotação funcional, o papel da religião na sociedade” (Cipriani, 2007, p. 8).

disto é que ele acabou não elaborando esta definição em momento algum de sua produção sociológica (Berger, 1985, p. 182; Cipriani, 2007, p. 8).

Sobre o empreendimento sociológico weberiano direcionado às religiões, Bobineau e Tank-Storper bem resumem que “Weber estudou o domínio religioso e as atividades religiosas como aspectos particulares de um movimento geral de racionalização da vida ao mesmo tempo em que se baseou na análise das significações e motivações subjetivas dos indivíduos” (Bobineau; Tank-Storper, 2011, p. 33).

Em Weber, portanto, ao contrário de Durkheim, não há uma busca pela compreensão de algo como a essência da religião mas sim o propósito de entender a maneira como essa dimensão da sociedade se inter-relaciona com outras dimensões da subjetividade humana, em meio a processos mais amplos em termos sociais e históricos, a exemplo da racionalização. É por esse motivo que Weber (como já indicamos acima) “recusou-se a fixar uma definição da religião: ele procura antes desenhar seus variados contornos ao longo da história” (Bobineau; Tank-Storper, 2011, p. 34).

No pensamento de Durkheim, por sua vez, a religião era entendida como “um fato social”, com todas as implicações que esta expressão trazia no contexto de sua forma de fazer sociologia (Berger, 1985, p. 182). Mais precisamente, pode-se dizer que para o “pai francês da sociologia”, uma religião “é um sistema solidário de crenças e de práticas relativas a coisas sagradas, isto é, separadas, proibidas, crenças e práticas que reúnem numa mesma comunidade moral, chamada igreja, todos aqueles que a elas aderem” (Durkheim, 1996, p. 32).

Portanto, para Durkheim, uma religião é essencialmente uma comunidade de pessoas reunidas em torno de um conjunto de crenças e práticas relativas àquilo que solidariamente consideram como sagrado. A noção de sagrado, portanto, ocupa um lugar central na definição durkheimiana de religião e é justamente neste fato que pode ser identificado uma das mais tradicionais objeções feitas em relação à definição de Durkheim. É exatamente o questionamento levantado por pesquisadores como Marcel Mauss, entre outros, no sentido de que o sagrado não é um conceito universal, sendo de difícil aplicabilidade para religiões não semíticas (Bobineau; Tank-Storper, 2011, p. 30).

Peter Berger, a seu tempo, preferiu definir a religião como “o empreendimento humano pelo qual se estabelece um cosmos sagrado” (Berger, 1985, p. 38). Acrescentou ainda (deixando patentes as influências de Mircea Eliade e Rudolf Otto) que para ele sagrado significa “uma qualidade de poder misterioso e temeroso, distinto do homem e todavia relacionado com ele, que se acredita residir em certos objetos da experiência” (Berger, 1985, p. 38). Em outros termos, o sagrado poderia ser visto também como “algo que ‘salta de fora’ das rotinas normais do dia a dia, como algo de extraordinário e potencialmente perigoso, embora seus perigos possam ser domesticados e sua força aproveitada para as necessidades cotidianas” (Berger, 1985, p. 39).

De acordo com Berger, a relevância da religião para aqueles que a praticam se deve, dentre outros, ao fato de que “a cosmificação importa na significação desse mundo humanamente incompreensível com o mundo como tal, fundando-se agora o primeiro neste último, refletindo-o ou derivando dele nas suas estruturas fundamentais” (Berger, 1985, p. 40). Além disso, deve-se destacar também que, sob sua ótica, a religião é “sem dúvida a forma mais significativa de um padrão abrangente, rico em conteúdo e sistematicamente estruturado de experiências e valores” (Berger; Luckmann, 2004, p. 41). Desta maneira, segundo o sociólogo austro-americano, “pode-se dizer, portanto, que a religião desempenhou uma parte estratégica no empreendimento humano da construção do mundo” (Berger, 1985, p. 41).

Além de ter formulado importantes conceitualizações a respeito da relevância da religião, Berger foi também um dos principais defensores de uma tese que ganharia bastante repercussão no contexto das discussões travadas no âmbito da sociologia da religião no século XX. A tese em questão era a da “secularização”.

1.1.1 A discussão sobre a “Secularização”

A discussão sobre a situação da religião na contemporaneidade ainda sofre forte influência do conceito de secularização. Embora tenha ganhado forma definitiva na década de 1960, com a formulação de Berger, sobretudo em seu livro *Dosel Sagrado*, e já seja considerada basicamente como uma teoria superada (inclusive

porque o próprio Berger posteriormente chegou muito perto de reconhecer isto⁹), o fato é que essa noção (de inspiração weberiana) ainda serve como um importante ponto de partida para as discussões acerca da religião nos tempos atuais. Conquanto seja inegável que sobretudo em algumas regiões da Europa a religião tenha perdido parte de sua capacidade de se mostrar como uma narrativa decisiva para as tomadas de decisão individuais e coletivas, não se pode negar também que em muitas das sociedades ocidentais a religião ainda desempenha um papel senão central ao menos bastante importante.

Ao tratar da importância da(s) teoria(s) da secularização para os estudos de sociologia da religião, Bobineau e Tank-Storper indicam que:

As teorias da secularização ocupam um lugar central no campo da sociologia e *a fortiori* no da sociologia das religiões: elas constituem uma referência obrigatória para todo pesquisador que se proponha pensar as relações entre religião e modernidade, a tal ponto que Olivier Tschannen, em um estudo sistemático sobre as teorias da secularização, fala, seguindo Thomas Kuhn, em “paradigma” (Bobineau; Tank-Storper, 2011, p. 68-69).

Dessa maneira, conforme tais pesquisadores, as teorias da secularização continuam servindo como um referencial teórico tão importante para os estudos sociológicos sobre a religião que não seria absurdo defini-las como um verdadeiro paradigma analítico (ainda vigente) das relações entre religião e modernidade.

É importante destacar que existem pesquisadores que defendem a ideia de que as origens do conceito de secularização devem ser buscadas já mesmo nos estudos de Weber. Neste sentido, por exemplo, Marta Topel enxerga que já na teoria weberiana é possível detectar a visão de um “processo de separação entre Estado e Igreja, processo que fez com que os cidadãos dos Estados modernos pudessem viver sem a interferência direta da religião, e escolhessem sua religião sem por isso sofrer quaisquer punições políticas” (Topel, 2011, p. 32). Essa seria, para a referida autora, a concepção weberiana de secularização. No entanto, seriam os seguidores de Weber, dentre os quais Berger foi o que mais ganhou destaque, que acabariam acrescentando a observação de que “diante da racionalidade científica, a influência

⁹ Décadas depois, em uma de suas obras escritas em parceria com Thomas Luckmann, Berger acabaria reconhecendo que de fato “a teoria convencional da secularização perde rapidamente credibilidade assim que se deixa a Europa Ocidental” (Berger; Luckmann, 2004, p. 48).

da religião perdeu peso em todas as dimensões da vida: dos hábitos pessoais à organização das instituições sociais” (Topel, 2011, p. 32).

Dessa maneira, por razões óbvias, a busca pela definição do conceito de secularização dever ter como um de seus alvos principais justamente os escritos de Berger. Para o sociólogo austro-americano, este se trata do inegável processo graças ao qual estamos vivendo em “uma era em que o divino, pelo menos em suas formas clássicas, se retraiu para o fundo da preocupação e consciência humanas” (Berger, 2018, p. 20). Em outro momento de suas pesquisas, tal definição seria apresentada como “o processo pelo qual setores da sociedade e da cultura são subtraídos à dominação das instituições e símbolos religiosos” (Berger, 1985, p. 119). Note-se que a forma como Berger define secularização tem mais a ver com os indivíduos que com as instituições religiosas. Apesar disto, ele afirma que a maioria da evidência empírica coletada em favor da teoria da secularização foi resultante do ponto de vista oposto, isto é, da observação de instituições religiosas tradicionais (em sua maioria europeias). Assim, a maior parte dos estudos que serviram para conferir à secularização um status de teoria sociologicamente embasada em dados empíricos na verdade não passavam do que ele chama de “sociologia das igrejas” (Berger, 2018, p. 23). De fato, pesquisadores como Danièle Hervieu-Léger advertem que “o aparato conceitual da sociologia das religiões foi elaborado antes de tudo para permitir o inventário e a análise do funcionamento desta ‘esfera religiosa’ especializada” (Hervieu-Léger, 2015, p. 23). A mesma pesquisadora ressalta que a visão da secularização como um modelo linear não é mais prevalente entre os sociólogos da religião. Esta visão estaria passando por um duplo questionamento, tanto sob o ponto de vista teórico quanto sob a dimensão empírica. Segundo a referida socióloga, ao adotar essa postura mais crítica diante da secularização tanto como teoria quanto como processo social, a sociologia das religiões teria ganhado uma maior sofisticação analítica a respeito do assunto. Isto porque, graças a esse questionamento, “a sociologia das religiões foi levada a reconsiderar mais amplamente sua visão da relação entre a Modernidade e a religião. Ela passou a ver essa relação sob os dois aspectos da dispersão das crenças e das condutas, por um lado, e da desregulação institucional da religiosidade, por outro” (Hervieu-Léger, 2015, p. 21-22).

Outro fator apontado por Berger para a falta de acuidade metodológica que propiciou o sucesso parcialmente enganoso da teoria da secularização é o fato de que em relação ao processo de secularização *da consciência* “nos últimos anos, os sociólogos, com raríssimas exceções, mostraram pouquíssimo interesse, provavelmente porque juraram fidelidade a um ‘progressismo’ científico que considera a religião como um resto desvanecente das eras obscuras da superstição” (Berger, 2018, p. 23).

Outro sociólogo que apresenta questionamentos a respeito dos fundamentos da teoria da secularização é Jean-Paul Willaime. Uma dessas ponderações refere-se às próprias intenções da teoria e aos fundamentos ideológicos utilizados (ainda que inconscientemente) por seus criadores e defensores. A este respeito, o sociólogo francês aponta, por exemplo, que “a própria ideia de secularização se apresenta, então, investida de determinação, o que torna seu uso sociológico ainda mais delicado” (Willaime, 2012, p. 146-147). Tal questão é tão importante que não podemos descurar do fato de que “David Martin propôs o abandono do termo ‘secularização’, pois acreditava que este era associado às ideologias laicas antirreligiosas, sendo impossível operacionalizá-lo empiricamente” (Willaime, 2012, p. 147). O próprio Willaime faz a seguinte indagação sobre a tese da secularização:

Ela não estaria refletindo o ponto de vista dos intelectuais que, distantes do universo religioso ou indiferentes ao sentimento religioso, projetariam, em suas análises, sua aversão pessoal à religião (embora sociólogos ‘crentes’ não sejam os últimos a aderirem à ideia de secularização)? (Willaime, 2012, p. 149).

Outro questionamento importante à teoria da secularização feito por Willaime corresponde ao fato de que “o importante papel exercido pelas religiões na mobilização social e política dos indivíduos em um grande número de países vem, também, questionar o paradigma da secularização” (Willaime, 2012, p. 151).

Feitas as devidas ressalvas sobre o alcance geográfico e social do processo de secularização, é preciso destacar que as principais explicações teóricas para o surgimento do processo de secularização são sumariadas por Berger em duas categorias: em termos de história das ideias, ganham destaque fatores tais como “o crescimento do racionalismo científico ou a latente secularidade da religião bíblica em si mesma” (Berger, 2018, p. 40), e em termos mais sociológicos, devem ser levadas em conta razões tais como os processos de “industrialização, urbanização ou o pluralismo dos meios sociais” (Berger, 2018, p. 40).

A despeito das eventuais fragilidades (que podem apontar mais para um exagero no uso da teoria do que na sua invalidade) da teoria da secularização, é preciso deixar claro que a referida teoria ainda apresenta grande importância para a compreensão do mundo religioso hodierno pois afinal de contas:

A sociedade contemporânea ainda se estrutura ao redor de parâmetros eminentemente seculares, guiados pela racionalidade científica e a eficácia instrumental. Assim, o apego à mensagem religiosa e a participação em comunidades religiosas que vemos propagar-se apontam mais a uma procura por soluções alternativas numa época marcada pela insegurança, fragmentação e relativismos éticos – e numa sociedade definida como a sociedade do risco – do que o retorno ao sagrado assim como ele organizou a vida social e cultural na Idade Média (Topel, 2011, p. 38).

Após estas ponderações, é importante frisar que o prognóstico de Berger, que o fez vislumbrar o “rumor de anjos” (que o inspiraria a publicar um livro com tal título naqueles idos de 1969), foi o de que havia “algumas razões para se pensar que, no mínimo, bolsões de religião sobrenaturalista provavelmente sobreviverão dentro da grande sociedade” (Berger, 2018, p. 53). Assim, “a tendência geral de secularização continuará” (Berger, 2018, p. 53).

Diante deste cenário traçado pelo sociólogo austro-americano em finais da década de 1960, é preciso lembrar que as primeiras manifestações reivindicatórias dos *bnai anussim* no Brasil ocorreram exatamente na década de 1970 que logo mais se iniciaria. Conforme reconheceria em 1980, Berger chegou à conclusão de que a visão apresentada em 1969 era sobremaneira etnocêntrica e que, portanto, já era possível afirmar que se tratava de um fenômeno que ainda poderia ser reconhecido como de âmbito mundial, mas cujas raízes estavam muito mais “na América do Norte e na Europa do que em qualquer outra parte” (Berger, 2018, p. 170), o que, em última instância, solapa a sua afirmativa de amplitude mundial de tal fenômeno. Em contrapartida, o contato de Berger com o Terceiro Mundo (ele estava escrevendo em 1980, época em que essa terminologia tinha bem maior aceitação), o fez repensar a sua concepção anterior, pois havia lhe mostrado que naquela parte do mundo o que impressionava era “a enorme força social da religião” (Berger, 2018, p. 170). Utilizando-se da própria linguagem de Berger, podemos dizer que o Terceiro Mundo lhe mostrou que ali “os anjos ainda eram muito mais que meros rumores”.

Para Berger, a secularização na verdade é apenas parte de um processo bem mais amplo: o de modernização. Por essa razão, o contato que ele manteve com a

realidade do Terceiro Mundo não somente o fez enxergar a secularização de uma maneira bem menos abrangente como o fez identificar, sob esta nova perspectiva, uma “crise tanto da secularidade moderna” quanto da própria Modernidade. Em suas palavras, “no Terceiro Mundo ficou claro para mim que a modernização não é um processo unilinear ou inexorável. Ao contrário, desde o começo é um processo de permanente interação com forças opostas equivalentes que podem ser classificadas sob o título de contramodernização” (Berger, 2018, p. 174). À luz desta perspectiva, entender os processos vinculados à dimensão religiosa da vida humana é também um importante passo para a compreensão da própria experiência humana no contexto da Modernidade.

Por fim, não podemos olvidar que de acordo com o entendimento de estudiosos como Bobineau e Tank-Storper, o processo de secularização traz diversificadas consequências sobre o tecido social religioso. Estas diferentes consequências inclusive são tomadas por alguns dos teóricos que se dedicam ao tema como se fossem a principal característica do próprio processo de secularização. Assim, tomando como base tais consequências, os referidos autores apontam que em linhas gerais a secularização costuma ser vista como: a) um processo de diferenciação institucional; b) um processo de pluralização; c) um processo de privatização e de individualização; d) um processo de mundanização (Bobineau; Tank-Storper, 2011, p. 70-73).

Embora haja sempre a “tentação” de atribuir a alguma dessas facetas da secularização um papel mais preponderante, esta não se revela a postura mais adequada diante da realidade, pois de fato cada uma delas traz a sua contribuição para um melhor entendimento a respeito dos fenômenos religiosos na contemporaneidade, inclusive sobre o fenômeno dos *bnei anussim*.

Apesar da importância desta discussão, é evidente que este não foi o único tema a mobilizar, recentemente, a atenção dos profissionais e do público leitor da sociologia da religião.

1.1.2 A sociologia da religião: a abordagem do fenômeno religioso na contemporaneidade

Apesar da importância da discussão sobre a secularização – e da considerável aceitação de suas teorizações como fatos empiricamente comprovados

– isto não significa que os estudiosos perderam o interesse pelo estudo do fenômeno religioso. De fato, conforme destaca Robertson:

Um dos fenômenos intelectuais mais perturbadores de meados do século XX é o amplo interesse pela religião, numa época em que a crença religiosa, tal como tradicionalmente entendida, diminuiu acentuadamente em seu significado *intrínseco* para a maioria dos membros das sociedades modernas” (Robertson, 1980, p. 7)¹⁰.

Uma das razões para este persistente interesse pode ser encontrada na circunstância de que embora se reconheça que a religião tenha perdido espaço na sociedade contemporânea, isto não é capaz ainda de elidir o fato de que continua válida a visão “da religião como um dos principais provedores – historicamente o principal provedor – de significado nas sociedades humanas” (Robertson, 1980, p. 11)¹¹. Esse papel da religião como provedora de sentido se estende inclusive em direção ao âmbito identitário. De fato, pesquisas sociológicas e antropológicas realizadas desde a década de 1980 “têm demonstrado que nas últimas décadas do século XX houve um ressurgimento da dimensão religiosa como eixo estruturador de identidades e de sentido” (Topel, 2011, p. 35).

Conforme já indicado anteriormente, uma das áreas que tem se propugnado a produzir conhecimento científico a respeito desta importante área da vida humana é a sociologia da religião. A respeito da forma como essa disciplina costumeiramente aborda a religião, Robertson esclarece que:

O sociólogo, como tal, *geralmente* adere a uma perspectiva diferente e ampla, derivada do interior de sua própria disciplina, e nessa medida pode formular perguntas relacionadas a todas as religiões de maneira comparativa, ou especificar as principais características sociais de uma crença religiosa (ou grupo) e os processos sociais pelos quais as crenças são mantidas e expressas. Da mesma forma, o sociólogo da religião, em oposição ao *sociólogo religioso*, pode se concentrar mais adequadamente nas relações entre religião e outras esferas da sociedade, como economia, política e ciência (Robertson, 1980, p. 9)¹².

¹⁰ Tradução nossa. No original: “Uno de los fenomenos intelectuales más inquietantes de mediados del siglo XX es el interés generalizado por la religión en una época en que la creencia religiosa, tal como se entiende tradicionalmente, há declinado en forma notable en su significancia intrínseca para la mayoría de los miembros de las sociedades modernas”.

¹¹ Tradução nossa. No original: “de la religión como uno de los principales proveedores – historicamente el principal proveedor – de significación en las sociedades humanas”.

¹² Tradução nossa. No original: “El sociólogo como tal se adhiere de ordinario a una perspectiva distinta y amplia, derivada del interior de su propia disciplina, y en esta medida puede formular cuestiones relacionadas con todas las religiones en forma comparativa, o precisar los principales rasgos sociales de una creencia religiosa (o un grupo de ellas) y los procesos sociales mediante los cuales se mantienen y expresan las creencias. De igual modo, el sociólogo de la religión, por oposición al sociólogo religioso, puede enfocar más adecuadamente las relaciones entre la

A sociologia da religião, portanto, vale-se de perspectivas gestadas no âmbito da sociologia enquanto disciplina mais ampla e busca, com base nisto, a elaboração de uma compreensão do fenômeno religioso capaz de apreender de maneira técnica as relações desta dimensão com as demais que compõem a existência social do homem.

Ao buscar compreender as principais tarefas da sociologia das religiões nos tempos atuais, Bobineau e Tank-Storper advertem para o fato de que vivemos em um contexto no qual a dissolução da “ordem estável da comunidade e da tradição [operada pela modernidade] inscreve o indivíduo em uma ordem estruturalmente instável” (Bobineau; Tank-Storper, 2011, p. 117). Uma das mais importantes decorrências dessa instabilidade gerada pela modernidade é que nela o indivíduo passa a viver num contexto no qual “sua identidade social ou religiosa, seu estatuto profissional não são mais herdados, enquanto seus papéis sociais não são mais transmitidos, mais construídos. Cada um é conduzido a operar escolhas, a tatear, a hesitar entre ofertas pluralizadas” (Bobineau; Tank-Storper, 2011, p. 117). É com base nesse cenário que os referidos pesquisadores defendem que “uma das principais tarefas da sociologia das religiões é apreender o fato religioso a partir do movimento, a partir da dispersão das crenças, da mobilidade dos pertencimentos” (Bobineau; Tank-Storper, 2011, p. 117).

Para a obtenção de êxito na busca pela compreensão científica dessa instabilidade típica das religiões na contemporaneidade, a sociologia das religiões dispõe de inúmeras abordagens porém Bobineau e Tank-Storper acreditam que três delas possuem uma capacidade descritiva e heurística mais aguçada que as demais, para tal propósito. São as seguintes abordagens: a) da “religião em movimento: o peregrino e o convertido”; b) do modelo do “consumo religioso”; e c) da análise da estabilidade e da fluidez como cenários para os novos desafios da institucionalidade religiosa (Bobineau; Tank-Storper, 2011, p. 117-132).

Outro aspecto a ser destacado sobre a maneira como a sociologia da religião aborda o seu objeto de estudo refere-se à circunstância de os estudos sociológicos da religião invariavelmente se esbarrarem com “a influência tradicional e generalizada de Weber e Durkheim” (Robertson, 1980, p. 15)¹³. A maior parte do

religión y otras esferas de la sociedad, como la economía, la política y la ciencia”.

¹³ Tradução nossa. No original: “La influencia tradicional y generalizada de Weber y Durkheim”.

conhecimento produzido nesta área da ciência toma como base teórica o pensamento de um dos dois ou a combinação de ideias oriundas de ambos. De certa maneira, pode-se dizer que a presença de ao menos um deles é algo quase incontornável no âmbito dos estudos produzidos nesta disciplina. A despeito desse papel fundamental – e fundante – dos referidos “pais da sociologia”, é preciso ressaltar (mais uma vez) que suas formas de enxergar a religião apresentam algumas diferenças. Neste sentido, cumpre destacar os seguintes pontos:

Primeiro, Weber estava preocupado principalmente com as maneiras pelas quais vários tipos de experiência social, como aqueles que dependem da classe social e de distinções de estratos sociais, se relacionam com os vários modos de expressão e crença religiosa, enquanto Durkheim se concentrou na significação social *geral* da crença e expressão religiosa; Segundo, Weber adotou uma abordagem claramente histórica e dinâmica das crenças religiosas, interessada acima de tudo na *racionalização* dos sistemas de crenças religiosas: O processo pelo qual a consistência e a racionalidade são alcançadas em relação às contingências e problemas da vida social. Durkheim tinha pouco interesse nos aspectos históricos ou evolutivos desse problema, e a importância manifesta de seu trabalho reside nas maneiras pelas quais ele vê a crença religiosa como sincronizada com a rede de relações sociais estabelecidas em uma dada sociedade, que na realidade lhes servem de *fundamento* de acordo com Durkheim (Robertson, 1980, p. 15)¹⁴.

Não é por acaso, portanto, que as pesquisas que privilegiam o aspecto comparativo das religiões entre si ou da religião em relação a outras esferas da vida¹⁵ tendem mormente a fundamentar-se teoricamente nas reflexões weberianas. Em contrapartida, aquelas que se preocupam mais com o significado social da religião em si apresentam mais costumeiramente interpretações de inspiração mormente durkheimiana. Da mesma maneira, é possível também identificar que as pesquisas mais voltadas para a dimensão histórica do fenômeno religioso privilegiam as explicações fornecidas em moldes weberianos ao passo que os

¹⁴ Tradução nossa. No original: “Primero, Weber se interesó sobre todo en las formas en que diversos tipos de experiencia social, como los que dependen de la clase social y de las distinciones de estratos sociales, se relacionan con los diversos modos de expresión y creencia religiosa, mientras que Durkheim se concentró en la significación social general de la expresión y la creencia religiosa; segundo, Weber adoptó un enfoque claramente historico y dinamico de las creencias religiosas, interesado sobre todo en la racionalización de los sistemas de creencias religiosas: el proceso mediante el qual se logran consistencia y racionalidad en relación con las contingencias y los problemas de la vida social. A Durkheim le interesaban muy poco los aspectos historicos o evolutivos de este problema, y la importancia manifiesta de su trabajo reside en las formas en que ve él que creencia religiosa se sincroniza con la red de relaciones sociales establecidas en una sociedad dada, que em realidad le sirven de fundamento según Durkheim”.

¹⁵ Como é o caso desta pesquisa.

estudos precipuamente preocupados com a análise sistemática da religião costumam recorrer bem mais comumente aos conceitos elaborados por Durkheim.

É claro que chamar a atenção para estas diferenças entre as duas abordagens consagradas não significa a negação de que os estudos elaborados pelos “pais fundadores” da disciplina apresentem pontos de aproximação. Apenas a título de exemplo, não se pode olvidar fatos como o de que:

Weber e Durkheim estavam preocupados com pelo menos a mesma classe geral de problemas sociológicos. Isso se refere basicamente ao problema que os indivíduos sociais enfrentam em relação ao *significado* da vida social. Em outro sentido, ambos estavam interessados no problema da identificação adequada de indivíduos e grupos no mundo, em relações recíprocas e com as condições sociais, culturais e naturais de sua existência (Robertson, 1980, p. 15)¹⁶.

Este alicerce fundamental construído pelos dois “pais” da sociologia da religião tornou-se realmente um incontornável lugar-comum no contexto dos estudos sociológicos da religião. Dois dos principais continuadores desta tradição (após um considerável hiato) foram Berger e Luckmann (dois “weberianos”), os quais em primeiro lugar advertiram contra uma sociologia demasiadamente focada nas instituições religiosas e propuseram que um grande enriquecimento analítico poderia ser adquirido pela sociologia da religião se essa associasse seus esforços com os da sociologia do conhecimento (Robertson, 1980, p. 15).

1.1.2.1 A sociologia da religião nos moldes weberianos

Weber entendia que existem cinco religiões que podem fazer jus ao título de religiões mundiais: confucionismo, hinduísmo, budismo, cristianismo e islamismo. Defendia ainda que nesse contexto há uma sexta religião que merece ser considerada. Trata-se do judaísmo. Embora não faça parte do grupo acima mencionado, Weber destaca que esta religião “contém pré-condições históricas fundamentais para a compreensão do cristianismo e do islamismo, e seu significado

¹⁶ Tradução nossa. No original: “Weber y Durkheim se interesaban por lo menos en la misma clase general de problemas sociológicos. Esto se refiere básicamente al problema que afrontan los individuos sociales en cuanto al significado de la vida social. En otro sentido, ambos se interesaron por el problema de la identificación propia de individuos y grupos en el mundo, en relación recíproca y con las condiciones sociales, culturales y naturales de su existencia”.

histórico e autônomo para o desenvolvimento da ética econômica moderna do Ocidente” (Weber, 1980, p. 17)¹⁷.

Um dos conceitos mais centrais na teoria sociológica de Weber é o de “racionalização”. A respeito dos efeitos desta sobre a religião, ele entendia que “o resultado geral da forma moderna de racionalização total da concepção do mundo e do modo de vida, no termo teórico e prático, como projeto, foi que a religião passou para o campo da irracionalidade” (Weber, 1980, p. 31)¹⁸.

Ao tratar da contribuição trazida por Weber para este cenário, Willaime ressalta que o sociólogo alemão chamou a atenção para o fato de que “mesmo através de referências a uma ou outra manifestação do além, a religião diz respeito à vida na terra” (Willaime, 2012, p. 50). Além disso, o mesmo autor aponta que “a segunda ruptura efetuada por Weber foi sua recusa em associar o religioso ao irracional” (Willaime, 2012, p. 50).

Além das rupturas acima mencionadas, outra importante contribuição de Weber, apontada por Willaime, consiste no fato de que “Weber se coloca imediatamente atento às duas principais características da religião apreendida como fenômeno social – o vínculo social que ele gera e o tipo de poder que ele gera” (Willaime, 2012, p. 52).

Berger, como bom leitor de Weber que era, ciente das teses sobre o deslocamento da religião para o âmbito da irracionalidade e do “desencantamento do mundo” seria uma das vozes mais significativas a discutir a situação da religião na contemporaneidade – século XX – sobretudo a partir do conceito (e cenário) da secularização. Em torno da aderência (ou não) dessa tipologia conceitual ao cenário empírico se moldaria boa parte das discussões sociológicas a respeito da religião durante o século XX (Barroso, 2014, p. 13). Muitas páginas foram escritas tentando demonstrar, umas a acuidade, outras a falácia da teoria da secularização.

Posteriormente, a autora que se propôs ao desafio de superar minimamente essa divergência teórico-conceitual foi a socióloga francesa Danièle Hervieu-Léger (também de “orientação weberiana”). Segundo Barroso (2014, p. 14), “sua

¹⁷ Tradução nossa. No original: “contiene condiciones historicas previas fundamentales para el entendimiento del cristianismo y el islamismo, y a su significación historica y autonoma para el desarrollo de la moderna etica economica de Occidente”.

¹⁸ Tradução nossa. No original: “el resultado general de la forma moderna de racionalización total de la concepción del mundo y de la forma de vida, en el termo teórico y el practico, como un designio, há sido que la religión há pasado al campo de lo irracional”.

singularidade se dá justamente em articular perspectivas teóricas da sociologia da religião que até então estavam em antagonismo”. Ainda segundo o mesmo autor, Hervieu-Léger toma como conceito central em seus estudos o conceito de modernidade religiosa” (Barroso, 2014, p. 14), o qual significaria, no âmbito de seu pensamento, “a individualização das trajetórias de identificação – que levam eventualmente os indivíduos a endossarem práticas variáveis de escolha – à adesão a uma linhagem crente particular” (Barroso, 2014, p. 14).

Para Hervieu-Léger, três elementos devem ser considerados como determinantes para o enfraquecimento social e cultural da religião: a) o papel primacial atribuído à racionalidade (por ela entendida como “o imperativo da adaptação coerente dos meios aos fins que se perseguem” [Hervieu-Léger, 2015, p. 31]); b) a cisão com o mundo da tradição (por ela descrita como “a afirmação segundo a qual o homem é legislador de sua própria vida, capaz igualmente, em cooperação com outros no centro do corpo cidadão que com eles forma, de determinar as orientações que pretende dar ao mundo que o rodeia” [Hervieu-Léger, 2008, p. 33]); c) “um tipo particular de organização social, caracterizada pela diferenciação das instituições” (Hervieu-Léger, 2008, p. 33). Nesse contexto, apesar de haver alguma interação entre as diversas esferas da vida social, o fato é que “cada uma dessas esferas funciona segundo uma regra do jogo que lhe é própria” (Hervieu-Léger, 2008, p. 33).

Para a socióloga francesa, o processo de laicização típico das sociedades modernas é resumido na constatação de que “na Modernidade, a tradição religiosa não constitui mais um código de sentido que se impõe a todos” (Hervieu-Léger, 2008, p. 34). Isto significa que “nas sociedades modernas, a crença e a participação religiosas são ‘assuntos de opção pessoal’; são assuntos particulares, que dependem da consciência individual e que nenhuma instituição religiosa ou política podem impor a quem quer que seja” (Hervieu-Léger, 2008, p. 34).

Com base nas perspectivas elaboradas por tais pensadores é possível afirmar que, apesar do cenário por eles foi identificado, o fato é que a religião ainda dispõe de grande vigor. Diante disto, parecem extremamente válidas as ponderações apresentadas por João Paulo de Paula Silveira, para quem:

O vigor religioso de nossos dias é tributário de um contexto cultural marcado pela reflexividade individual e pela pluralidade das formas de vida. Ambos nos parecem eixos determinantes de parte

significativa dos rumos da paisagem religiosa na medida em que compete ao indivíduo decidir sobre seu destino a partir de uma plêiade de possibilidades oferecidas pelo crescente pluralismo religioso oportunizado e radicalizado pela globalização. (Silveira, 2016, p. 15).

De fato, as características da vivência da religiosidade na contemporaneidade, identificadas pelos sociólogos acima referidos, são bem resumidas na afirmação apresentada por Silveira. Destas, a que nos cabe destacar doravante é exatamente o papel fundamental desempenhado pela globalização.

1.2 Globalização, Glocalização e Religião

Uma das principais ideias defendidas nesta pesquisa é a de que os fenômenos identitários aqui investigados guardam íntima conexão com o processo de globalização. Mais que isto, acreditamos que tal processo permitiu o surgimento de condições que facilitaram sobremaneira a atuação dos principais fundadores do movimento reivindicatório ora estudado. Por este motivo, faz-se necessário apresentar algumas considerações a respeito da maneira como importantes teóricos da sociologia têm discutido este fenômeno de amplitude mundial.

1.2.1 Globalização

Em seu aspecto mais geral, o processo de globalização tende a trazer como consequência para o âmbito das relações culturais certa sensação de desterritorialização, ou, em outras palavras, de falta de conexão entre a cultura e o “lugar” (Hall, 2003, p. 36). A rapidez das comunicações eletrônicas que nos possibilita, em segundos, sabermos o que aconteceu do outro lado do mundo – e também o que é tido como relevante para a cultura por lá – conduz o indivíduo a uma sensação de partícipe desta “cultura mundial”. Contudo, em contrapartida, o faz sentir com intensidade bem menor a sua conexão com a sua própria cultura, a cultura de seu local. Um dos problemas que podem ser identificados neste tipo de identificação com essa “cultural universal” é justamente o fato de que esse contato – obtido através da tecnologia de um smartphone, por exemplo – não elide a circunstância de que os processos sociais em meio aos quais cada indivíduo tem a

possibilidade de exercer a sua capacidade de agenda na maioria das vezes não coincidem com os existentes em outras partes do globo. Isto porque, no âmbito da globalização, “disjunturas patentes de tempo e espaço são abruptamente convocadas, sem obliterar seus ritmos e tempos diferenciais” (Hall, 2003, p. 36). Assim, por exemplo, o desejo de um adolescente da periferia de Tegucigalpa de fazer parte de uma banda de K-Pop (semelhante àquelas que ele assiste na tela do aparelho celular de sua mãe) dificilmente será tão fácil de se realizar quanto o foi para jovens nascidos em Gangnam. Em contraposição a isto, podemos conjecturar que participar de um grupo de dança típica daquela região provavelmente não atrairá tanto a atenção de tal adolescente. Apesar disto, essa última possibilidade, ao menos em princípio, é muito mais factível de ser concretizada. Ocorre que ainda que esse hipotético adolescente hondurenho deseje ardentemente fazer parte da cultura K-pop e passe a se autorepresentar de tal maneira, o “mundo” cultural com o qual ele continuará em contato na maior parte de seu dia a dia será o da sociedade formada pelos descendentes de indígenas que constituem a maioria da população de seu bairro. Esse tipo de situação é bem resumida na proposição de Hall no sentido de que no momento atual do processo de globalização, “as identidades, concebidas como estabelecidas e estáveis, estão naufragando nos rochedos de uma diferenciação que prolifera” (Hall, 2003, p. 43).

Outro pesquisador que conseguiu descrever muito bem esta relação conflitiva entre globalização e processos identitários foi Michel Agier. É o referido antropólogo francês quem nota de maneira perspicaz que:

Por um lado, a mundialização coloca em questão, pelo acesso maciço aos transportes e às comunicações, as fronteiras territoriais locais e a relação entre lugares e identidades. Por outro, a circulação rápida das informações, das ideologias e das imagens acarreta dissociações entre lugares e culturas. Nesse quadro, os sentimentos de perda de identidade são compensados pela procura ou criação de novos contextos e retóricas identitárias (Agier, 2001, p. 7).

Deve-se ressaltar, no entanto, que o tipo de cenário acima descrito é especialmente válido para a globalização em seus efeitos mais gerais. Contudo um olhar mais atento sobre tal processo revela que há muito mais nuances a serem observadas. Uma análise mais detida, a exemplo da realizada por Hall, revela, por exemplo, que “há dois processos opostos em funcionamento nas formas contemporâneas de globalização” (Hall, 2003, p. 44). O primeiro destes dois

processos pode ser identificado no fato de que “existem as forças dominantes da homogeneização cultural”, as quais atuam no mundo da cultura em direção a uma “‘McDonald-ização’ ou ‘Nike-ização’ de tudo” (Hall, 2003, p. 44). Por outro lado, é possível notar que há também “os processos que vagarosa e sutilmente estão descentrando os modelos ocidentais, levando a uma disseminação da diferença cultural em todo o globo” (Hall, 2003, p. 44). Desta forma, seguindo ainda com o exemplo do adolescente hondurenho, podemos conjecturar que se é verdade que muitos adolescentes das mais diversas partes do mundo desejam fazer parte do mundo do K-pop, também é fato que o próprio K-pop traz elementos próprios da cultura coreana que imperceptivelmente são assimilados pela chamada “Cultura Ocidental”. De igual maneira, também é possível conjecturar que se o referido adolescente hondurenho um dia conseguir realizar o seu sonho, a banda formada por ele, por mais que se encaixe nos paradigmas de uma típica banda de K-Pop (conforme os parâmetros estabelecidos pela indústria cultural envolvida em todo este processo), provavelmente trará algum traço – mesmo que singelo – de seu berço cultural “indígena-latino-americano”.

Um dos pensadores que mais tem se dedicado a entender a complexidade dos fenômenos gestados no contexto da globalização e a elaborar um marco teórico apto a abordar eficientemente esta complexidade é o sociólogo britânico Roland Robertson. Em seus estudos, ele aponta para a necessidade da compreensão da globalização como um aspecto fundamental e incontornável para qualquer teoria sobre o mundo atual (Robertson, 1998).

Para Robertson, a teoria social deve dar a atenção devida à globalização – de maneira sólida – pois “muito do que se fala sobre globalização geralmente supõe ser este um processo que se sobrepõe à localidade, incluindo-se aí localidades de grande escala, tais como as exibidas nos diversos nacionalismos étnicos” (Robertson, 2000, p. 248). De acordo com sua compreensão, esse tipo de postura ignora, por exemplo, que “muito do que se pensa ser local é, na verdade, o local expresso em termos de conceitos gerais de localidade” (Robertson, 2000, p. 248). Assim, por exemplo, sustenta ele, que “os clamores contemporâneos sobre etnicidade e/ou nacionalidade são feitos no contexto das noções globais de etnicidade e particularidade” (Robertson, 2000, p. 248). Por esse motivo, esse tipo de visão também ignora a importância da dimensão espacial para a compreensão de

tal fenômeno. Neste sentido, Robertson, em claro diálogo/debate com Giddens, entende que a noção de Globalidade (mais conectada com a dimensão espacial) é muito mais útil analiticamente que a de globalização. Desta maneira, em seu modo de ver:

A ênfase na globalidade nos possibilita evitar as fraquezas da proposição de que a globalização é simplesmente uma consequência da modernidade. Especificamente, a globalidade é a condição geral que *facilitou* a difusão da modernidade em geral; globalidade neste contexto refere-se à interpenetração de ‘civilizações’ geograficamente distintas (Robertson, 2000, p. 249-250).

Assim, para Robertson, deve-se transcender o mero debate sobre se o que prevalece atualmente é a homogeneização global ou a heterogeneização global, para em seu lugar preocupar-se com a interpretação dos “modos com que as tendências homogeneizadoras e heterogeneizadoras se implicam mutuamente” (Robertson, 2000, p. 250). Isto se torna fundamental para que se possa interpretar e entender as estratégias glocalizadas utilizadas pelos indivíduos em “um mundo no qual as expectativas de singularidade se tornaram crescentemente institucionalizadas e globalmente difundidas” (Robertson, 2000, p. 250).

1.2.2 Glocalização

Um dos objetivos de Robertson ao propor a discussão da globalização em termos de glocalização consiste na tentativa de elaboração de uma “justificativa para, com efeito, colapsar a antinomia entre o local e o global no tema único, mas complexo, do glocal” (Robertson, 2005). Segundo o seu entendimento, portanto, o uso da categoria “glocalização” pode contribuir para “colapsar” essa antinomia entre as dimensões local e global da Modernidade que tanto desafia os estudiosos desse importante processo sócio-histórico que é o definido pelo termo “globalização”. O pressuposto no qual Robertson acredita e que utiliza como razão para essa sua tentativa é o de que “não vivemos tanto em uma era global quanto um número de cientistas sociais, historiadores e outros argumentaram recentemente” (Robertson, 2005). Em vez disso, o modo como ele enxerga os tempos em que vivemos é mais “como glocal – uma era na qual o cotidiano, a síntese reflexiva do local e do global é uma característica sempre presente e, também, um dilema da maior parte da vida

humana” (Robertson, 2005). Sob sua perspectiva, essa dimensão na verdade se constitui na “dimensão fenomenológica mais significativa da ambivalência e ambiguidade da condição humana contemporânea” (Robertson, 2005). Devido a esta forma de compreensão da realidade contemporânea, o sociólogo britânico acredita que “embora o mundo como um todo seja caracterizado por muita semelhança e homogeneidade, há aspectos igualmente significativos nos quais é marcado por diferença e heterogeneidade. Esse contraste está, de fato, encapsulado no tema do global-local” (Robertson, 2005).

Segundo Robertson, essa ênfase no aspecto local é capaz de adicionar ao estudo da globalização uma dimensão espacial que no seu entender esteve bastante subestimada pela sociologia contemporânea em detrimento da dimensão diacrônica ou temporal. Essa falta de atenção em relação à espacialidade teria sido uma característica marcante sobretudo da sociologia clássica, produzida entre o período de 1880 e 1920 (Robertson, 2005).

Dessa maneira, para Robertson, “falar em glocalização visa garantir que a discussão geral da globalização abranja a dimensão transversal da localidade ao longo de linhas espaciais (Robertson, 2005)¹⁹.

Outro aspecto importante a ser destacado a respeito do conceito de glocalização, conforme proposto por Robertson, é a sua afirmação de que essa problematização das relações entre as dimensões local e global – que ele chega a identificar como um quebra-cabeça – é um fenômeno que só se tornou possível no âmbito da Modernidade.

Por todos esses motivos, para Robertson, em algumas circunstâncias, o conceito de globalização deve ser substituído pelo de glocalização pois este último “tem a vantagem definitiva de valorizar a preocupação com o espaço no mesmo grau de importância do foco nas questões temporais” (Robertson, 2000, p. 267).

Dessa forma, para Robertson e seus seguidores, a utilização da categoria analítica “glocalização” traz maior acuidade conceitual e investigativa para a sociologia, sobretudo para o estabelecimento de uma transição mais produtiva entre as dimensões micro e macrosociológicas dos estudos sobre globalização. Isto porque:

¹⁹ Tradução nossa. No original: “Thus to speak of glocalization is meant to ensure that the general discussion of globalization encompasses the crosscutting dimension of locality along spatial lines”.

Embora a globalização como uma estrutura seja naturalmente tendenciosa em favor de questões macrossociológicas, foram levantadas questões sobre a viabilidade de usar essa estrutura para estudar as realidades sociais na base. A glocalização como conceito surgiu para ajudar a aliviar as dificuldades conceituais do relacionamento macro-micro (Khondiker, 2004, p. 3)²⁰.

Robertson esclarece que o termo glocal é o resultado da fusão de outros dois termos: global e local. Além disso, tal termo começou a ser utilizado inicialmente no Japão, em conexão com o “modelo japonês da *dochakuka* (derivado de *dochaku*, ou seja, ‘viver na sua própria terra’), que, originariamente, referia-se ao princípio de se adotar técnicas agrícolas às condições locais, mas também adotado em negócios japoneses como *localização global*, um olhar global adaptado às condições locais” (Robertson, 2000, p. 251)²¹. Esse conceito ganhou notoriedade no Japão a partir da década de 1980, sobretudo na área de marketing.

Alguns anos depois, escrevendo já em 2020, em meio à Pandemia de COVID-19, Robertson elaborou um artigo a respeito do conceito de glocalização no qual se propôs a realizar:

Uma contextualização desse tema de uma perspectiva auto-referencial e uma quantidade considerável de especulações sobre a busca diferencial dos assuntos glociais. Para colocar isso de uma maneira diferente, discuto a glocalização, bem como a glocalidade, dentro do contexto de binários e antinomias que foram implantados nas ciências sociais²² (Robertson, 2020, p. 2).

Robertson explica no referido artigo que já nas décadas de 1970 e 1980 suas reflexões sociológicas se deparavam com determinados binários e antinomias que acabaram contribuindo para que ele viesse a utilizar o termo glocalização já no início da década de 1990 (em 1992, mais especificamente). Entre esses binários e antinomias ele elenca:

Concepções como universalismo-particularismo, cosmopolitismo-localismo, periferia central e outros. Também houve pares mais antigos, como transcendência-imanência e profano-sagrado. De qualquer forma, a genealogia inspirada em binários e/ou antinomias estava sem dúvida em minha mente quando comecei a entrar no que

²⁰ Tradução nossa. No original: “While globalization as a framework is naturally biased in favor of macro-sociological issues, questions were raised to the viability of using this framework to study social realities on the ground. Glocalization as a concept arose to help alleviate the conceptual difficulties of macro-micro relationship”.

²¹ O conceito supramencionado é retirado por Robertson do *Oxford Dictionary of New Words*, de 1991, na sua p. 134.

²² Tradução livre a partir do seguinte texto: “A contextualization of this theme from a self-referential perspective and a considerable amount of speculation concerning the differential pursuit of matters glocal. To put this a different way, I discuss glocalization, as well as glocality, within the context of binaries and antinomies that have been deployed in social science”.

acabou sendo, o que poderia ser descrito como, a briga glocal²³ (Robertson, 2020, p. 2).

Robertson reconhece que o antropólogo Erik Swyngedouw começou a utilizar o termo glocalização de forma tão pioneira quanto ele. Ele revela que “as décadas de 1980 e 1990 foram o período em que me familiarizei de perto com o Japão e dessa maneira aprendi muito daquilo que viria a influenciar minhas ideias sobre glocalização”²⁴ (Robertson, 2020, p. 8). Além do Japão, ele cita como elementos que influenciaram sua formulação do conceito de glocalização seu interesse pela disciplina geografia, pelas pinturas de Vermeer, pelos escritos de Joseph Conrad e até um livro a respeito do budismo no Brasil escrito por uma autora brasileira²⁵.

Sobre a receptividade do uso sociológico do termo glocalização, Robertson cita como melhores recepções as ocorridas em lugares como Japão, Itália, países escandinavos e britânicos (Robertson, 2020, p. 12). Para explicar isto, ele propõe que:

Essas são regiões onde as pessoas não estão inclinadas a considerar sua perifericidade ou marginalidade de maneira negativa. Eles tomam isso como garantido. Os membros desses países ou regiões, em geral, tendem a abraçar sua própria glocalidade e não acham isso desconfortável. De fato, isso é parte integrante de sua identidade cotidiana²⁶ (Robertson, 2020, p. 12).

A respeito da recepção acadêmica da categoria glocalização (ou glocalidade), Dessì esclarece que:

Desde quando foi introduzido no debate acadêmico pelo sociólogo Roland Robertson (1992:173-174) e pelo geógrafo Erik Swyngedouw (1992) no início da década de 1990, o neologismo glocalização fez incursões consideráveis em áreas tão diversas quanto arqueologia,

²³ Tradução livre a partir do seguinte texto: “...Conceptions as universalism-particularism, cosmopolitanism-localism, center-periphery and others. There were also older pairings such as transcendence-immanence and sacred-profane. In any case, the genealogy inspired by such binaries and/or antinomies was undoubtedly in my mind as I began to enter what turned out to be, what might well be described as, the glocal fray.”

²⁴ Tradução livre a partir do seguinte texto: “The decades of the 1980s and 1990s was the period when I became rather closely acquainted with Japan and learned thereby much that was to influence my ideas about glocalization”.

²⁵ ROCHA, Cristina. **Zen In Brazil: The Quest For Cosmopolitan Modernity**, Honolulu: University of Hawaii Press, 2006.

²⁶ Tradução nossa. No original consta o seguinte: “These are regions where people are not inclined to regard their peripherality or marginality in a negative way. They take it for granted. Members of these countries or regions, on the whole, tend to embrace their own glocality and do not find this at all uncomfortable. In fact, it is part and parcel of their everyday identity”.

literatura, política, filosofia, semiótica, turismo e mídia²⁷ (Dessi, 2020, p. 1).

Trata-se, portanto, de uma categoria cuja utilização transcendeu o âmbito disciplinar da sociologia, o que pode ser interpretado como um bom indício de sua capacidade analítica face a determinadas relações sociais nas quais as dimensões do local e do global interagem, independentemente de qual seja a lente disciplinar que as investigue.

Em relação à aplicação deste conceito ao campo dos estudos sobre a religião, Dessi identifica que nesta área a “adoção criativa de recursos globais por atores religiosos foi enquadrada não apenas como glocalização, mas também através de outras estruturas conceituais, como hibridização, tradução cultural e bricolagem”²⁸ (Dessi, 2020, p. 2). De fato, embora neste trabalho tenhamos privilegiado a categoria glocalização como ferramenta de análise principal, é inegável que a ordem de fenômenos por ela abarcada pode muito bem ser lida com igual acuidade por categorias ou estruturas conceituais tais como as acima citadas. Na verdade, podemos até mesmo afirmar que a glocalização pode ser vista como um conceito mais amplo sob o qual operam diversas outras estruturas conceituais dentre as quais certamente estão incluídas a hibridização, a tradução cultural e a bricolagem.

Embora reconheça que não pesquisou ainda sobre o tema, Robertson especula que regiões que mereceriam ser pesquisadas para verificar possível situação idêntica seriam “as relações entre a Holanda e o Leste Asiático, bem como as conexões entre o Japão e o Brasil”²⁹ (Robertson, 2020, p. 12-13)

É importante destacar que o entendimento de Robertson a respeito da problemática do local-global tem como fundamento a sua visão de que “as concepções contemporâneas de localidade são, em grande parte, produzidas em termos mais ou menos globais, o que certamente, não significa que todas as formas

²⁷ Tradução nossa. No original consta o seguinte: “since when it was introduced in the academic debate by sociologist Roland Robertson (1992: 173-174) and geographer Erik Swyngedouw (1992) in the early 1990s, the neologism glocalization has made considerable inroads in areas as diverse as archaeology, literature, politics, philosophy, semiotics, tourism, and the media”.

²⁸ Tradução livre a partir do seguinte texto: “Creative adoption of global resources by religious actors has been framed not only as glocalization but also through other conceptual frameworks such as hybridization, cultural translation, and bricolage”.

²⁹ Tradução nossa. No original consta o seguinte: “The relations between Holland and East Asia, as well as the connections between Japan and Brazil”.

de localidade sejam conseqüente e significativamente homogêneas” (Robertson, 2000, p. 254). As dimensões local e global devem ser vistas, portanto, como interrelacionadas e suas interferências recíprocas devem ser enxergadas como uma via de mão de dupla. Esse tipo de perspectiva nos permite uma visão mais acurada do cenário glocal e reduz a possibilidade de cometermos erros de interpretação bastante recorrentes. Sobre um deste erros recorrentes, Robertson adverte que:

Não devemos confundir por completo as questões empíricas com as analítico-interpretativas. Falando no veio desta última, podemos concluir que a forma de globalização está sendo atualmente esculpida de tal modo a, cada vez mais, fazer dos projetos de *glocalização os elementos constitutivos da globalização contemporânea*” (Robertson, 2000, p. 264).

É exatamente sob essa perspectiva que esta pesquisa tencionou interpretar os conflitos identitários por ela abordados.

Apesar de propor enfaticamente a necessidade de considerar com maior atenção a dimensão local do processo de globalização, o sociólogo britânico adverte que o estudioso que se proponha a investigar os fenômenos ligados à globalização em parâmetros similares aos propostos por ele deve acautelar-se para não cometer o erro diametralmente oposto ao cometido pela sociologia clássica. Deve-se evitar a supervalorização do local. Isto porque:

Subscrever a ideia de "o local em si" - sem contextualização ou estrutura - não faz sentido. É um lugar-comum enganador para as pessoas afirmarem que o local representa "o real nós" ou "o real eles". Pois esse é um argumento falacioso e essencialista (Robertson, 2005)³⁰.

A ênfase na dimensão local em momento algum prescinde do entendimento de suas conexões com a dimensão global. A necessidade de aumentar a atenção dedicada ao contexto local não deve em hipótese alguma servir apenas como uma inversão dos termos da equação no sentido de sobrelevar essa dimensão a um estatuto que beira o essencialismo.

Constatados os ganhos interpretativos adquiridos através do reconhecimento da importância da globalização (e da dimensão glocal deste processo) como um fator decisivo para uma visão mais apurada a respeito das conexões entre religião e

³⁰ Tradução nossa. No original: “To subscribe to the idea of “the local in itself” — without contextualization or framework — makes no sense. It is a misleading commonplace for people to assert that the local represents “the real we” or “the real they.” For this is a fallacious and essentialist argument”.

identidade no mundo contemporâneo, faz-se necessário elucidar alguns dos aspectos referentes ao estudo das identidades nesse contexto.

1.3 Identidades

Ao tratar das identidades como problema, Kwame Anthony Appiah ressalta que “atualmente, se fala bastante a respeito de identidade, uma vez que raça, gênero, orientação sexual, nacionalidade e religião, entre tantos outros marcadores, são identidades” (Appiah, 2018, p. 18). O termo refere-se, portanto, a certas dimensões da convivência humana que se encontram muito em voga na atualidade. Daí a sua relevância e recorrência. Outro ponto que ajuda a entender esse interesse pelo termo refere-se ao fato de que – se concordamos com o ponto de vista exposto por Appiah – “as identidades estão entre as mais importantes ferramentas socialmente mantidas e transmitidas para construir uma vida” (Appiah, 2018, p. 24).

Outro aspecto muito importante tocado por Appiah é a constatação de que “as identidades diferem à medida que se comprometem mais no âmbito privado ou público” (Appiah, 2018, p. 24). Em relação a esta última dimensão, verifica-se que “recentemente, os filósofos muito têm escrito sobre como as identidades sociais figuram de modo público, prática e epistemicamente, o que, em linguagem hegeliana, é rotulado como ‘política do reconhecimento’” (Appiah, 2018, p. 25). Um dos filósofos que enfrentou essa questão com mais profundidade foi Axel Honneth (como veremos mais a frente, neste trabalho). Além de Honneth, Appiah indica também como importante contribuição para a discussão do aspecto público do reconhecimento das identidades os escritos de Charles Taylor³¹. Se aproximando bastante do pensamento honnethiano, Appiah defende que “um modo essencial pelo qual nossas identidades moldam nossa experiência subjetiva é por meio da psicologia da estima, por meio dos sentimentos gerados em nós pelo respeito e

³¹ Embora seja inegável que as discussões levantadas por Taylor constituem-se em ferramentas importantíssimas para a compreensão da dimensão pública do reconhecimento identitário, optamos, neste trabalho, por utilizar como referencial teórico as ideias de Honneth principalmente por enxergarmos no pensamento do filósofo/sociólogo alemão uma proximidade maior com as intenções metodológicas e reflexivas tanto da sociologia – em geral – quanto deste trabalho – em específico. É importante deixar claro também que ao recorrermos ao pensamento de Appiah acessamos indiretamente as teorias de Taylor justamente porque estas se constituem numa das mais importantes bases para a reflexão do filósofo anglo-ganês a respeito da luta pelo reconhecimento identitário.

desprezo dos outros” (Appiah, 2018, p. 25). Assim, a forma como nossas identidades passam pelo crivo do reconhecimento de terceiros pode tanto gerar atitudes negativas e baixa estima quanto sentimentos positivos e orgulho. Especificamente em relação à última situação, Appiah acredita que “não só posso sentir-me enaltecido privadamente pelos feitos de outros de minha identidade – orgulhar-me de seus feitos – como posso também experimentar estima social por isso” (Appiah, 2018, p.25).

Appiah chama atenção também para o fato de que “em 1950, a identidade de alguém era aquilo que o distinguia, não o que o ligava aos outros” (Appiah, 2018, p. 18). Mas esta não foi a única mudança ocorrida em relação ao uso da palavra “identidade”.

Segundo Hall, tem ocorrido “nos últimos anos, uma verdadeira explosão discursiva em torno do conceito de ‘identidade’” (Hall, 2014, p. 103). Agier, por sua vez, adverte sobre o perigo da “presença quase obsessiva da identidade em todas as ocorrências da vida social, ubiquidade que a torna inapreensível enquanto tal” (Agier, 2001, p. 8). Como já ressaltado alhures, essa explosão tem inclusive posto em questão, em determinadas situações, o próprio rigor conceitual do termo. Nesse sentido, para o sociólogo britânico-jamaicano, “tem-se delineado, em suma, no contexto da crítica antiessencialista das concepções étnicas, raciais e nacionais da identidade cultural e da ‘política da localização’, algumas das concepções teóricas mais imaginativas e radicais sobre a questão da subjetividade e da identidade” (Hall, 2014, p. 103). Essa necessidade de chamar a atenção para a dimensão imaginativa da identidade na contemporaneidade é reforçada também por outros autores.

Arjun Appadurai defende que a imaginação ocupa um lugar bem mais central na atual fase da modernidade do que em outras passadas. Segundo ele, isto se deve principalmente à influência dos meios de comunicação eletrônica (Appadurai, 2001, p. 18-20). Assim, por exemplo, ele entende que “os meios eletrônicos de comunicação fornecem recursos e matéria-prima para fazer a construção da imagem do eu um projeto social cotidiano” (Appadurai, 2001, p. 19)³². À luz desse tipo de reflexão pode-se levantar a questão de que os movimentos de reivindicação identitária, em suas atuais configurações, também são influenciados por este tipo de

³² Tradução nossa. No original, em espanhol, consta o seguinte: “los medios de comunicación electrónicos proveen recursos y materia prima para hacer de la construcción de la imagen del yo, un proyecto social cotidiano”.

circunstância. Isto se torna mais válido ainda nas relações entre grupos que não dividem o mesmo espaço (como acontece com algumas pessoas que se identificam como *bnei anussim* mas residem em localidades onde não existem comunidades judaicas). Em alguns casos é possível que os meios de comunicação se configurem no principal meio de contato com o grupo identitário desejado – ou para utilizar a terminologia de Appadurai, o grupo imaginado.

É importante destacar que neste contexto de influência dos meios eletrônicos de comunicação, os processos de adesão e reivindicação identitárias passam a prescindir – ao menos em suas fases embrionárias – de uma organização liderada por um ideólogo, por exemplo. Neste sentido, Appadurai destaca que:

Na atualidade, porém, não é mais uma questão de indivíduos dotados de qualidades especiais (carismáticas) capazes de injetar a imaginação em um lugar que não é o deles. As pessoas comuns começaram a desdobrar sua imaginação no exercício de suas vidas diárias, o que é visto na maneira em que a mediação e o movimento se contextualizam mutuamente (Appadurai, 2001, p. 21)³³.

No âmbito de um cenário como estes, o movimento psíquico e comportamental em direção a uma determinada modalidade de pertença identitária não precisa passar necessariamente pelo chamado de um líder carismático, por exemplo. O desejo de pertencimento pode passar a ser pensado e exteriorizado puramente com base no contato que o indivíduo adquire – através dos meios de comunicação, por exemplo – com o grupo detentor da capacidade de ditar os traços significativos da identidade à qual o indivíduo busca ou imagina pertencer. Desta forma, a mediação representada, por exemplo, pelos meios de comunicação, pode facilmente transformar-se – ou ao menos imiscuir-se com – em movimento, em ação.

É exatamente no âmbito de um cenário no qual a conexão entre imaginação e identidade é claramente demonstrada que são reunidas as condições para a formulação de concepções teóricas a respeito das identidades capazes de contestar as suas versões essencialistas.

Em seu livro *Da Diáspora* (2003), Stuart Hall tece importante crítica às noções essencialistas de identidade ao chamar a atenção para o fato de que

³³ Tradução nossa. No original, em espanhol, lê-se o seguinte: “en la actualidad, sin embargo, ya no es una cuestión de individuos dotados de cualidades especiales (carismaticos) capaces de inyectar la imaginación en un lugar que no es el suyo. Las personas comunes y corrientes comenzaron a desplegar su imaginación en el ejercicio de sus vidas diarias, lo que se ve en el modo en que mediación y movimiento se contextualizan mutuamente”.

“essencialmente, presume-se que a identidade cultural seja fixada no nascimento, seja parte da natureza, impressa através do parentesco e da linhagem dos genes, seja constitutiva de nosso eu mais interior” (Hall, 2003, p. 28). Em linha de pensamento bastante similar à do sociólogo britânico-jamaicano, Kathryn Woodward também ressalta que “com frequência, a identidade envolve reivindicações *essencialistas* sobre quem pertence e quem não pertence a um determinado grupo identitário, nas quais a identidade é vista como fixa e imutável” (Woodward, 2014, p. 13). É exatamente nestes termos que o judaísmo normativo estabelece os signos de pertença à identidade judaica. Conforme elucidado pelos referidos autores, percebe-se que esse tipo de postura não se trata de uma exclusividade dos judeus. Muito pelo contrário, diversos grupos identitários se utilizam de tal expediente.

Embora em boa parte de seus estudos esteja tratando da “identidade caribenha”, Hall afirma que aqueles que estabelecem as identidades em parâmetros como os acima indicados acreditam que “possuir uma identidade cultural nesse sentido é estar primordialmente em contato com um núcleo imutável e atemporal, ligando ao passado o futuro e o presente numa linha ininterrupta” (Hall, 2003, p. 29).

Esse apego a versões essencialistas de definição identitária pode se manifestar através da defesa de argumentos biológicos – dos quais a pertença étnica através da herança matrilinear é apenas um dos exemplos – mas não se restringe a essa modalidade. Muitas das vezes o essencialismo pode ser detectado também em signos de caráter histórico. Na verdade, esta modalidade é muito mais recorrente que a primeira. Exemplos deste (último) tipo podem ser encontrados em identidade cujas “reivindicações estão baseadas em alguma versão essencialista da história e do passado, na qual a história é construída ou representada como uma verdade imutável” (Woodward, 2014, p. 13). Como exemplos das versões biológicas das identidades essencialistas podemos citar “algumas versões da identidade étnica, na ‘raça’ e nas relações de parentesco” (Woodward, 2014, p. 13).

Em contraposição a este tipo de visão, autores que adotam uma perspectiva culturalista, como Hall e Woodward, por exemplo, tendem a dar maior destaque ao fato de que a identidade é relacional, e que “a diferença é estabelecida por uma *marcação simbólica* relativamente a outras identidades” (Woodward, 2014, p. 14). A autora esclarece ainda a diferença entre as dimensões sociais e simbólicas da identidade. Nesse sentido:

O *social* e o *simbólico* referem-se a dois processos diferentes, mas cada um deles é necessário para a construção e manutenção das identidades. A marcação simbólica é o meio pelo qual damos sentido a práticas e a relações sociais, definindo, por exemplo, quem é excluído e quem é incluído. É por meio da diferenciação social que essas classificações da diferença são ‘vivas’ nas relações sociais (Woodward, 2014, p. 14).

Segundo Woodward, identificação pode ser conceituada como “o processo pelo qual nos identificamos com os outros, seja pela ausência de uma consciência da diferença ou da separação, seja como resultado de supostas similaridades” (Woodward, 2014, p. 18-19). É importante destacar que em certos âmbitos teóricos nos quais a “explosão discursiva” do termo identidade é vista como dotada de maior potencial destrutivo para a utilidade conceitual de tal termo, a palavra identificação costuma ser vista como um paliativo para tal situação. Esse tipo de solução, no entanto, não é visto com bons olhos por alguns autores. Um destes é Stuart Hall. De acordo com ele, no contexto atual “a identidade é um desses conceitos que operam ‘sob rasura’, o intervalo entre a inversão e a emergência: uma ideia que não pode ser pensada da forma antiga, mas sem a qual certas questões-chave não podem sequer ser pensadas” (Hall, 2014, p. 104). Apesar dessa situação precária do conceito de identidade, Hall alerta para as limitações também existentes naquele que é um dos mais fortes candidatos a seu substituto. Conforme Hall, o “conceito de ‘identificação’ acaba por ser um dos conceitos menos desenvolvidos da teoria social e cultural, quase tão ardiloso – embora preferível – quanto o de ‘identidade’. Ele não nos dá, certamente, nenhuma garantia contra as dificuldades conceituais que têm assolado o último” (Hall, 2014, p. 105).

Como vimos acima, outra pesquisadora que propõe uma perspectiva culturalista a respeito das identidades é Kathryn Woodward. Ela destaca que no âmbito do atual processo de globalização a “dispersão das pessoas ao redor do globo produz identidades que são moldadas e localizadas em diferentes lugares e por diferentes lugares. Essas novas identidades podem ser desestabilizadas, mas também desestabilizadoras” (Woodward, 2014, p. 22). Com base nisso, a referida pesquisadora adverte que em meio a este contexto, “mesmo que o passado que as identidades atuais reconstróem seja, sempre, apenas imaginado, ele proporciona alguma certeza em um clima que é de mudança, fluidez e crescente incerteza” (Woodward, 2014, p. 25).

De acordo com Woodward, “as identidades são fabricadas por meio da marcação da diferença. Essa marcação da diferença ocorre tanto por meio de sistemas *simbólicos* de representação quanto por meio de formas de exclusão *social*” (Woodward, 2014, p. 40). Além disso, é preciso deixar claro que esta marcação é operacionalizada através de sistemas classificatórios. Neste sentido, “um sistema classificatório aplica um princípio de diferença a uma população de uma forma tal que seja capaz de dividi-la (e as todas as suas características) em ao menos dois grupos opostos – nós/eles (por exemplo, sérvios e croatas); eu/outro” (Woodward, 2014, p. 40).

A aplicação dos princípios de diferença operacionalizada pelos sistemas classificatórios evidencia que a “fabricação” das identidades apresenta uma conexão direta com relações de poder. Ao tratar deste assunto, Silva esclarece que “a afirmação da identidade e a enunciação da diferença traduzem o desejo dos diferentes grupos sociais, assimetricamente situados, de garantir o acesso privilegiado aos bens sociais. A identidade e a diferença estão, pois, em estreita conexão com relações de poder” (Silva, 2014, p. 81). Além disso, estas relações de poder se manifestam através da classificação, afinal de contas:

As classes nas quais o mundo social é dividido não são simples agrupamentos simétricos. Dividir e classificar significa, neste caso, também hierarquizar. Deter o privilégio de classificar significa também deter o privilégio de atribuir diferentes valores aos grupos assim classificados (Silva, 2014, p. 82).

Esse poder de classificar é que em última instância determina quem é visto como integrante do grupo – e da identidade – e quem é excluído. Neste sentido, pode-se afirmar que a identidade é construída também com base na diferença. Sobre este aspecto, Woodward aponta que:

A diferença pode ser construída negativamente – por meio da exclusão ou da marginalização daquelas pessoas que são definidas como ‘outros’ ou forasteiros. Por outro lado, ela pode ser celebrada como fonte de diversidade, heterogeneidade e hibridismo, sendo vista como enriquecedora (Woodward, 2014, p. 50-51).

De fato, há situações em que a heterogeneidade pode ser vista como algo positivo no âmbito da formulação das representações identitárias. Como veremos mais a frente, esta categoria tem relativa importância para a compreensão dos dilemas identitários dos *bnei anussim*. É importante destacar que ao tratar do

hibridismo, Hall adverte para o mau uso deste termo, que segundo ele, tem sido mal interpretado. Em primeiro lugar, ele chama a atenção para o fato de que:

O hibridismo *não* se refere a indivíduos híbridos, que podem ser contrastados com os 'tradicionais' e 'modernos' como sujeitos plenamente formados. Trata-se de um processo de tradução cultural agonístico uma vez que nunca se completa, mas que permanece em sua indecidibilidade (Hall, 2003, p. 71).

Esse tipo de advertência ganha especial relevância no âmbito dos fenômenos estudados nesta pesquisa. Conforme será destacado posteriormente, os *bnei anussim* se consideram herdeiros dos marranos, os quais são caracterizados por boa parte dos estudiosos como um grupo social dotado de uma cultura e de uma identidade tipicamente hibridizados. Como já dito anteriormente, Novinsky chegou mesmo a considerá-los como "homens divididos". De fato, os integrantes de tal grupo operavam um duplo processo de tradução cultural. Duplo porque a tradução ora era feita no sentido da incorporação de traços cristãos para a cultura judaica (a prática de um judaísmo marcado pelo ideal de salvação individual tipicamente cristão pode ser citado como um exemplo disto), ora era feita na direção oposta com a exibição (ainda que de maneira camuflada) de traços da cultura judaica em momentos em que a identidade ostentada era a cristã (o hábito de tocar com reverência ou beijar uma imagem de um santo católico em razão desta ter dentro de si trechos da Torá, à semelhança de uma mezuzá, pode ser um exemplo disto). Daí se poder, para alguns autores, falar realmente em uma indecidibilidade sobre o que prevalecia – se é que algum deles prevalecia – entre o cristianismo ostentado por tais indivíduos e o judaísmo por eles cultivados nos âmbitos do oculto e do desejo. Assim, mais que a mera existência de situações enfrentadas por indivíduos nas quais era necessária a adoção de estratégias marcadas pelo hibridismo o que se tem é a efetiva formulação de uma cultura hibridizada. Vale ressaltar que estas características se referem aos marranos enquanto grupo histórico que vivenciou a experiência da proibição da prática da religião judaica sob pena de serem processados pela Inquisição. Somente a realização de trabalhos de campo é que será capaz de indicar se vestígios comportamentais semelhantes a estes ainda fazem parte da sociabilidade daqueles que hoje se consideram seus herdeiros.

Após esta breve visão panorâmica a respeito de como importantes pesquisadores que adotam perspectivas culturalistas da identidade têm abordado o

fenômeno dos processos identitários parece-nos ser o momento adequado para lançarmo-nos ao desafio de tecermos algumas considerações acerca do verdadeiro repto que é a busca pela definição de um conceito de identidade.

1.3.1 Identidade(s): em busca de um conceito

Um conceito de identidade que nos parece muito pertinente é o apresentado por Gabriel Cohn. Para ele, a identidade pode ser entendida como “a capacidade socialmente construída de agentes sociais, individuais ou coletivos de se manterem os *mesmos* no interior de um campo de relações” (Cohn, 2018, p. 34). Buscando refinar ainda mais sua definição, ele entende que ela pode ser descrita também como a “capacidade de *sustentar interações* ao longo do tempo sem perder sua forma específica, aquela que permite a operação básica de distinção em relação ao ambiente” (Cohn, 2018, p. 34). Embora as ciências sociais tenham demonstrado de maneira cada vez mais cabal o quanto as identidades são construídas, transitórias e precárias, o fato é que esse conceito é utilizado para definir um conjunto de características que a maioria das pessoas enxerga como algo que lhes possibilita sentirem-se as mesmas ao longo do tempo. Seriam essas características que lhes permitiriam se autoidentificar como uma pessoa única, diferente das demais. No entanto, quando expostas às relações grupais, essas características, além de conferirem à pessoa o caráter de unicidade, têm também a capacidade de demonstrar a semelhança dela aos demais integrantes do grupo portador daquela identidade (o que em termos práticos implica na paradoxal negação da unicidade). O que o pensamento regido pelo senso comum costuma não levar em consideração é o fato de que a capacidade de “manter-se o mesmo” ao longo do tempo se efetiva no contexto de relações socialmente construídas. Em outras palavras, podemos dizer que o senso comum não leva em consideração o fato de que “desde que pertencer a uma categoria étnica implica ser um certo tipo de pessoa que possui aquela identidade básica, isso implica igualmente que se reconheça o direito de ser julgado e de julgar-se pelos padrões que são relevantes para aquela identidade” (Barth, 2011, p. 194).

Para Manuela Carneiro da Cunha, “toda identidade é necessariamente contrastiva, ou não seria identidade” (Cunha, 2018, p. 44). À luz dessa compreensão, portanto, para que uma identidade se configure enquanto ente (social e relacional) diferente das demais é necessário que ela leve em consideração uma espécie de “contra-gabarito” (que pode ser uma outra identidade) que seja capaz de deixar claro para os participantes de tal identidade aquilo que ela não é e, por conseguinte, aquilo que ela é (ou pretende ser).

Acerca da relação entre identidade e questões biológicas, a professora emérita da Universidade de Chicago defende que “biologizar cada vez mais a identidade individual, chegar a um DNA inconfundível, que permita distinguir e contrastar cada qual, é a rota pela qual os Estados enveredaram” (Cunha, 2018, p. 44). Cunha nota ainda que em contrapartida à biologização da identidade “muitos movimentos identitários que se multiplicaram tenderam, em contraposição ao caminho do Estado, a desenraizar a identidade do biológico (...) mas lutar contra uma percepção biológica é sempre uma batalha árdua” (Cunha, 2018, p. 44). Como já dito anteriormente, uma das hipóteses que servem de base para esta pesquisa é justamente a ideia de que os *bnei anussim*, sobretudo os da Região Nordeste, operam em seus movimentos reivindicatórios exatamente sob essa perspectiva de desenraizar a identidade do biológico, o que lhes traz como corolário justamente a árdua luta contra a percepção biológica estabelecida (inclusive nas credenciais identitárias exigidas pelo judaísmo formalmente estabelecido).

Cunha destaca também que “existe um paradoxo fundante na identidade étnica, que reside no papel da história. A história é invocada de forma primordial na constituição de uma identidade étnica” (Cunha, 2018, p. 45). Reforça ainda mais isso, ao afirmar que “é nisso que a identidade étnica difere de outros tipos de identidade: sua razão última é, pressupõe-se, de natureza histórica” (Cunha, 2018, p. 46). Essa leitura da realidade é muito cara para nossa pesquisa, dado que acreditamos que a história é exatamente o argumento principal utilizado pelos *bnei anussim* para buscar o desenraizamento da identidade do fator biológico, conforme acima indicado.

Além disso, Cunha esclarece ainda que “a etnicidade só aflora, só é mobilizada, em circunstâncias históricas específicas, ou seja, em certos contextos sociais e políticos. As formas culturais que assume, também elas, dependem do

conjunto social em que se inserem” (Cunha, 2018, p. 46). Afinal de contas, “é só no entrecruzamento simultâneo de várias dimensões e constrangimentos do sistema que se definirá o resultado. Nada menos essencialista do que isso. A etnicidade sempre é contrastiva” (Cunha, 2018, p. 46). Assim, esse processo de formulação identitária mediante processos contrastivos só reúne as condições necessárias para sua mobilização a partir do momento em que o entrecruzamento simultâneo de diversas facetas do viver em sociedade e dos constrangimentos gerados por tal circunstância configure o contexto social e político específico para o aflorar da identidade étnica.

As ponderações de Cunha chamam especial atenção para a relação imbricada entre identidades e etnicidade. Assim, para uma abordagem mais acurada a respeito das identidades étnicas é necessário um correto entendimento acerca do próprio conceito de etnicidade.

1.3.2 Etnicidade:

Uma das características mais marcantes da abordagem teórica a respeito da etnicidade conforme os parâmetros preconizados pelos estudos culturais é a própria problematização da existência dos grupos étnicos. De fato, “a noção de etnicidade tal qual forjada não pela sociologia americana, mas de maneira mais geral pela comunidade científica de língua inglesa, consiste amplamente não em atestar a existência dos grupos étnicos, mas em colocar tal existência como problemática” (Poutignat; Streiff-Fenart, 2011, p. 17). Trata-se, portanto, de uma noção de etnicidade que, em termos disciplinares e espaciais, situa-se como uma formulação interdisciplinar muito mais conectada aos estudos culturais (do que a uma disciplina específica como à sociologia ou à antropologia) e a um contexto acadêmico internacional (e, portanto, muito mais amplo do que o contexto sociológico norte-americano). Para citarmos apenas uma evidência neste sentido basta pensarmos no papel central desempenhado, nesse âmbito, pelos estudos de Stuart Hall (um intelectual literal e conceitualmente diaspórico e cujos estudos notadamente possuem alcance transdisciplinar).

Com base nesse modo de enxergar a etnicidade, o primeiro passo a ser dado pelo pesquisador voltado para o estudo dos fenômenos étnicos deve ser a própria problematização da existência dos grupos étnicos. É evidente que isso não representa uma postura irracionalista que impediria a pesquisa em razão da negação da existência de seu próprio objeto. Longe disso, trata-se de uma postura de cautela metodológica que atenta-se para o fato de que os grupos étnicos não são realidades dadas e definitivamente estabelecidas. Muito pelo contrário, são constructos sociais fundamentados em complexas relações discursivas e de poder.

É exatamente com base nesse tipo de constatação que Barth defendeu que “os grupos étnicos são categorias de atribuições e identificação realizados pelos próprios atores e, assim, têm a característica de organizar a interação entre as pessoas” (Barth, 2011, p. 189). Sob essa perspectiva, os grupos étnicos são vistos sobretudo como “uma forma de organização social (...) [marcada pela] característica da autoatribuição ou da atribuição por outros a uma categoria étnica” (Barth, 2011, p. 193).

Além dessa cautela de natureza ontológica acerca dos próprios grupos étnicos, é preciso atentar-se também para o fato de que o discurso de fundo étnico nem sempre está voltado para a etnicidade propriamente dita. De fato, há autores que defendem inclusive que “na maioria dos casos, o termo etnicidade é utilizado mais como uma categoria descritiva que permite tratar um problema de outra natureza (integração nacional, assimilação dos imigrantes, racismo, etc.) do que como um conceito sociológico que permite definir um objeto científico” (Poutignat; Streiff-Fenart, 2011, p. 85). Essa ponderação é especialmente válida em relação ao fenômeno estudado nesta pesquisa, o qual, de fato, pode ostentar sob a nomenclatura da etnicidade demandas que podem guardar conexão muito mais próxima com dimensões como a política, a religiosa e até mesmo a econômica.

Outro aspecto importante acerca das teorias formuladas a respeito da etnicidade refere-se ao fato de que não há nem houve uma abordagem unívoca a respeito da definição de tal conceito. Autores como Poutignat e Streiff-Fenart (2011) são fundamentais para nos guiarmos em meio ao verdadeiro emaranhado de visões formuladas a respeito da etnicidade ao longo do século XX e início do século XXI. É fundamentalmente com base no trabalho destes pesquisadores franceses que

elencaremos a seguir algumas das principais concepções de etnicidade formuladas no período supramencionado.

Embora seja considerada pela maioria dos pesquisadores como ultrapassada, não se pode negar que a noção da **eticidade como dado primordial** ainda merece atenção. Isto se deve no mínimo ao fato de que esta ainda representa “o ponto de apoio a partir do qual foi elaborada a maioria dos conceitos posteriores” (Poutignat; Streiff-Fenart, 2011, p. 87). Essa concepção se fundamenta na crença de que “os vínculos primordiais são dotados de uma significação inefável, como aquela que se atribui aos vínculos de parentesco, e são caracterizados pela intensidade da solidariedade que suscitam, por sua força coercitiva e pelas emoções e o sentimento do sagrado que lhe são associados” (Poutignat; Streiff-Fenart, 2011, p. 88). Além da importância advinda de seu caráter basilar para outras concepções, a noção da etnicidade como dado primordial deve ser estudada pelo pesquisador também pelo simples fato de que muitos dos atores sociais interagem no âmbito das relações étnicas operando exatamente com base em discursos cujo fundamento é exatamente a referida concepção de etnicidade.

Um primeiro tipo de desenvolvimento da noção de etnicidade com base na visão desta como um dado primordial pode ser enxergado no fato de que “muitos autores reconhecem **na etnicidade um caráter dualístico**: seria simultaneamente um **dado primordial** da existência humana e o **objeto de escolhas táticas** e de estratégias” (Poutignat; Streiff-Fenart, 2011, p. 92). Esse tipo de visão foi defendido por autores como Pierre Van der Berghe (1976). Joshua Fishman (1977), por sua vez, avançou um pouco mais e:

Propôs uma teorização dessa dualidade da etnicidade através da oposição *paternity/patrimony*. A primeira dimensão remete aos aspectos biológicos e à ascendência comum putativa que, ligando o grupo étnico ao parentesco, confere-lhe uma essência original e irredutível (...) mas (...) a etnicidade compreende igualmente uma dimensão comportamental e expressiva (*patrimony*) que deixa parte para as interpretações e estratégias individuais (Poutignat; Streiff-Fenart, 2011, p. 92).

Esse tipo de visão busca, portanto, encontrar um equilíbrio entre a concepção primordialista, com suas controvertidas fundações biológicas, e as relações sociais desenvolvidas de maneira estratégica no âmbito das relações face a face. Esse conjunto de pensadores parece transpor para o âmbito mais específico da etnicidade

a recorrente tentativa metassociológica de formulação de uma teoria capaz de harmonizar a complexa relação entre estrutura e agência

Outra importante abordagem da **etnicidade** apresentada por Poutignat e Streiff-Fenart (2011) é aquela que a concebe **como expressão de interesses comuns**. As modalidades mais conhecidas dessa abordagem são as instrumentalistas e as mobilizacionistas. Em comum elas têm o fato de “situar a etnicidade como um recurso mobilizável na conquista do poder político e dos bens econômicos” (Poutignat; Streiff-Fenart, 2011, p. 95). Para os seguidores das teorias instrumentalistas, “as identidades e as ideologias étnicas são mantidas e enfatizadas para exercer uma influência nas políticas sociais e econômicas” (Poutignat; Streiff-Fenart, 2011, p. 97). Alguns autores dessa corrente avançam mais ainda e propugnam que “a etnicidade surge como uma forma de mobilização política concorrente da classe social e que tende a suplantá-la no mundo moderno, uma vez que ela implica laços afetivos concretos dos quais a classe está agora desprovida” (Poutignat; Streiff-Fenart, 2011, p. 97). Essa visão da etnicidade não nos parece muito adequada enquanto ferramenta de leitura e interpretação do fenômeno estudado nesta pesquisa pois – ao menos em princípio – não foram identificados traços de mobilização no sentido proposto por tais correntes interpretativas. Ainda que possamos conjecturar que possíveis aspectos econômicos possam tangenciar determinados pontos da relação entre os *bnei anussim* e o judaísmo normativo, o fato é que tais aspectos não são identificados como relevantes no discurso adotado pelos *bnei anussim*. Quanto às modalidades mobilizacionistas, podemos citar o exemplo das teorias da “escolha racional”, as quais representam a visão de que “os grupos étnicos se formam quando os indivíduos desejam adquirir bens (a riqueza, o poder) que não chegam a conseguir segundo estratégias individuais” (Poutignat; Streiff-Fenart, 2011, p. 100). Assim como ocorre com as teorias instrumentalistas, as mobilizacionistas também não nos parecem constituir chaves de leitura muito produtivas a serem aplicadas aos dilemas sociais enfrentados pelos grupos alvos dessa pesquisa. Podem até ter alguma acuidade explicativa em relação a casos isolados mas dificilmente o terão em relação ao fenômeno como um todo.

Ainda vislumbrando o cenário teórico e intelectual descrito por Poutignat e Streiff-Fenart, é preciso destacar que um conjunto de abordagens bastante sofisticadas a respeito da etnicidade é aquele formado pelas **teorias**

neoculturalistas, as quais definem a **etnicidade como um sistema cultural**. Os propositores e adeptos dessa corrente “veem, ao menos parcialmente, a etnicidade como um sistema cultural que permite aos indivíduos situar seu espaço em uma ordem social mais ampla” (Poutignat; Streiff-Fenart, 2011, p. 109). Em outros termos, podemos dizer que eles entendem a etnicidade também como “o processo pelo qual as pessoas, por meio das diferenças culturais, comunicam ideias sobre a distintividade humana e tentam resolver problemas de significação” (Poutignat; Streiff-Fenart, 2011, p. 109). Destaca-se também que:

Nesta abordagem não existem grupos étnicos definidos *a priori*, mas um conjunto variável de categorias étnicas que só possuem significações porque são definidas e utilizadas por pessoas que possuem uma compreensão e expectativas comuns em relação às diferenças fundamentais que separam as pessoas em sua sociedade (Poutignat; Streiff-Fenart, 2011, p. 110).

Percebe-se que é exatamente com a corrente neoculturalista que a problematização da própria existência apriorística dos grupos étnicos, conforme brevemente apontado no início desta seção, passa a ganhar status de questão fundamental para a discussão a respeito das relações étnicas. Aqui, finalmente as culturas e as interações sociais passam a ser entendidas como fatores explicativos muito mais eficientes do ponto de vista analítico do que as categorias mais ligadas a fatores biológicos.

Neste horizonte interpretativo “o problema da pesquisa não é o de saber ‘como os membros do grupo X encaram os membros do grupo Y e agem em relação a eles’ mas ‘como as pessoas definem e identificam a X-itude ou a Y-itude’” (Poutignat; Streiff-Fenart, 2011, p. 110).

Outra relevante corrente interpretativa a respeito da **etnicidade** é aquela que a entende **como uma forma de interação social**. Para estes pensadores “a etnicidade é um processo contínuo de dicotomização entre membros e *outsiders*, requerendo ser expressa e validada na interação social” (Poutignat; Streiff-Fenart, 2011, p. 111). Um dos mais famosos representantes dessa corrente foi Fredrik Barth, cuja abordagem enfoca “os aspectos generativos e processuais dos grupos étnicos” (Poutignat; Streiff-Fenart, 2011, p. 112). Além disso:

A abordagem de Barth pressupõe o contato cultural e a mobilidade das pessoas e problematiza a emergência e a persistência dos grupos étnicos como unidades identificáveis pela manutenção de

suas fronteiras (...). A questão é saber de que modo as dicotomizações entre membros e *outsiders* são produzidas e mantidas e discernir seu efeito próprio nos comportamentos efetivos (Poutignat; Streiff-Fenart, 2011, p. 112).

Para pesquisadores que seguem a linha interpretativa proposta por Barth, “o ponto central da pesquisa torna-se a fronteira étnica que define o grupo e não a matéria cultural que ele abrange” (Barth, 2011, p. 195).

A noção de fronteiras entre os grupos étnicos, conforme propugnada por Barth, revela-se de grande importância para as reflexões que serviram de pano de fundo para a elaboração dos propósitos desta pesquisa exatamente porque foi com base nesta noção que Ennes e Marcon (2014) propuseram o que eles consideram os quatro elementos fundamentais para o estudo dos processos identitários: “os atores sociais, as disputas, as normas e os contextos” (Ennes; Marcon, 2014, p. 292-300).

Contudo, como já dito em outras passagens deste trabalho, um dos elementos constitutivos do discurso reivindicatório *bnei anussim* é a alegação de que seus integrantes são descendentes dos judeus convertidos compulsoriamente ao judaísmo na Península Ibérica – os *anussim* ou marranos. Assim, entendemos ser necessário apresentar algumas considerações a respeito deste grupo cuja memória constitui um dos fundamentos discursivos das reivindicações dos *bnei anussim* perante o judaísmo contemporâneo brasileiro. No entanto, antes de tratarmos da “herança marrana” vale a pena tecer rápidas considerações a respeito da inserção do judaísmo no contexto da modernidade e sobre a maneira como essa inserção repercutiu na postura atual da institucionalidade judaica sobre a relação entre religião e identidade.

1.3.3 Judaísmo, Modernidade e Identidade Étnica

Ao tentar identificar quais seriam as características mais marcantes da Modernidade, Hervieu-Léger destaca que esta, em primeiro lugar, se caracteriza por “colocar à frente, em todos os domínios da ação, a racionalidade, ou seja, o imperativo da adaptação coerente dos meios aos fins que se perseguem” (Hervieu-Léger, 2015, p. 31). Sob esse ponto de vista, as religiões acabam sendo vivenciadas

sob uma perspectiva utilitarista que diferencia a experiência religiosa tipicamente moderna daquela que caracterizava tal experiência até o advento deste período da história ocidental. A religião mais desejada, sob essa perspectiva, é aquela que pode atender ao maior número de expectativas e demandas de cada indivíduo ou grupo com o menor nível de esforço dispendido possível. Ao lado disto, a Modernidade toma como um de seus postulados fundamentais a noção da “autonomia do indivíduo-sujeito, capaz de ‘fazer’ o mundo no qual ele vive e construir ele mesmo as significações que dão sentido à sua própria existência” (Hervieu-Léger, 2015, p. 32). Assim, a capacidade (e a responsabilidade) de eleger os elementos de pertença e práticas religiosas mais adequados para o percurso de cada indivíduo cabe antes de tudo a ele próprio e não a uma instância externa (como era tão comum nas civilizações pré-modernas). Por fim, segundo Hervieu-Léger, a Modernidade preconiza “um tipo particular de organização social, caracterizada pela diferenciação das instituições” (Hervieu-Léger, 2015, p. 33). No âmbito da religiosidade, este último fator significa que a experiência religiosa não deve ser condicionada por nenhuma outra instância da vida a exemplo da economia ou da política.

Esse diagnóstico da Modernidade realizado por Hervieu-Léger está muito diretamente ligado ao universo religioso, até mesmo por ser elaborado por alguém que se notabilizou como exímia socióloga das religiões, porém não destoa em nada de cenários enunciados por sociólogos não especializados no fenômeno religioso e cujo reconhecimento se deu no âmbito de formulações sociológicas de teor mais amplo, a exemplo de Zygmunt Bauman. De fato, o sociólogo polonês tornou-se famoso por defender que há justificadas razões “para considerar ‘fluidez’ ou ‘liquidez’ como metáforas adequadas quando queremos captar a natureza da presente fase, *nova* de muitas maneiras, na história da modernidade” (Bauman, 2001, p. 09). Bauman adverte ainda, de maneira muito similar a Hervieu-Léger, que nesse contexto de fluidez o que se percebe é que o momento histórico que vivemos é “uma versão individualizada e privatizada da modernidade, e o peso da trama dos padrões e a responsabilidade pelo fracasso caem principalmente sobre os ombros dos indivíduos” (Bauman, 2001, p. 09).

Especificamente em relação à identidade religiosa, o cenário identificável é o do predomínio de “uma ‘religião à escolha’, que pressupõe a experiência pessoal e a autenticidade de um percurso de conhecimento, ao invés da cuidadosa conformação

às verdades religiosas asseguradas por uma instituição” (Hervieu-Léger, 2015, p. 60).

Dentro deste cenário, aqueles que seguem alguma crença religiosa “são conduzidos a produzir por si mesmos a relação com a linhagem da crença na qual eles se reconheceram” (Hervieu-Léger, 2015, p. 64).

Por todos estes motivos, Hervieu-Léger propõe que o olhar sobre a religião contemporânea seja efetivado sob a perspectiva através da qual “a identidade é analisada como o resultado, sempre precário e suscetível de ser questionado, de uma trajetória de identificação que se realiza ao longo do tempo” (Hervieu-Léger, 2015, p. 64).

O judaísmo também está inserido nesse contexto de “modernidade fluida” e “religião à escolha” mas essa inserção não se deu de forma automática. O processo de entrada do judaísmo nesse cenário foi bem descrito por Topel, notadamente por destacar a complexa relação do judaísmo com o processo de secularização. De fato, ao tratar dos fundamentos teóricos para o entendimento do processo que ela intitula como “o desencantamento do mundo e o desmantelamento do judaísmo rabínico”³⁴ (Topel, 2011, p. 31), Topel indica que a sociologia weberiana revela-se fundamental também para a compreensão dos impactos da secularização sobre o mundo religioso judaico, afinal de contas:

Foi Weber quem cunhou os termos secularização e desencantamento do mundo para designar a desvalorização do sagrado nas sociedades modernas, ao observar que o mistério tinha deixado de ser uma dimensão extramundana na qual era necessário mergulhar para compreender o mundo, transformando-se em algo a ser conquistado pela razão humana e a tecnologia ‘deste mundo’ (Topel, 2011, p. 31-32).

Sob essa ótica, portanto, a cada vez mais intensiva inserção dos judeus no processo tipicamente moderno de desvalorização do sagrado teria resultado, em algum momento, numa verdadeira desestruturação do judaísmo rabínico. Ao passo que no Ocidente – de maneira mais ampla – as primeiras manifestações do processo de secularização podem ser identificadas já no contexto da Reforma Protestante (século XVI), no caso específico do mundo judaico “o processo de secularização aconteceu com um atraso de cem anos, produto do alto nível de isolamento da sociedade maior em que se encontrava a grande maioria das

³⁴ Esse é o título do primeiro capítulo do livro.

comunidades judaicas europeias anteriormente à sua emancipação política” (Topel, 2011, p. 38-39). Esta situação persistiria ao menos até finais do século XVIII, ocasião em que o processo de estruturação do Estado-Nação moderno acabaria forçando os judeus a saírem de suas *kehillot*³⁵. Assim, “nesse contexto, a autonomia cultural e organizacional dos judeus – assim como de outras minorias étnicas – teve de se *aggiornar* à nova realidade, processo que fragmentou o judaísmo, abrindo espaço para sua reformulação em termos nacionais, étnicos e culturais” (Topel, 2011, p. 39). Uma das consequências mais visíveis desse processo foi a *Hascalá*, o chamado Iluminismo Judaico, o qual resultou na “reformulação da identidade judaica e dos modos de inserção dos judeus na sociedade moderna” (Topel, 2011, p. 39). Graças a esse processo, o que ocorreu foi que:

Se ao longo da Idade Média a unidade do povo judeu se expressou em fazer parte da comunidade de Israel (*knesset Israel*) e viver seguindo à risca os preceitos e costumes da Lei Judaica, a partir de finais do século XVIII ser judeu transformou-se uma escolha que levou consigo diferentes possibilidades de recriação do judaísmo (Topel, 2011, p. 39).

Topel (2011, p. 40) chama também a atenção para o fato do judaísmo tratar-se de uma religião com caráter nacional. Trata-se da religião que em suas origens era exclusiva de um só povo – uma só nação: a do povo eleito de Deus. Ao menos em suas origens, nação e religião se confundiam: quem era judeu fazia parte da nação eleita e quem nascia no meio deste povo eleito devia seguir a sua religião e a sua Lei. Com base nisto, a antropóloga uspiana destaca que:

Se a conjunção de religião e nação singularizou o judaísmo ao longo dos séculos, a Modernidade desmembrou essa simbiose dando lugar a dois modos diferentes de construção judaica: o judaísmo nacional, do qual o movimento mais expressivo foi o sionismo, e o judaísmo religioso, cujo expoente inicial foi o movimento reformista (Topel, 2011, p. 40).

Sobre o aspecto individual da reação a essa circunstância, Topel resume que a maioria dos judeus europeus abraçou o cenário criado pela *Hascalá*, “optando por novas formas de identidade judaica” (Topel, 2011, p. 48). Contudo, não se pode deixar de levar em conta que:

Um grupo minoritário decretou o embargo total à Modernidade. (...) Apegados a uma tradição que defenderam como baluarte contra

³⁵ Plural de *kehilá*, que significa comunidade, em hebraico.

quaisquer tentativas de mudança, tanto no judaísmo como na estrutura das comunidades judaicas, esse judaísmo tradicionalista ficou conhecido como ortodoxia judaica. Posteriormente, quando setores dentro dessa população radicalizaram sua posição diante das ameaças do mundo circundante, surgiu o termo ultraortodoxia (Topel, 2011, p. 48).

Os seguidores desse ramo do judaísmo se autodefinem como os *charedim* (os tementes de Deus, em hebraico). Outro termo de autodefinição utilizado por eles é a expressão *ydñ*, que significa “judeus”, em ídiche, o que evidencia “a crença de que, ao contrário do que afirmam os *outsiders*, não se trata de um grupo dentro do judaísmo, mas simplesmente de judeus: dos verdadeiros judeus” (Topel, 2011, p. 49).

É justamente esse segmento ortodoxo que constitui a institucionalidade com a qual os *bnei anussim* têm que lidar quando optam por buscar formalmente sua inserção no judaísmo. É exatamente no contexto das relações travadas entre esses dois grupos que aparece a reivindicação da comprovação do pertencimento à “linhagem” judaica através da matrilinearidade.

Topel esclarece que a impossibilidade de comprovação da linhagem judaica por via materna (problema fulcral para o reconhecimento dos *bnei anussim* no seio do judaísmo ortodoxo) foi uma questão bastante discutida em Israel (contemporâneo) desde a segunda década após a fundação daquele Estado (em 1948). O que importava era responder à pergunta: “como registrar os filhos de casamentos mistos, nos quais a mãe não é judia, mas ambos os pais desejam que o filho seja judeu?” (Topel, 2011, p. 69). Em última instância, o que estava por trás dessa discussão era a definição estatal sobre “quem é judeu”. Em 1958, o então Ministro do Interior, Israel Bar-Yehuda, definiu que o critério a ser adotado deveria ser o da autodefinição, em detrimento do estipulado pela Lei judaica (a *Halacá*). Essa medida acabaria sendo anulada pelo Primeiro Ministro David Ben Gurion, um ano após sua edição. Em lugar disso, surgiu o entendimento que acabaria transformando-se em lei, em 1967, no sentido de que “é judeu todo filho de mãe judia ou toda pessoa que se converteu ao judaísmo” (Topel, 2011, p. 69), justamente como define a *Halacá*. Deve-se levar em conta, no entanto, a circunstância de que a conversão deve obedecer a determinados parâmetros mesmo “aos olhos” do Estado israelense. Isto porque em 1996 “o governo israelense legislou a lei de conversão,

estipulando que o Ministério do Interior só aceitará conversões realizadas por rabinos ortodoxos, deslegitimando, assim, as correntes religiosas conservadora e reformista” (Topel, 2011, p. 69).

Feitas estas considerações sobre a relação do judaísmo com o cenário atual das identidades religiosas, faz-se necessário voltar a atenção para o esforço mnemônico de preservação da “herança marrana”.

1.3.4 A “herança marrana”

Como já deixado claro em outras passagens deste trabalho, ainda que nem sempre isto seja ostensivamente pensado, o fato é que os *bnei anussim* se identificam como herdeiros dos cristãos-novos ou marranos e este aspecto tem caráter central na formulação do argumento principal de suas reivindicações identitárias. Se concentrarmos nosso foco sobretudo na expressão “marranos” e se levarmos em conta as pesquisas desenvolvidas por estudiosos como Nathan Wachtel, veremos que o horizonte de observação se torna mais complexo, na medida em que, sob esse ponto de vista, os *bnei anussim* na verdade reivindicam ser os detentores da herança cultural de um grupo sócio-histórico cujas características transcendem a figura de “meros” descendentes de judeus. Conforme apontado por pesquisadores como Wachtel, de fato os marranos construíram um “modo de ser” tão específico e complexo que pode mesmo ser substantivado através da expressão “marranismo”³⁶.

De acordo com o antropólogo e historiador do *Collège de France*, é possível “inscrever os estudos sobre o marranismo na problemática geral da emergência de uma certa modernidade no Ocidente em diferentes campos, tanto na história socioeconômica como no das crenças religiosas ou da história intelectual” (Wachtel, 2009, p. 14). Para ele, a contribuição de tais personagens para a economia pode ser detectada no fato deles terem constituído importantes redes comerciais (e de contatos) que permitiram a interligação de diversos pontos do Mundo Atlântico³⁷, a

³⁶ A expressão é utilizada – nesta forma substantivada – também por pesquisadores, sobretudo da historiografia, tais como Anita Novinsky, Marcos Silva, Tania Kaufman, Lina Gorenstein e Maria Luiza Tucci Carneiro, para citar apenas alguns exemplos.

³⁷ Aqui a expressão “Mundo Atlântico” é utilizada tomando como referência a noção as pesquisas de estudiosos como Dale Tomich, para quem o Atlântico deve ser visto como “uma região histórica da economia-mundo capitalista” (Tomich, 2004, p. 224). Trata-se, portanto, de enxergar tal região enquanto “um espaço histórica e geograficamente singular” (Tomich, 2004, p. 224), o qual deve ser estudado em sua conexão com “um complexo mais amplo de relações” (Tomich,

exemplo de Espanha, Portugal, Filipinas, Índias Orientais, Províncias Unidas, Itália e Império Otomano (para não falar das colônias europeias na América, tão decisivas para a expansão europeia). Quanto ao aspecto religioso, o fato destes homens e mulheres (sobretudo os homens) serem forçados a viver entre duas religiões (a ancestral e a obrigatória), em meio às “dúvidas, as oscilações, as idas e voltas, algumas vezes o desligamento cético, mas também as interferências, as hibridações e as duplas sinceridades” (Wachtel, 2009, p. 15) fez surgir entre eles “um sentido inédito da relatividade das crenças (como testemunha Montaigne), assim como o espírito crítico que pela primeira vez nega o caráter sagrado dos textos bíblicos (como ousa fazer Spinoza, gênio por excelência do marranismo)” (Wachtel, 2009, p. 15). Segundo Wachtel, “daí se seguem as ideias modernas de tolerância e liberdade de consciência” (Wachtel, 2009, p. 15).

A conexão da questão marrana com o âmbito global é ressaltada por Wachtel quando ele destaca que “a questão marrana em suas múltiplas dimensões (religiosa, intelectual, econômica, social, política) constitui um fenômeno cuja compreensão exige um estudo, tanto quanto possível, global” (Wachtel, 2009, p. 37). Isto é uma decorrência do fato destas personagens terem protagonizado um fenômeno marcado por uma “dispersão quase planetária, solidariedades transcontinentais e transoceânicas” (Wachtel, 2009, p. 28). Desta maneira, a conexão da “questão *bnei anussim*” com o processo de globalização já estaria identificada e justificada no mínimo por esse passado marrano intimamente ligado aos primórdios do referido processo.

Na tentativa de definir minimamente a identidade comum a estes marranos, Wachtel recorre à definição elaborada por Carl Gebhardt, para quem “o marrano é católico sem fé, judeu sem saber e, contudo, judeu por querer” (Gebhardt apud Wachtel, 2009, p. 357). Esse tipo de visão passa longe da autodefinição que os *bnei anussim* têm sobre si próprios e sobre seus antepassados, mas, apesar disso, às vezes é utilizado implicitamente por membros da comunidade judaica como argumento em desfavor da aceitação das reivindicações de pertencimento apresentadas por aqueles perante esta última. O próprio Wachtel adverte, no entanto, que esta definição parece apontar apenas aspectos negativos, razão pela qual deveria ser complementada com “um certo número de traços que

correspondem aos principais componentes do marranismo português: não só vontade mas também reconstruções religiosas, alianças preferencialmente endógamas, valorização do segredo” (Wachtel, 2009, p. 357). Além disso, deve ser destacado também o traço que inclusive deu título à obra de Wachtel (*A Fé na Lembrança*): “no fundamento o dever da lembrança: impõe-se a exigência primeira de perpetuar a memória das conversões forçadas, do sacrifício dos mártires, e de alimentar a fidelidade à fé dos ancestrais” (Wachtel, 2009, p. 358). Esse dever de lembrar a experiência da conversão forçada de seus antepassados está no âmago da postura (adotada por parte considerável dos *bnei anussim*) de rejeição completa ao processo de conversão. Constitui-se também, por via de consequência, em uma espécie de *leitmotiv* na defesa intransigente da necessidade do reconhecimento (ante as lideranças formais e legais da comunidade judaica) ser realizado através do processo de retorno.

Esse dever de lembrança se mostra fundamental para a preservação das crenças e da própria memória marrana. Sobre o processo através do qual esse dever era posto em prática, Wachtel explicita que:

A transmissão da memória marrana depende de um conjunto complexo de fatores e varia segundo os indivíduos, grupos, tempos e lugares. Duas condições para sua perpetuação, ligadas uma a outra, parecem fundamentais: de um lado, a manutenção das redes organizadas e ramificadas, e de outra a prática de um sistema de casamentos preferencialmente endogâmicos (Wachtel, 2009, p. 365).

Cabe destacar a importância desses fatores, pois, de certa maneira, a persistência desses traços no histórico familiar dos atuais *bnei anussim* pode militar em favor do argumento por eles defendido para justificar e embasar a sua causa reivindicatória.

Outro ponto a ser destacado sobre a capacidade dos “marranos brasileiros” de efetivamente exercerem o seu “dever de lembrança” refere-se ao fato de que se olharmos para a história dos marranos na América verificaremos que aqueles que optaram pela colônia portuguesa tiveram acesso a condições “mais favoráveis para uma resistência maior da memória marrana” (Wachtel, 2009, p. 366) que aqueles que residiam nos territórios de língua hispânica. A atuação menos intensa da Inquisição, a presença de redes de contato e auxílio melhor articuladas e a presença de uma população cristã-nova mais densa e numerosa seriam fatores que contribuíram para tanto no lado português (Wachtel, 2009, p. 366-367). Neste

sentido, ponderações como as feitas pelo historiador francês podem abalizar a noção apresentada por alguns membros da comunidade *bnei anussim* no sentido de que se havia um lugar na América onde a herança judaica tinha mais condições de ser preservada – no contexto limitador da proibição vigente em toda a porção de colonização ibérica do continente – este lugar era o Brasil.

Nathan Wachtel esteve com os “marranos de hoje” entre março e abril de 2000 e janeiro e fevereiro de 2001 a fim de prospectar os dados que embasaram tal livro³⁸. Passou por Recife, João Pessoa, Natal, Fortaleza e pelo sertão de Mossoró (Wachtel, 2009, p. 378). Uma das ponderações que ele faz a respeito do “surgimento” desses “novos marranos” (como ele se refere a tais indivíduos) do Nordeste brasileiro é sobre o porque de no caso brasileiro tais movimentos só terem surgido no final do século XX, já que em Portugal fenômeno semelhante foi “descoberto” nas décadas de 1920-1930. A resposta inicial que ele sugere – ao menos como hipótese inicial – é que “será um efeito do que se chama globalização, que demorou a alcançar estas terras longínquas mas que hoje não deixa mais região alguma isolada do mundo?” (Wachtel, 2009, p. 382). Mais uma vez, portanto, vislumbra-se a conexão da “questão *anussim*” com o processo de globalização.

A conexão entre os atuais *bnei anussim* e seus alegados antepassados marranos tem o potencial de se constituir na credencial capaz de legitimar o pertencimento daqueles à religião e à identidade judaicas. No entanto, levando-se em conta que sob o ponto de vista judaico a religião e o marcador étnico se confundem, o reconhecimento dessa credencial só terá valor para os *bnei anussim* se este se der através da própria religião. Neste sentido, as relações entre *bnei anussim* e judeus perpassam claramente pela dimensão do reconhecimento. Por este motivo, acreditamos que os estudos de Axel Honneth a respeito da “luta por reconhecimento” podem trazer importantes indicações para a correta interpretação do fenômeno estudado nesta pesquisa. Nosso próximo passo será, portanto, indicar alguns dos pontos da teoria de Honneth que podem trazer tal contribuição para esta investigação.

³⁸ Tal datação refere-se apenas à coleta de dados para o livro “A Fé na Lembrança”. O referido pesquisador fez outras viagens ao Nordeste, as quais abarcam no mínimo o período decorrido entre 1998 e 2008. No ano de 2018, por exemplo, ele voltou ao Nordeste, oportunidade na qual esteve na Universidade Federal de Sergipe, onde proferiu conferência.

1.4 Identidades e reconhecimento

Como foi sugerido acima, uma das ideias que servem de fundamento para as hipóteses que esta pesquisa levou ao confronto com o campo é a de que as maneiras através das quais os *bnei anussim* brasileiros têm se mobilizado no sentido de gestar estratégias propulsoras da aceitação de suas reivindicações religiosas e identitárias perante a institucionalidade judaica configuram um tipo de movimentação que guarda alguma proximidade com o tipo de fenômeno de mobilização que levou Axel Honneth a formular o conceito de “luta por reconhecimento”. Por este motivo, entendemos ser importante apresentar alguns dos aspectos da visão honnethiana acerca dos processos que ele entende serem capazes de demonstrar a “gramática moral dos conflitos” e que, portanto, acreditamos serem ferramentas teóricas preciosas para a análise das relações conflitivas entre os *bnei anussim* e os representantes da institucionalidade ortodoxa judaica.

É importante deixar claro, de antemão, que o uso que fazemos da teoria da “luta por reconhecimento” é operacionalizado mediante a utilização de alguns dos elementos constitutivos de tal constructo teórico – e não mediante a aplicação de tal constructo *in totum*. Como veremos mais a frente, a utilização de um marco conceitual gestado com vistas a explicar atuações frente a instâncias típicas do aparato estatal – como é o caso da teoria honnethiana em tela – frente a um fenômeno que se desenvolve em espaços e ambiências sociais tipicamente privados – como é o caso das mobilizações dos *bnei anussim* – exige algumas ressalvas, cautelas e adaptações, as quais são imprescindíveis para a otimização da acuidade analítica e explicativa de tal teoria³⁹.

1.4.1 A teoria do reconhecimento: seus principais representantes

A teoria do reconhecimento constitui-se em uma importante renovação gestada no âmbito da teoria crítica e seu uso tem crescido na contemporaneidade.

³⁹ Agradecemos imensamente aos Professores Dr. Frank Marcon e Dr. Rogério Proença por terem chamado a atenção para a impossibilidade da correta aplicação da teoria de Axel Honneth ao objeto de estudo desta pesquisa caso não fossem adotadas as ressalvas e adaptações acima indicadas.

Como notou Mattos (2006, p. 15), “o tema do reconhecimento social aparece, nos últimos tempos, como a nova forma de se conceber uma teoria crítica que possibilite interpretações, diagnoses e novas formulações para os problemas das sociedades contemporâneas”.

Importantes pensadores, a exemplo de Axel Honneth (filósofo e sociólogo alemão), Charles Taylor (filósofo canadense) e Nancy Fraser (cientista política estadunidense), para citarmos apenas três, têm se dedicado ao desenvolvimento das possibilidades interpretativas e analíticas contidas em tal teoria. Apesar das especificidades presentes nas abordagens desenvolvidas por cada um deles, o que os aproxima é “a intuição hegeliana original, que percebe a luta por respeito e reconhecimento intersubjetivo como o motor último dos conflitos sociais” (Mattos, 2006, p. 15). Note-se que a despeito de tomar como base o pensamento hegeliano e formar-se no âmbito da teoria crítica, com sua conhecida conexão com a Escola de Frankfurt, a teoria do reconhecimento não chega à mesma conclusão que o pensamento marxista, a respeito do “motor último dos conflitos sociais”. A luta por reconhecimento é um “motor último” muito mais sutil e menos estudado do que o tradicional economicismo atribuído ao pensamento marxista.

Patrícia Mattos, cuja tese de doutoramento versou sobre os três importantes pensadores acima mencionados, identificou entre eles o que ela qualificou como “certa divisão do trabalho intelectual” (Mattos, 2006, p. 16), de maneira tal que, segundo a referida pesquisadora, pode ser percebida uma “maior ênfase tayloriana na tarefa de fundamentação filosófica e histórico-filosófica da tese do reconhecimento social” (Mattos, 2006, p. 16). Já Honneth, “procura *sociologizar* a teoria hegeliana original destituindo-a de sua ganga metafísica por posturas abertas à investigação empírica” (Mattos, 2006, p. 16). Em Fraser, por sua vez (ainda segundo Mattos), é possível identificar “seu inegável interesse principal localizado na análise dos recentes movimentos sociais e nas lutas políticas que os singularizam” (Mattos, 2006, p. 16).

Seguimos muito de perto a visão de Mattos, que enxerga na abordagem honnethiana do reconhecimento uma aproximação muito mais preocupada com a apropriação da tese hegeliana em moldes sociológicos. Também concordamos com a leitura de Mattos que vislumbra no empreendimento tayloriano uma tentativa de construção de uma “nova antropologia filosófica” (Mattos, 2006, p. 29), a qual, a

despeito de sua intangível importância para a filosofia e a antropologia ocidentais, nos parece de menor utilidade analítica e heurística para os propósitos desta pesquisa. Quanto a Fraser, sua inclinação maior para a dimensão política envolvida na luta por reconhecimento também torna sua abordagem, a nosso ver, menos útil para os propósitos desta pesquisa do que as reflexões de Honneth. Contudo, um aspecto da atuação intelectual de Fraser que guarda importante conexão com a interpretação de Honneth a respeito do reconhecimento trata-se do conhecido debate travado entre eles.

Ao tentar indicar a essência do posicionamento de Nancy Fraser em seu debate com Axel Honneth, Mattos (2006, p. 143) afirma que:

O que preocupa Fraser é a desconexão entre as duas dimensões dos conflitos sociais, a dimensão econômica e a cultural, que estão normalmente associadas. O que ela percebe nas novas demandas dos movimentos sociais por reconhecimento de identidades culturais é precisamente a minimização e não-tematização das questões referentes às desigualdades econômicas, numa ordem social globalizada e marcada por injustiças econômicas.

Em decorrência desse diagnóstico efetuado por Fraser, Mattos defende que a cientista política norte-americana tem como intuito “conceitualizar reconhecimento cultural e igualdade social de forma que ambos se sustentem e não se enfraqueçam mutuamente” (Mattos, 2006, p. 143).

Mattos analisou detidamente o debate travado entre Fraser e Honneth. Ela entende que é preciso, para compreendermos o cerne de tal discussão, atentar para o fato de que Honneth “advoga que todos os conflitos sociais têm como natureza primária a luta por reconhecimento” (Mattos, 2006, p. 147), ao passo que Fraser “acredita que Honneth tenha subsumido as lutas por distribuição de renda ao reconhecimento” (Mattos, 2006, p. 147). Com base nesta constatação, Mattos acredita que:

Se pode perceber o *ponto de central de discordância* entre Fraser e Honneth. Este não concorda com a separação feita por ela entre demandas por reconhecimento e demandas por redistribuição para que se possa entender a conexão entre cultura e economia no capitalismo. Essa dicotomia entre as lutas suprime ou negligencia as lutas por reconhecimento presentes em todos os conflitos por igualdade legal. Para que possamos entender a especificidade do capitalismo contemporâneo, bem como a inter-relação entre as injustiças culturais e as econômicas, é fundamental uma análise da gramática moral que está por trás de todos os conflitos sociais ((Mattos, 2006, p. 155).

Seguimos de perto essa análise de Mattos, na medida em que efetivamente nos parece que Fraser, a despeito do louvável desejo de ressaltar a importância da luta por redistribuição, acaba, ao propor uma separação (ainda que analítica) entre esta e a luta por reconhecimento, redundando na exclusão dos aspectos referentes ao reconhecimento também constatáveis nas lutas por redistribuição. Além disso, entendemos que para os propósitos desta pesquisa, importa mais a teoria do reconhecimento em sua característica de análise da gramática moral que está por trás dos conflitos sociais do que em seu momento de ênfase nos aspectos legais (ligados à dimensão burocrático-estatal) de tais conflitos.

É por este conjunto de razões que dentre os três pensadores considerados como “clássicos da teoria do reconhecimento”⁴⁰ optamos por privilegiar em nossa pesquisa o pensamento de Honneth. Voltemos a ele, então.

1.4.2 A luta por reconhecimento segundo a teoria de Axel Honneth

Em seu estudo sobre a “luta por reconhecimento” o sociólogo alemão parte da “teoria hegeliana da intersubjetividade” (p. 123). Esta serve de pressuposto e fundamento para sua própria teoria. Ocorre que o fato de a teoria hegeliana – mais precisamente do jovem Hegel – ter sido elaborada com base em pressupostos metafísicos – à época de Hegel, plenamente aceitos – faz com que a “atualização sistemática” desta no cenário teórico atual só se torne admissível caso este fundamento (originalmente) metafísico seja submetido ao crivo da empiria – a exemplo da sociologia e da psicologia social (Honneth, 2009, p. 121-122). Assim, para Honneth:

Uma teoria que constitui uma ponte entre a ideia original de Hegel e nossa situação intelectual encontra-se na psicologia social de George Herbert Mead; visto que seus escritos permitem traduzir a teoria hegeliana da intersubjetividade em uma linguagem teórica pós-metafísica, eles podem preparar o caminho para a tentativa aqui empreendida (Honneth, 2009, p. 123).

A tentativa a que ele se refere é justamente contornar os empecilhos teóricos que impediriam a utilização da teoria hegeliana da intersubjetividade (calcada na

⁴⁰ Embora talvez pudéssemos falar também de um quarto autor clássico no estudo da teoria do reconhecimento caso acrescentássemos também o nome de Paul Ricouer (1913-2005).

dimensão conflitiva do reconhecimento). É importante frisar que a referida teoria hegeliana pode ser minimamente resumida através daquilo que Honneth identifica como suas “duas afirmações igualmente fortes” (Honneth, 2009, p. 122). O cerne destas duas afirmações hegelianas – as quais desempenham papel fundamental na própria teoria de Honneth – pode ser identificado nas ideias de que o desenvolvimento apropriado do Eu de cada sujeito depende de “uma sequência de formas de reconhecimento recíproco” (Honneth, 2009, p. 122) e que quando esta sequência não ocorre satisfatoriamente o indivíduo se depara com uma situação de desrespeito. Esta sensação, por sua vez, tem o potencial de se constituir em um propulsor de atitudes tomadas com a finalidade de contornar este cenário de desrespeito e estabelecer o cenário desejável do reconhecimento recíproco. Este tipo de atitudes é o que na teoria de Honneth é chamado de “luta por reconhecimento”. Honneth ressalta, no entanto, que apesar destas características já poderem ser identificadas na própria teoria hegeliana, a forma sob a qual essas afirmações foram formuladas fundamenta-se apenas no âmbito da metafísica. Daí decorre a necessidade da atualização sistemática anteriormente referida. É exatamente neste contexto que ganha destaque a afirmativa de Honneth no sentido de que a psicologia social de Mead⁴¹, contém “até hoje os meios mais apropriados para reconstruir as intuições da teoria da intersubjetividade do jovem Hegel num quadro teórico pós-metafísico” (Honneth, 2009, p. 125).

Uma primeira contribuição de Mead pode ser detectada no fato de que este elaborou uma concepção intersubjetivista da consciência humana segundo a qual “um sujeito só pode adquirir uma consciência de si mesmo na medida em que ele aprende a perceber sua própria ação da perspectiva, simbolicamente representada, de uma segunda pessoa” (Honneth, 2009, p. 131). Mead preconiza, portanto, a necessidade da existência de uma alteridade capaz de servir como modelo ou medida para que o sujeito formule a sua própria autopercepção em comparação com a percepção que ele próprio tem dessa alteridade. Segundo Honneth, “essa tese representa o primeiro passo para uma fundamentação naturalista da teoria do reconhecimento de Hegel, no sentido de que pode indicar o mecanismo psíquico que torna o desenvolvimento da autoconsciência dependente da existência de um

⁴¹ A obra que Honneth toma como fonte para extrair sua visão sobre o pensamento de Mead é *Mind, Self and Society*, publicada postumamente em 1934.

segundo sujeito” (Honneth, 2009, p. 131). Dessa forma, segundo Honneth, “como o jovem Hegel, mas com os meios das ciências empíricas, Mead inverte a relação do Eu e o mundo social e afirma uma precedência da percepção do outro sobre o desenvolvimento da autoconsciência” (Honneth, 2009, p. 131). Dessa maneira, percebe-se que já no próprio ato de conceder primazia à percepção do outro em relação ao desenvolvimento da autoconsciência, o pensamento de Mead opera um primeiro deslocamento da formulação hegeliana em direção a uma possível aferição de sua exequibilidade empírica.

Ainda tratando dos avanços possibilitados pelo pensamento de Mead, Honneth acredita que o sujeito que passa pelo processo de aprendizagem das normas sociais do grupo ganha – em contrapartida – alguns direitos perante tal coletividade. Essa concessão de direitos condicionada à aprendizagem das normas se constitui em uma forma de “reconhecimento”. (Honneth, 2009, p. 137). Decorre deste fato a circunstância de que “pela concessão social de direitos, é possível medir se um sujeito pode conceber-se como membro completamente aceito de sua coletividade” (Honneth, 2009, p. 137).

Essa possibilidade socialmente reconhecida de participar dos direitos atribuídos aos membros da comunidade gera um sentimento de consciência do próprio valor que Mead chama de “autorrespeito” e Honneth, de “dignidade”. (Honneth, 2009, p. 137). Trata-se, mais precisamente, da “atitude positiva para consigo mesmo que um indivíduo pode adotar quando reconhecido pelos membros de sua coletividade como um determinado gênero de pessoa” (Honneth, 2009, p. 137).

É importante destacar que essa relação de assimilação do padrão de comportamento do outro generalizado e o conseqüente ajustamento a este não se dá de maneira rigorosamente simples, mediante a mera aceitação e incorporação de tal padrão. Segundo Honneth, é possível enxergar no pensamento de Mead a percepção de que:

A mera interiorização da perspectiva do ‘outro generalizado’ não pode bastar na formação da personalidade moral; pelo contrário, o sujeito sentirá em si, reiteradamente, o afluxo de exigências incompatíveis com as normas intersubjetivamente reconhecidas de seu meio social, de sorte que ele tem de pôr em dúvida seu próprio ‘Me’. Esse atrito interno entre ‘Eu’ e ‘Me’ representa para Mead as linhas gerais do conflito que deve explicar o desenvolvimento moral tanto dos indivíduos como das sociedades: o ‘Me’ incorpora, em

defesa da respectiva coletividade do seu 'Eu' (Honneth, 2009, p. 141).

Nesse sentido, mesmo tendo adquirido a capacidade de identificar, assimilar e reproduzir as normas do grupo, haverá situações em que as demandas psíquicas mais íntimas – que configuram o “Eu” se chocarão com essas normas e colocarão em questão a maneira pela qual o “Me” – ou seja, a dimensão psíquica mais diretamente relacionada com ou outro, com a vida social – tem interagido com essas normas e com os direitos que lhe são conferidos em razão de sua assimilação, reprodução e obediência. “Isso gera uma tensão entre a vontade global internalizada e as pretensões da individuação” (Honneth, 2009, p. 141) mas não se pode negar que em última análise “é a existência do ‘Me’ que força o sujeito a engajar-se, no interesse do ‘Eu’, por novas formas de reconhecimento social” (Honneth, 2009, p. 141).

Simplificadamente, o ‘Me’ utilizado por Honneth (em alusão aos estudos de Mead) significa a “compreensão prática que um (...) ator tem de si mesmo” (Honneth, 2009, p. 150). Esse termo, portanto, refere-se mais à capacidade do indivíduo de se enxergar em contraposição aos demais atores da coletividade da qual participa ou deseja participar.

Segundo Honneth, tanto Hegel quanto Mead concebem “a evolução moral das sociedades como um processo de ampliação gradual dos conteúdos do reconhecimento jurídico” (Honneth, 2009, p. 144) nos moldes do conflito entre o ‘Me’ e o ‘Eu’ conforme acima exposto. No entanto, para Honneth, Mead acrescenta um elemento novo qual seja o fato de que:

Oferece para o processo evolutivo assim circunscrito uma explicação que o torna transparente em seus fundamentos motivacionais: as forças que impelem reiterada e inovadoramente o ‘movimento de reconhecimento’ são representadas pelas camadas incontrolláveis do ‘Eu’, que só podem se exteriorizar livre e espontaneamente quando encontram o assentimento de um ‘outro generalizado’ (Honneth, 2009, p. 144).

Quando os sujeitos se engajam com a finalidade de ampliar esse tipo de relação de reconhecimento jurídico é que se tem o que Honneth chama de “luta por reconhecimento” (Honneth, 2009, p. 145).

Uma limitação que Honneth enxerga no pensamento de Mead consiste no fato deste não ter dedicado suficiente atenção ao questionamento sobre “que forma

há de assumir o reconhecimento recíproco tão logo não se trate mais da concessão intersubjetiva de direitos, mas sim da confirmação da particularidade individual” (Honneth, 2009, p. 150). Assim, para Honneth é preciso refletir a respeito deste segundo momento da “luta por reconhecimento” no qual, o indivíduo, já consciente de sua aceitação perante a coletividade (inclusive de seus direitos enquanto tal) pretende também uma ampliação para que esta coletividade o reconheça em aspectos atinentes à sua individualidade – e inclusive se disponha a conceder-lhe direitos relativos a esta condição individual. Apesar dessa ressalva, Honneth admite que é preciso reconhecer que no pensamento de Mead já se podia ver que “a ideia de uma ‘luta por reconhecimento’ socialmente efetiva aponta para uma etapa superior, em que os sujeitos devem receber confirmação intersubjetiva como pessoas biograficamente individuadas” (Honneth, 2009, p. 153). Os *bnei anussim*, ao que parece, ainda se encontram longe desta segunda fase.

Honneth resume o contributo acrescido pela teoria de Mead para a teoria do reconhecimento da seguinte maneira: “com os meios construtivos da psicologia social de Mead foi possível dar à teoria hegeliana da ‘luta por reconhecimento’ uma inflexão ‘materialista’” (Honneth, 2009, p. 155). Note-se que a última expressão deixa explícito o lugar de fala de Honneth enquanto herdeiro da escola crítica. Com base nisto, Honneth estabelece que o ponto de partida para sua teoria, baseada em Hegel e Mead, seria o princípio de que “a reprodução da vida social se efetua sob o imperativo de um reconhecimento recíproco porque os sujeitos só podem chegar a uma autorrelação prática quando aprendem a se conceber, da perspectiva normativa de seus parceiros de interação, como seus destinatários sociais” (Honneth, 2009, p. 155). No entanto, deve se levar em consideração o fato de que “o processo da individuação, discorrendo no plano da história da espécie, está ligado ao pressuposto de uma ampliação simultânea das relações de reconhecimento mútuo” (Honneth, 2009, p. 156). Dessa maneira, a constatação referente à dimensão individual também espraia sobre o âmbito coletivo na medida em que “são as lutas moralmente motivadas de grupos sociais, sua tentativa coletiva de estabelecer institucional e culturalmente formas ampliadas de reconhecimento recíproco, aquilo por meio do qual vem a se realizar a transformação normativamente gerida das sociedades” (Honneth, 2009, p. 156).

Apesar da centralidade das ideias de Hegel e Mead para a elaboração de sua teoria do reconhecimento, Honneth reconhece que ambos deixaram uma importante tarefa a ser cumprida (pelo próprio Honneth, por exemplo). Isto porque:

Tanto em Hegel como em Mead não se encontra uma consideração sistemática daquelas formas de desrespeito que podem tornar experienciável para os atores sociais, na qualidade de um equivalente negativo das correspondentes relações de reconhecimento, o fato do reconhecimento denegado (Honneth, 2009, p. 156).

São exatamente estas formas de desrespeito que ao pressionarem os indivíduos geram, ao longo da história, a origem das lutas por reconhecimento. Estas formas de desrespeito estão, portanto, e por via de consequência, intimamente ligadas aos padrões de reconhecimento que elas denegam.

Para Honneth, existem três padrões de reconhecimento intersubjetivo relevantes para a formulação de sua teoria do reconhecimento: amor, direito e solidariedade. A relação entre eles pode ser assim resumida (ao menos sob a forma como Hegel as enxergava): “da dedicação emotiva, como a conhecemos das relações amorosas e das amizades, são diferenciados o reconhecimento jurídico e o assentimento solidário como modos separados de reconhecimento” (Honneth, 2009, p. 157).

Ao utilizar-se da palavra “amor”, Honneth pretende referir-se ao conceito aplicável às relações amorosas, as quais devem ser entendidas, no âmbito de sua teoria, como “todas as relações primárias, na medida em que elas consistam em ligações emotivas fortes entre poucas pessoas, segundo o padrão de relações eróticas entre dois parceiros, de amizades e de relações pais/filho” (Honneth, 2009, p. 159). Há, portanto, três relações paradigmáticas capazes de designar ou ao menos exemplificar o tipo de relações a que Honneth se refere quando utiliza a expressão amor: as existentes entre parceiros eróticos, as de amizade e as vigentes entre pais e filhos. Honneth dá especial atenção, também, à definição de amor elaborada por Hegel, para quem amor pode ser entendido como um “ser-si-mesmo em um outro” (Hegel apud Honneth, 2009, p. 160). Na tentativa de esclarecer essa forma de reconhecimento como um elemento constitutivo do amor, Honneth declara que “o reconhecimento designa aqui o duplo processo de uma liberação e ligação simultâneas da outra pessoa; não um respeito cognitivo, mas sim uma afirmação da

autonomia, acompanhada ou mesmo apoiada pela dedicação” (Honneth, 2009, p. 178).

Sobre o segundo padrão de reconhecimento, isto é, a relação jurídica de reconhecimento, Honneth aponta que:

Só podemos chegar a uma compreensão de nós mesmos como portadores de direitos quando possuímos, inversamente, um saber sobre quais obrigações temos de observar em face do respectivo outro: apenas da perspectiva normativa de um ‘outro generalizado’, que já nos ensina a reconhecer os outros membros da coletividade como portadores de direitos, nós podemos nos entender também como pessoa de direito, no sentido de que podemos estar seguros do cumprimento social de algumas de nossas pretensões (Honneth, 2009, p. 179).

Neste sentido, para que o reconhecimento consiga atingir o status de relação jurídica, tem-se como pressuposto que o nível de assimilação da gramática dos direitos por parte dos envolvidos já chegou a um patamar tal que o reconhecimento dos direitos dos outros como indivíduos tenha se transformado numa convicção firme o suficiente para que o exercício destes direitos seja garantido a ponto de constituir no direito mesmo de um “outro generalizado”. Desta forma, só quando estivermos aptos a exercer o respeito ao direito do “outro generalizado” é que estaremos em condição de sermos alvos desses mesmos direitos. É importante destacar que um olhar mais apressado sobre as reivindicações *bnei anussim* pode levar a crer a que a esfera jurídica não tem relevância para tais reivindicações. No entanto, é preciso lembrar que a esfera jurídica é sim uma importante arena de disputa de significados nesse contexto. Isto porque o principal fundamento para a não aceitação da reivindicação de pertencimento *bnei anussim* reside na incapacidade destes de comprovarem o cumprimento de uma norma prevista na lei judaica, qual seja a exigência (religiosa sob o ponto de vista da sociedade externa mas jurídica sob o ponto de vista interno da comunidade religiosa) de provarem ser filhos de mãe judia.

Na tentativa de identificar as diferenças e as possíveis semelhanças entre o reconhecimento amoroso e o jurídico, Honneth afirma que:

O autorrespeito é para a relação jurídica o que a autoconfiança era para a relação amorosa é o que já sugere pela logicidade com que os direitos se deixam conceber como signos anonimizados de um respeito social, da mesma maneira que o amor pode ser concebido como a expressão afetiva de uma dedicação, ainda que mantida à distância: enquanto este cria em todo ser humano o fundamento

psíquico para poder confiar nos próprios impulsos carenciais, aqueles fazem surgir nele a consciência de poder se respeitar a si próprio, porque ele merece o respeito de todos os outros (Honneth, 2009, p. 194-195).

Portanto, o autorrespeito tem para a relação jurídica a mesma imprescindibilidade que a autoconfiança representa para a relação amorosa. Para que o indivíduo esteja habilitado a fazer parte da gramática do reconhecimento a ponto de atingir o status de reconhecimento jurídico é incontornável que este reúna as condições psicossociais que lhe permitam entender-se suficientemente respeitável para ser alvo dessa escala de reconhecimento. Se, por um lado, o amor a si próprio (e aos outros) é capaz de criar as condições psíquicas para confiar em si mesmo, os direitos devidamente reconhecidos como algo impessoal e anonimizados são, por outro lado, fundamentais para o estabelecimento de sentimentos e relações respeituosas para com os outros e consigo mesmo.

Deve-se acrescentar também que “com a atividade facultativa de reclamar direitos, é dado ao indivíduo um meio de expressão simbólica, cuja efetividade social pode demonstrar-lhe reiteradamente que ele encontra reconhecimento universal como pessoa moralmente imputável” (Honneth, 2009, p. 197). Desta circunstância decorre a conclusão de que:

Um sujeito é capaz de se considerar, na experiência do reconhecimento jurídico, como uma pessoa que partilha com todos os outros membros de sua coletividade as propriedades que capacitam para a participação numa forma discursiva da vontade; e a possibilidade de se referir positivamente a si mesmo desse modo é o que podemos chamar de ‘autorrespeito’ (Honneth, 2009, p. 197).

Dessa forma, a capacidade de reivindicar direitos para si é vista como uma atividade de natureza simbólica cujo sucesso repercute mentalmente sobre o indivíduo trazendo-lhe a prazerosa e recompensadora sensação de autorrespeito. Essa sensação, por sua vez, pode funcionar como mecanismo incentivador para que esse indivíduo torne cada vez mais recorrente e aperfeiçoado o hábito de reivindicar esses direitos.

A terceira forma de reconhecimento recíproco que pode ser extraída dos pensamentos de Hegel e Mead – a estima social – foi assim explicitada por Honneth: “para poderem chegar a uma autorrelação infrangível, os sujeitos humanos precisam ainda, além da experiência de dedicação afetiva e do reconhecimento jurídico, de

uma estima social que lhes permita referir-se positivamente a suas propriedades e capacidades concretas” (Honneth, 2009, p. 198). Dessa maneira, a estima social diferencia-se do reconhecimento jurídico pois aquela:

Se aplica às propriedades particulares que caracterizam os seres humanos em suas diferenças pessoais: por isso, enquanto o direito moderno representa um *medium* de reconhecimento que expressa propriedades universais de sujeitos humanos de maneira diferenciadora, aquela segunda forma de reconhecimento requer um *medium* social que deve expressar as diferenças de propriedades entre sujeitos humanos de maneira universal, isto é, intersubjetivamente vinculante (Honneth, 2009, p. 199).

Enquanto a dimensão jurídica do reconhecimento preconiza a universalidade, isto é, o reconhecimento de todos independentemente de suas características pessoais (salvo aquelas que o habilitam a ser reconhecido, as quais em última instância seriam comuns a todos), a estima social volta-se para o âmbito exatamente oposto: nessa esfera da gramática do reconhecimento exatamente o que é levado em conta é o fato das diferenças do indivíduo serem publicamente reconhecidas como relevantes para o grupo e para a sociedade. Na dimensão jurídica, o reconhecimento é por ser igual. Na dimensão da estima social, o indivíduo é reconhecido exatamente por ser relevantemente e construtivamente diferente.

Nessa breve exposição da teoria do reconhecimento formulada por Honneth, devido à sua centralidade no âmbito de seu pensamento, fizemos questão de apresentar as três modalidades de reconhecimento intersubjetivo por ele preconizadas: o amor, o direito e a solidariedade. Apesar disto, deve ficar claro que o mais importante de sua teoria para os propósitos desta pesquisa são os mecanismos que ele identificou como os constitutivos destas relações conflituosas entre os grupos sociais. Relações estas que podem resultar no reconhecimento mas também no desrespeito e, por conseguinte, na “luta pelo reconhecimento”.

1.4.3 Ponderações sobre o uso da Teoria da Luta por Reconhecimento

Uma das críticas que possivelmente poderia se fazer à aplicação da Teoria da Luta por Reconhecimento ao fenômeno estudado nesta pesquisa refere-se ao fato de que a referida teoria parece ser mais aplicável ao âmbito das instituições, sendo necessário fazer algumas adaptações a fim de aplicá-la com acurácia a conflitos

identitários nos quais são mais importantes as interações face a face. Um autor que auxilia a contornar essa possível dificuldade é Kwame Anthony Appiah, um leitor assumido de Axel Honneth. As reflexões elaboradas por Appiah mostram-se de grande valia exatamente por possibilitarem a transição de um cenário focado na mera acuidade analítica de tal teoria para o âmbito mais empírico das relações inter-étnicas.

Um primeiro ponto de ponderação muito importante trazido por Appiah refere-se ao fato de que os processos identitários, segundo sua visão, estão expostos ao risco do apelo excessivo à luta pelo reconhecimento. Para o filósofo anglo-ganês é preciso estarmos atentos ao fato de que “nem todas as reivindicações políticas feitas em nome da identidade de certo grupo são predominantemente reivindicações de reconhecimento. Na vida social, também, é igualmente importante não avançar demais na luta por uma política de reconhecimento” (Appiah, 2018, p.26). No caso específico dos *bnei anussim* (como veremos mais a frente, neste trabalho), foi possível detectar nas falas de alguns dos entrevistados o receio de que sua luta por reconhecimento estivesse sendo utilizada por algumas pessoas de maneira exatamente conforme a descrita por Appiah: Extrapolando os limites de avanço justamente por não terem como fundamento principal a busca pelo reconhecimento de suas identidades mas sim interesses de outros matizes. Para Appiah, o perigo deste superuso da retórica de luta pela aceitação da identidade reside na circunstância de que “há um tipo de política de identidade que não só permite, mas também exige que eu trate a cor de minha pele ou minha sexualidade como essenciais para minha vida social” (Appiah, 2018, p.27). Entre os *bnei anussim* foi possível identificar que alguns deles criticaram acerbamente posturas adotadas por elementos que se identificam como participantes do grupo mas que no entanto acabaram adotando como padrão estético (de vestimentas, sobretudo) aquele praticado pelos judeus ortodoxos de Israel, Estados Unidos e Europa. O possível problema nesse tipo de incorporação – além do próprio uso normativo desses marcadores – é que trata-se de um padrão deslocado tanto do ambiente climático brasileiro quanto da esfera cultural originária dos *bnei anussim*. Afinal de contas, estamos falando de vestimentas pouco adequadas ao calor típico dos trópicos e gestadas em contextos culturais predominantemente asquenazes (ao passo que os *bnei anussim* se consideram herdeiros e propagadores da cultura sefardita).

Além disso, de acordo com Appiah (2018), no campo das identidades sociais podem ser encontradas tanto *normas comportamentais gerais* quanto *normas de solidariedade*. Segundo sua percepção, no âmbito das identidades etnorraciais este último tipo de normas tem um aspecto muito mais essencial do que o primeiro. Isto porque “embora haja normas específicas de identificação, aquilo que os membros de um grupo etnorracial devem fazer (...) é entendido por muitos como não essencial” (Appiah, 2018, p. 28-29). Um exemplo claro deste tipo de situação – citado pelo próprio Appiah (2018, p. 28) – é o caso de judeus norte-americanos os quais mesmo que não pratiquem os ritos religiosos nem obedeçam à lei judaica não deixam de serem identificados como judeus. Para constatarmos isto basta lembrar de personalidades famosas atuantes, por exemplo, na indústria cinematográfica norte-americana, cuja judeidade é conhecida até do grande público mesmo que tais “astros” e “estrelas” não sejam praticantes da religião judaica.

Em contrapartida, no que tange às normas de solidariedade (o terceiro padrão de reconhecimento intersubjetivo, segundo Honneth), Appiah (2018, p. 29) afirma que “sem solidariedade não há etnicidade”. Este tipo de norma desempenha papel mais proeminente em razão de ser fundamental para a preservação da coesão grupal e para a capacidade de mobilização do grupo. As normas de solidariedade típicas dos grupos etnorraciais “exigem preferência pelos companheiros xs, que exigem ação com outros xs para garantir os interesses dos xs, além de que se evitem comportamentos que desmereçam os xs aos olhos dos outros” (Appiah, 2018, p. 29). É exatamente devido ao tipo de exigências que essas normas impõem sobre o grupo que sua relação com a capacidade de mobilização é tão próxima. De fato, “à medida que uma identidade etnorracial vai deixando de ser claramente governada por normas de solidariedade, ela deixa de ser uma identidade etnorracial importante” (Appiah, 2018, p. 29). A aplicação dessas ferramentas analíticas ao fenômeno de mobilização identitária dos *bnei anussim* aponta que trata-se de um movimento de cunho identitário que elabora ações entre seus integrantes com a finalidade de garantir seus interesses e que claramente condena comportamentos que os desmereçam aos olhos dos outros, especialmente a adoção de posturas que minimizem a importância e as credenciais do grupo. No entanto, ao menos na amostra investigada por esta pesquisa, não foi possível identificar um nível de mobilização tal que configurasse – na prática – o primeiro critério de mobilização

solidária indicado por Appiah qual seja a preferência por companheiros do grupo. Deve-se pontuar, no entanto, que esta constatação se refere ao aspecto público das relações sociais. Por outro lado, no âmbito privado podemos identificar algo semelhante a este tipo de comportamento nas relações matrimoniais haja vista a clara preferência por casamentos endogâmicos.

Outro importante desenvolvimento elaborado por Appiah a partir da teoria de Honneth refere-se à constatação de que não podemos nos olvidar de:

Quão importante é o reconhecimento para uma identidade – quanto desejamos ser publicamente reconhecidos e estimados sob seu rótulo depende de quanto consideramos que ela deve ser epistêmica e praticamente pública, e, frequentemente, isso depende de ter havido histórico de não reconhecimento, um passado social em que o desprezo assomava (Appiah, 2018, p. 32).

Neste sentido, uma observação muito importante a ser realizada no momento de campo desta pesquisa foi exatamente tentar captar o quão importante é para os *bnei anussim* a demonstração epistêmica e prática da dimensão pública de sua identidade. Essa verificação se fez ainda mais necessária devido à circunstância de que já tínhamos notícia a respeito do histórico de não reconhecimento do grupo mesmo desde a fase de levantamentos bibliográficos.

É importante destacar também que, segundo Appiah, essa busca pela ostensividade pública das identidades passa por oscilações ao longo do tempo. De fato, “as identidades oscilam para dentro e para fora da visão pública, alteram as próprias normas, empenham-se pela solidariedade por algum tempo, depois desistem. Em suma, elas são históricas e orgânicas” (Appiah, 2018, p. 32). Sobre este aspecto, vale registrar que embora o contato inicial desta pesquisa com a discursividade *bnei anussim* tenha identificado predominantemente um estágio de intensa mobilização em direção à solidariedade e à esfera pública, a impressão que as falas de alguns dos entrevistados nos trouxeram foi a de que os conflitos enfrentados ao longo dessa mobilização parecem conduzir atualmente uma parcela considerável do grupo a uma postura que não chega à desistência mas que pragmaticamente vê como menos fulcral a necessidade de exposição e reconhecimento público do discurso, da mobilização e da própria identidade *bnei anussim*.

CAPÍTULO 2: REVISÃO DE LITERATURA E MARCOS METODOLÓGICOS DA PESQUISA

Ao longo do primeiro capítulo buscamos apresentar um panorama dos principais pensadores e correntes teóricas que guiaram a presente pesquisa. Foram tais ideias que serviram de orientação para as formulações elaboradas nas fases de pré-projeto e projeto e no contexto inicial de contato com o campo, assim como para a própria interpretação dos dados obtidos.

Neste segundo capítulo, por sua vez, o propósito principal é apresentar os pensadores e correntes de reflexão científica que fundamentaram a dimensão mais técnica da pesquisa. No entanto, como nossas considerações de ordem metodológica são propositalmente muito sucintas, optamos por apresentar também nesta seção do trabalho uma continuidade da revisão de literatura já iniciada na introdução. Um dos ganhos que enxergamos em tal postura é evitar que a introdução se avolumasse demasiadamente.

Por este motivo, antes de adentrarmos nas considerações de ordem metodológica, retomaremos a revisão de literatura proposta na introdução. Naquele primeiro momento privilegiamos os trabalhos acessíveis mediante o mercado editorial. Todavia neste segundo momento dedicado ao “Estado da Arte”, a primazia será concedida às obras científicas produzidas sobre o tema desta pesquisa no contexto das pós-graduações brasileiras (com uma breve excursão sobre trabalhos defendidos perante pós-graduações estrangeiras).

2.1 O(s) olhar(es) das pós-graduações sobre os *bnei anussim*

Como dissemos, anteriormente, o primeiro trabalho acadêmico desenvolvido no Brasil com foco voltado exclusivamente para os *bnei anussim* foi a dissertação de mestrado em antropologia (pela UnB) da Professora Sônia Bloomfield Ramagem,

intitulada *A fênix de Abraão*, cuja defesa ocorreu em agosto de 1983. Devido à circunstância da referida dissertação ter sido posteriormente publicada como livro (em 1994), já fizemos referência a ela ainda na introdução deste trabalho.

No ano de 2011, Carlos Andrade Rivas Gutierrez apresentou sua dissertação de mestrado em Antropologia Social (na USP), intitulada *Bnei Anussim: uma experiência de judaísmo na periferia paulistana*. O objetivo do trabalho foi a compreensão antropológica acerca das interações entre os autodenominados *bnei anussim* do bairro (periférico) paulistano de São Mateus e as autoridades representativas do judaísmo paulista, bem como a interconexão destas interações no cenário/campo do referido bairro. Em sua pesquisa, o autor ressalta a importância do fundador da comunidade, Marcos Moreira da Silva (Mordechai Moré), um ex-pastor da Igreja Assembleia de Deus, cujas suspeitas de pertencimento à ancestralidade judaica teriam ganhado força ao manter contato com as obras de autores como Anita Novinsky, e que antes de “assumir a identidade judaica ortodoxa” passou pelo judaísmo messiânico. Relata ainda que em 1998, o líder da comunidade e outros (supostos) descendentes de cristãos-novos criaram a Federação Israelita Sefaradi Bnei Anussim (FISBA), com o objetivo de auxiliar os *bnei anussim* a retornarem ao judaísmo.

Para Gutierrez (2011, p. 77), ambas as tradições (a *anussim* e a judaica ortodoxa) exemplificam o mecanismo descrito por Hobsbawm como “tradições inventadas” (Hobsbawm; Ranger, 2012). O autor refere-se, em certa passagem, tomando por base Norbert Elias, à religiosidade *bnei anussim* como “prática judaica outsider” (Gutierrez, 2011, p. 26). A designa ainda como “uma forma de religião judaica a crescer e a encontrar adeptos nas classes populares” (Gutierrez, 2011, p. 27-28). Nas considerações finais de sua dissertação, Carlos Gutierrez (2011, p. 172), declara que seu trabalho “buscou discutir a questão da luta em torno do monopólio de classificação de quem é judeu e também as relações de sociabilidade entre os ditos *anussim* e a comunidade judaica estabelecida”. Ele chega à conclusão de que para sobreviver em um bairro de periferia o suposto judaísmo ortodoxo dos *anussim* teve de passar por ressignificações capazes de o adaptar às demandas daquela população. Além disto, o referido pesquisador situa o objeto por ele estudado dentro de um contexto mais amplo, o da “judaicização das práticas religiosas”, da qual o

“fenômeno da reivindicação da identidade judaica” (Gutierrez, 2011, p. 173) seria apenas um exemplo em menor escala.

Dois anos após a defesa da dissertação de Carlos Gutierrez, outro pesquisador voltava seus olhos para os *bnei anussim* brasileiros. Desta feita, o trabalho consistia em uma tese de Doutorado em Comunicação (pela UNISINOS) apresentada por Eliézer Castiel Menda e intitulada *Bnei Anoussim em comunidades virtuais no Orkut: tensões e conflitos em torno da identidade judaica*. Seu propósito era lançar “um olhar sobre as tensões e conflitos identitários dos descendentes de cristãos-novos – *bnei anoussim* – com base nas interações produzidas em algumas comunidades do Orkut” (Menda, 2013, p. 5). O referido pesquisador defende que o dilema identitário *bnei anussim* estava submerso “há tempo, na memória, nas práticas culturais, sociais, individuais e coletivas dos descendentes de cristãos-novos, tomando, agora, novas configurações diante da conjuntura atual das identidades” (Menda, 2013, p. 14). Entre os referenciais teóricos utilizados, é possível identificar Stuart Hall (“identidades em transformação”), Manuel Castells (“identidades de projeto”) e Zygmunt Bauman (“identidades fluidas”).

A conclusão a que Menda chega é que “a escolha das comunidades digitais no Orkut para os *bnei anoussim* foi uma forma encontrada para criar espaços de interação, apresentação e mediação, da sua judaicidade” (Menda, 2013, p. 314). Ainda segundo Menda (2013, p. 315), ao agirem assim, os *bnei anussim* punham em prática “uma atitude decisiva para dar visibilidade, legitimidade e significância para potencializarem suas ações e se fazerem visíveis no cenário midiático e social da realidade contemporânea”.

Um ano após a defesa da tese de Eliézer Menda, outra importante pesquisa acerca do tema foi apresentada à academia brasileira. Referimo-nos, desta feita, à dissertação de mestrado em História Social da Cultura Regional (pela UFRPE) de Creso Nuno Moraes de Brito, intitulada *Ressignificação de identidades: o caso dos b'nei anussim em Recife (1970-2000)*. O trabalho “busca compreender a formação e a disputa por legitimação da identidade judaica em Recife pelo grupo conhecido como Anussim ou Marranos” (Brito, 2014, p. 7). Em outro ponto do texto, Brito (2014, p. 11) esclarece que seu estudo tem como objetivo “discutir as identidades judaica e *anussim* e a relação entre ambas, levando-se em consideração tanto suas especificidades quanto suas distinções, bem como suas inflexões”. Mais

precisamente, visa “discorrer sobre os meandros da formulação identitária, tentando-se compreender como ocorre o processo de *construção* da identidade *marrana ou anussim (marranidade)* em Recife e a representação do judaísmo dele subjacente” (Brito, 2014, p. 12). As hipóteses principais defendidas pelo pesquisador pernambucano foram as seguintes: a) “a identidade *anussim* emerge juntamente a um período de grande contestação da identidade judaica tradicional, normalmente amparada na religiosidade, na matrilinearidade e no sentimento de grupo, a qual dialogará, contestará ou se adequará a estes parâmetros” (Brito, 2014, p. 13) e b) “a análise da identidade *anussim* é inserida nesta pesquisa no âmbito da discussão geral acerca das novas identidades contemporâneas, polimorfos, fluidas e em constante mutação no contexto da sociedade globalizada e pós ou hipermoderna como as compreendem, por exemplo, Bauman ou Lipovetsky” (Brito, 2014, p. 13).

A partir dos estudos de Serge Gruzinski, Brito distingue mestiçagem como um fenômeno sociológico de interação de culturas e miscigenação como um processo biológico de fusão genética (Brito, 2014, p. 15). O historiador pernambucano destaca que no momento em que se inicia a mobilização dos *anussim* a comunidade judaica oficial de Recife “passava por uma crise institucional, pois havia um desgaste das lideranças e das organizações, como a escola e o clube israelita, resultando num período de estagnação da vida comunitária que, a bem da verdade, até hoje não foi completamente superado” (Brito, 2014, p. 24).

No mesmo ano de 2014, além do trabalho de Creso Brito, houve também a defesa da tese de doutorado em Antropologia (UFPE) de Abel de Castro Tavares, intitulada *Conversão, Judaísmo e alteridade: narrativas de pertencimento e instâncias de reconhecimento*. O objeto estudado em tal pesquisa foi o conjunto de implicações antropológicas contidas no fenômeno da conversão de adeptos de outras religiões ao judaísmo. Tal pesquisa teve como corpus empírico as conversões ocorridas em um espectro espacial bastante vasto – vale dizer as cidades de Fortaleza, Brasília, Recife e Montreal. Nesse trabalho, os *bnei anussim* (chamados de marranos) são tratados enquanto uma das categorias dos candidatos à conversão (e também sob o aspecto da rejeição a esta). Especialmente importantes para a compreensão dos dilemas enfrentados pelos *bnei anussim* são as indicações feitas pelo autor acerca das noções de voluntarismo e agenciamento. Tratam-se de

categorias especialmente adequadas para situar no âmbito conceitual das ciências sociais as estratégias de reconhecimento identitário do referido grupo.

No ano de 2004, Paulo Valadares Ribeiro dos Santos apresentou perante o Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade de São Paulo (USP) sua dissertação de mestrado em história, sob o título *A presença oculta: genealogia, identidade e cultura cristã-nova brasileira nos séculos XIX e XX*. Infelizmente não tivemos acesso a este trabalho mas Braga (2021, p. 43) informa que nele “o autor explica que a maioria dos descendentes de cristãos-novos integrou-se à população geral entre o final da época colonial e início do Império”. Através da mesma pesquisadora é possível saber também que “a pesquisa de Valadares identificou genealogicamente alguns descendentes dos judeus perseguidos e a contribuição histórica desses grupos na vida social brasileira contemporânea” (Braga, 2021, p. 43).

Em 2016, Mirella de Almeida Braga (citada no parágrafo anterior) defendeu sua dissertação de mestrado perante o Programa de Pós-graduação em Antropologia da Universidade Federal da Paraíba. Neste trabalho que recebeu o título *Da arte de se tornar judeu: interpretando estratégias identitárias vivenciadas por comunidades judaicas em Campina Grande/PB* a pesquisadora se propôs, segundo suas próprias palavras, a analisar “o processo de formação de fronteiras étnicas e religiosas em/entre três comunidades judaicas atuantes no município de Campina Grande/PB” (Braga, 2016, p. 10), focando especialmente naquilo que ela identifica como “elementos e estratégias do cotidiano que operam como verdadeiros marcos de diferenciação e afirmação identitária voltados para a conquista da sonhada conversão ao judaísmo” (Braga, 2016, p. 10). Dentre os referenciais teóricos mencionados na pesquisa, destacam-se nomes como Stuart Hall (“identidades posicionais e historicizadas”), Ulf Hannerz (“multiplicidade de identidades sobrepostas”), Clifford Geertz (“descrição densa”) e Max Gluckman (“situações sociais”).

Cinco anos após ter apresentado sua dissertação, em 2021, Mirella Braga defendeu sua Tese de Doutorado em Antropologia perante o Programa de Pós-graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco. O título atribuído à pesquisa foi *A Identidade Implorada: as experiências de conversão e retorno dos judeus do nordeste sob o olhar de instituições judaicas nacionais e*

internacionais. Conforme indica o próprio subtítulo de sua tese, em tal pesquisa Braga preocupa-se com “as experiências de conversão e retorno dos judeus do nordeste sob o olhar de instituições judaicas nacionais e internacionais”. Seu trabalho se propõe a efetuar uma “descrição analítica” dos “processos de formação, cisão e reinvenção de comunidades judaicas em Campina Grande, Paraíba”, enfocando as “relações vivenciadas por esses grupos junto a lideranças e instituições do judaísmo estabelecido nos cenários nacional e internacional” (Braga, 2021, p. 7). Um lugar especial no desenvolvimento da tese é ocupado pelo projeto “Sinagoga Sem Fronteiras”⁴² como instituição atuante entre os “conversos”.

Especificamente, ela diz que dedica:

Especial atenção à descrição das relações de poder, expressas nos processos de criação, consolidação, dissolução, fragmentação e agregação de identidades judaicas vivenciadas por grupos de conversos de comunidades de Campina Grande [...] junto a determinados grupos (Sinagogas) do judaísmo tradicionalmente estabelecido no âmbito nacional e internacional” (Braga, 2021, p. 14-15).

O suporte teórico de Norbert Elias é textualmente assumido pela pesquisadora quando ela ressalta como principal fonte empírica de sua pesquisa “as relações diversificadas e conflituosas de poder vivenciadas concretamente entre Sinagogas e rabinos *estabelecidos* e sinagogas e comunidades *outsiders*, no sentido eliasiano desses conceitos” (Braga, 2021, p. 15). Com especial argúcia, Braga nota que no âmbito das relações dos *bnei anussim* com a institucionalidade judaica (normalmente de predominância asquenaze) nos deparamos com uma situação em que:

⁴² Projeto liderado pelo Rabino Gilberto Ventura, sediado em São Paulo, mas com atuação em diversas partes do Brasil inclusive no Nordeste. Na página eletrônica do projeto (<https://www.sinagogasemfronteiras.com.br>) é possível encontrar a seguinte descrição sobre sua origem e atuação: “O Movimento Sinagoga Sem Fronteiras foi idealizado e fundado pelo Rabino Gilberto Ventura e sua esposa, Rabanit Jacqueline Ventura, pioneiros no resgate e acolhimento, a nível nacional, das comunidades brasileiras dos Bnei Anussim, (descendentes dos judeus forçados pela inquisição), com 25 comunidades pelo Brasil, destaque na mídia internacional e centenas de milhares de seguidores nas redes sociais. O Movimento Sinagoga Sem Fronteiras tem como missão: (...) Promover a consciência do povo brasileiro a respeito de suas origens judaicas e a respeito da história judaica oculta do Brasil, através de textos históricos, relatos orais, genealogia e vasta documentação. (...) Acolher, instruir e encaminhar os descendentes dos judeus forçados pela inquisição que tenham a intenção sincera de retornar à fé de seus ancestrais, assim como a todos os demais interessados em se aproximar do judaísmo e aprender a sabedoria de sua cultura milenar”. Os impactos de sua atuação sobre as comunidades *bnei anussim* foram sobejamente analisados na supracitada tese de doutorado de Braga (2021).

Paradoxalmente, por serem considerados “conversos”, os judeus “filhos da terra” precisam do aval “oficial” dos judeus filhos de imigrantes para serem reconhecidos pelo que são. Há uma inversão de tradições, em que o novo (“de fora”) ocupa o lugar de hegemonia e oficialidade e o velho (“de dentro”) ocupa o lugar de marginalidade no processo de controle identitário” (Braga, 2021, p. 15).

Ao longo de todo o processo de produção desta pesquisa nos deparamos com muitas definições e interpretações a respeito das complexas assimetrias de poder envolvidas nas relações identitárias em que os *bnei anussim* se envolvem em suas tentativas de inserção no âmbito do judaísmo institucionalmente formalizado. Poucas, no entanto, apontaram de maneira tão elucidativa a complexidade de tais relações quanto o excerto da tese acima citado.

Como bem nota Braga (2021, p. 23), “a questão das conversões/retornos contemporâneas, mais do que ‘polêmica’ entre os movimentos judaicos, revela a existência de uma diversidade de judaísmos e de relações assimétricas de poder entre grupos *estabelecidos* e grupos *outsiders*” (Braga, 2021, p. 23). Nota-se, portanto, que segundo a visão adotada pela pesquisadora paraibana, em sua tese, os *bnei anussim* são identificados como agentes com atuação *intra corporis* em relação ao fenômeno social do judaísmo – mesmo que em posição de *outsiders*. Segundo esse ângulo de interpretação, aqueles que buscam os processos de retorno/conversão configuram um tipo de judaísmo (ou alguns tipos de judaísmos) dentre os “judaísmos” possíveis no contexto atual do Brasil e especialmente do Nordeste. Como consideração de importância central para sua tese, Braga defende que:

Muitos desses indivíduos e grupos não se satisfazem com a autoidentificação ao judaísmo; estão em constante busca de reconhecimento e legitimidade perante uma centralidade político-religiosa, o Estado de Israel, representando por leis e agentes que controlam os processos de retorno” (Braga, 2021, p. 23).

Ela esclarece ainda que a evidência disto pode ser encontrada no fato de que “judeus nordestinos têm ampliado suas redes de contatos e influências com autoridades rabínicas e agentes estatais que possam orientá-los e encaminhá-los a processos exitosos de conversão” (Braga, 2021, p. 23). De fato, a referência ao Estado de Israel é um tópico bastante relevante no discurso apresentado por alguns dos *bnei anussim*, inclusive a ponto de detratores do movimento utilizarem este

interesse por Israel como um argumento de deslegitimação de sua atuação, alegando que alguns de seus integrantes estariam utilizando-se da luta identitária apenas como um subterfúgio para a obtenção da cidadania israelense.

Braga realiza uma descrição conceitual muito acurada ao tratar da questão dos *bnei anussim* como um fenômeno que precisa ser compreendido no contexto de uma:

Dinâmica interrelacional do controle étnico-religioso-identitário a partir de determinadas centralidades (Estado de Israel), representadas por determinados agentes e regras (servidores, rabinos, leis), subvertidas por uma realidade imprevisível de pessoas e grupos (judeus neoconvertos) situados à margem (e, ao mesmo tempo, mobilizados em fazer parte) do sistema hegemônico” (BRAGA, 2021, p. 24).

Temos aqui uma descrição com rigor técnico e analítico ímpares e que se amolda muito bem ao cenário encontrado no âmbito amostral que serviu de base para a elaboração desta pesquisa.

Cerca de um ano após a tese de Braga, em 2022, outra importante pesquisa foi publicada tendo como foco (dentre outros grupos) os *bnei anussim*. Embora nesse caso os *bnei anussim* não estivessem sob o foco principal, a tese de doutoramento em Ciências das Religiões (pela UFPB) de Diego Fontes de Souza Tavares trouxe importantes considerações a respeito do tema. O título atribuído à Tese foi *Numa cidade de nome Natal, existe um povo chamado Judeu: o proto-judaísmo da comunidade judaica potiguar a partir do estabelecimento entorno do Centro Israelita do Rio Grande do Norte – CIRN*. Diego Tavares apresenta um raciocínio que parece bem pertinente para explicar – em parte – a “explosão” do fenômeno *bnei anussim* sobretudo a partir da década de 1970. Após relatar que os costumes tipicamente cultivados pelos descendentes de cristãos-novos eram preservados com mais intensidade nas regiões interioranas/sertanejas do Nordeste, ele nota que:

O maior fluxo de sujeitos interioranos rumo às capitais litorâneas nordestinas possibilitou o contato com tradições e culturas religiosas diferentes, surgindo daí um reconhecimento de que as práticas antes culturalmente reproduzidas tinham uma característica religiosa e que muitas delas se diferenciavam e até mesmo divergiam da liturgia católica ortodoxa (Tavares, 2022, p. 245).

Ele revela ainda que esse tipo de fluxo migratório se deu principalmente entre as décadas de 1950 e 1980 e que, graças a essa circunstância, configurou-se uma situação na qual “mediante o contato dessas duas culturas (a sertaneja e a litorânea) que imperavam na mesma região nordeste, houve um maior reconhecimento de práticas que provinham de um judaísmo secreto e, a partir disso, uma maior procura por essa identidade marrana” (Tavares, 2022, p. 245). Sobre a dimensão prática do processo de retorno, Tavares (que ao longo de sua pesquisa realizou entrevistas com personalidades importantes do judaísmo português, a exemplo de Flávio Hebrom, presidente do Centro Israelita do Rio Grande do Norte, principal instituição judaica daquele Estado) indica que “o processo de Retorno (teshuvá) é feito mediante a apresentação de um documento que comprove a sua matrilinearidade judaica, atestando que o retornado fazia parte da comunidade pela linhagem e se afastou mediante algum motivo nesse intervalo” (Tavares, 2022, p. 246). A respeito da dimensão geográfica do movimento *bnei anussim*, Tavares acredita que “é um fenômeno particularmente nordestino e que se expandiu para outras regiões brasileiras, como o sudeste” (Tavares, 2022, p. 248).

Até o momento em que concluímos a escrita do presente capítulo, o trabalho de Tavares tinha sido o mais recente a respeito do tema, aqui no Brasil.

É preciso destacar, no entanto, que o interesse dos pesquisadores de pós-graduações pelos estudos a respeito dos *bnei anussim* não se trata de uma situação exclusivamente identificável no Brasil. Para comprovarmos tal assertiva (e levando-se em consideração a evidente maior dificuldade de prospecção de dados a este respeito em outros países) mencionaremos apenas três exemplos de pesquisas apresentadas em pós-graduações estrangeiras cujo tema principal são os *bnei anussim*.

O primeiro exemplo é a Tese de Doutorado (PhD) apresentada por Schulamith Chava Halevy, em 2009, perante a *Hebrew University*, de Jerusalém (*Universiṭah ha-‘Ivrit bi-Yerushalayim*), sob o título *Descendants of the Anusim (Crypto-Jews) in Contemporary Mexico*. Neste trabalho Halevy estuda os supostos hábitos e práticas de inspiração judaica dos “Conversos Neoleoneses”, isto é, de habitantes do Estado mexicano de Nuevo León que se autoidentificam como descendentes de criptojudéus. Vale destacar que em uma das seções de sua pesquisa, a referida professora trata do que ela chama “outras regiões” nas quais há a presença de

fenômenos semelhantes ao estudado por ela. As três “outras regiões” que ela cita são Portugal, sudoeste dos Estados Unidos e... Brasil.

Outro trabalho de conclusão de pós-graduação estrangeiro que se debruçou sobre a temática dos *bnei anussim* foi a Tese de Doutorado (PhD) em Antropologia de Naomi Maystar Leite. Sob o título *Global Affinities: Portuguese Marranos (Anusim), Traveling Jews, and Cultural Logics of Kinship*, o trabalho da referida antropóloga foi apresentado no ano de 2011 perante a Universidade da Califórnia em Berkeley. Em sua tese, Leite “explora questões de identificação, relacionamento e pertencimento em escala global, através de um estudo etnográfico dos Marranos urbanos de Portugal (descendentes de judeus convertidos forçadamente ao catolicismo, no século XV) e judeus estrangeiros que viajam do exterior para encontrá-los” (Leite, 2011, p. 1)⁴³. Alguns anos depois, em 2017, a referida tese foi publicada como livro, sob o título *Unorthodox Kin: Portuguese Marranos and the Global Search for Belonging*.

O terceiro exemplo de trabalho defendido em pós-graduação estrangeira com foco nos *bnei anussim* é a pesquisa de Pós-Doutorado em Etnoantropologia defendida pelo Professor Caesar Sobreira, em 2019, perante a *Università degli Studi di Roma La Sapienza*. Com o título *Galut Ba-Galut: uma etnografia do Neojudaísmo – Cultura e identidade entre judeus novos de Pernambuco, Portugal e Itália*, o referido trabalho consiste num estudo etnográfico e comparativo “entre as comunidades neojudaicas de Belo Jardim (Brasil), Belmonte (Portugal) e San Nicandro (Itália)” (Sobreira, 2019, p. 3). Dentre outras importantes questões abordadas na referida pesquisa, uma que chama bastante atenção é a que trata da necessidade de distinção entre “ser descendente de cristão-novo” e “praticar o criptojudáismo”.

Com a apresentação de tais pesquisas, acreditamos ter apresentado uma visão suficientemente exemplificativa a respeito do interesse da academia pelo tema dos *bnei anussim*. E como nestes tempos de globalização (inclusive do conhecimento) a possibilidade de esgotar a discussão sobre o Estado da Arte de qualquer tema é um alvo cada vez mais inatingível, entendemos que é chegado o

⁴³ Tradução nossa, a partir do seguinte texto: “Explores issues of identification, relatedness, and belonging on a global scale, through an ethnographic study of Portugal’s urban Marranos (descendants of fifteenth-century forced converts to Catholicism) and foreign Jews who travel from abroad to meet them”.

momento de tratarmos das considerações atinentes ao norte metodológico adotado nesta pesquisa.

2.2 Algumas reflexões metodológicas

Toda pesquisa desenvolvida no âmbito das ciências sociais é fundamentada em uma dada concepção teórica. Mesmo nos momentos em que o pesquisador se encontra diretamente no campo, a interação que desenvolverá diante dos atores ou documentos que servirão de suporte empírico para sua pesquisa será resultante do norte teórico elaborado previamente. No campo da sociologia, inclusive no âmbito empírico de tal disciplina, isso não se dá de maneira diferente. Neste sentido, merece ser destacado que:

O que distingue os sociólogos é o fato de terem uma atitude crítica em relação ao amplo escopo de dados que usam. A tarefa prática do sociólogo é ficar atento ao mundo em que vivemos – observá-lo com atenção, envolver-se com as pessoas e com as suas situações e refletir com profundidade sobre isso. Em meio a essas questões, a luta é para contar a verdade com uma objetividade adequada – ou com uma neutralidade suficientemente justa (Plummer, 2015, p. 115)

Foi com base nesse entendimento apresentado por Plummer que nos lançamos em busca da obtenção de uma compreensão mais acurada a respeito do fenômeno *bnei anussim* no Brasil (e particularmente na Região Nordeste). Tomamos também como base a certeza de que essa compreensão só poderia ser obtida a partir da junção entre a) uma observação atenta e com alto grau de envolvimento com as pessoas que atuam nos processos que configuram a emergência desse fenômeno social e b) uma reflexão crítica e devidamente embasada em um arcabouço teórico capaz de fomentar a acuidade e profundidade necessárias para o êxito dessa reflexão.

Para tanto, buscamos tornar concreto o envolvimento com os agentes do fenômeno *bnei anussim* mediante a adoção de duas estratégias heurísticas principais.

A primeira delas consistiu na análise de produções escritas ou audiovisuais originárias desses atores ou referentes a eles. Neste momento ganharam especial relevância fontes tais como livros, periódicos, trabalhos acadêmicos e vídeos produzidos por pessoas envolvidas com o fenômeno (quer de maneira ativa, como

efetivos protagonistas, quer de maneira indireta, apenas com propósito narrativo ou explicativo). Esse primeiro conjunto de fontes teve como finalidade precípua a obtenção de uma visão mais panorâmica a respeito do fenômeno, buscando entender em que marcos gerais seus agentes constitutivos enxergam o fenômeno. Temos, portanto, aqui, uma perspectiva mais voltada para a dimensão macrossocial do fenômeno.

A segunda estratégia de aproximação voltou-se mais para o procedimento metodológico que talvez mais caracterize a sociologia, qual seja a realização de entrevistas. Optamos pela modalidade de entrevistas semiestruturadas, com a adoção de questionário, tendo sido adotada a maleabilidade necessária a fim de possibilitar o caráter semiestruturado das abordagens. Foram realizadas 2 entrevistas de maneira presencial e 6 de maneira remota (através dos aplicativos Zoom e Meet). Para uma pequena parcela da amostra – 2 pessoas – excepcionalmente foram aplicados apenas os questionários em razão da impossibilidade de realização de entrevista por aplicativo. Sobre a disposição geográfica das origens dos entrevistados, a maior parte deles residem em Pernambuco (7 no total), tendo sido colhidas entrevistas também de pessoas moradoras da Bahia, do Rio Grande do Norte e de outro país (Paraguai). É importante destacar que a prevalência de entrevistas realizadas de maneira remota é resultante da circunstância de termos realizado a maior parte da pesquisa de campo durante o período mais agressivo da Pandemia de Covid-19, quais sejam os anos de 2020 e 2021. Quanto ao predomínio de entrevistados residentes em Pernambuco, a explicação é basicamente a mesma: durante o auge da Pandemia ficamos impossibilitados, por razões de ordem sanitária, de nos deslocarmos para outros Estados, razão pela qual priorizou-se atender aos contatos que havíamos obtido no ano de 2019 (Pré-Pandemia, portanto), como fruto das entrevistas presenciais realizadas naquela ocasião – justamente em Pernambuco. Cientes da necessidade de ampliar o alcance geográfico da amostra, optamos por complementar os dados obtidos nas entrevistas mediante a observação, transcrição e análise de depoimentos disponibilizados na plataforma de vídeos “Youtube”. Graças a esta estratégia, às 10 entrevistas realizadas foram acrescentados 10 depoimentos extraídos do Youtube. Vale destacar que tais depoimentos apesar de não passarem pelo controle pessoal do pesquisador (exercido através da correta

aplicação da entrevista semiestruturada) têm, em contrapartida, a vantagem de serem produzidos em circunstâncias nas quais a quebra de espontaneidade típica causada pela presença do pesquisador não esteve em operação.

É importante destacar que no tocante à privacidade dos entrevistados e depoentes adotamos duas posturas distintas, sendo tal decisão resultado da existência de dois tipos de situações mediante as quais foram colhidos os dados primários para esta pesquisa.

Em relação ao primeiro conjunto, qual seja aquelas pessoas que nos concederam entrevistas, optamos por mencionar seus nomes reais, tendo em vista que foram indagadas sobre tal possibilidade e responderam que preferiam que seus nomes reais fossem citados em detrimento de pseudônimos.

Quanto ao segundo conjunto, ou seja, aquelas pessoas cujos depoimentos foram observados e analisados através da plataforma de vídeos Youtube, a estratégia adotada foi a de não citar seus nomes reais nem os substituir por nomes fictícios. Tão somente os identificamos com o termo genérico “depoente” (ou sinônimos deste). Portanto, todas as vezes em que nos referirmos a um “depoente” sem citar o nome deve-se subentender que se trata de alguém que não foi entrevistado por nós.

Por fim, vale destacar, que em ocasiões excepcionais deixamos de citar até mesmo o nome de pessoas entrevistadas. Nos poucos casos em que isso ocorreu, adotamos tal estratégia em razão de ponderarmos que naquela ocasião específica o entrevistado emitiu uma opinião que poderia redundar em desconforto para o mesmo diante de seus pares caso fosse revelada a sua autoria.

De maneira resumida, podemos dizer que utilizamos como ferramentas de pesquisa mais recorrentes as seguintes: autobiografias e histórias de vida (em ambos os casos muitas sucintas); análises de conteúdos escritos; material cibernético (oriundo basicamente da plataforma Youtube); pesquisa de campo (na modalidade observação); entrevistas e aplicação de questionários.

Para a aplicação de todas as modalidades de ferramentas supramencionadas tomamos como baliza a noção de que “seres humanos estão sempre criando significados, e fazem isso por meio de histórias e de narrativas” (Plummer, 2015, p. 131), o que exige do pesquisador a exata orientação no sentido de que “a sociologia estuda as relações entre as coisas, reconhece os diferentes pontos de vista e as

diferentes perspectivas, tenta compreender a organização narrativa da vida, e então tenta obter equilíbrio, ver como as coisas se encaixam e manter um olho na verdade” (Plummer, 2015, p. 131). No caso específico dos *bnei anussim*, a elaboração de significados apresentados mediante histórias e narrativas e fundamentados nestas se revela ainda mais presente. Isto se dá na exata medida em que o referido grupo utiliza marcadores identitários diretamente ligados com uma certa memória histórica a respeito do Nordeste brasileiro e sob a forma específica sob a qual suas histórias (e narrativas) familiares se inserem hodiernamente no contexto social advindo do referido processo histórico. É interessante destacar ainda que – assim como é típico ocorrer nos processos identitários – estes significados são alvos de disputas. Sua aceitação não é unânime. Esse caráter de disputa se manifesta de maneira especialmente clara quando analisamos a forma como representantes do judaísmo formalmente estabelecido interpretam as narrativas apresentadas pelos *bnei anussim*. Com efeito, de fato poderíamos até mesmo dizer que o conflito posto em vigência no momento em que os significados construídos pelos *bnei anussim* são confrontados pelos representantes do judaísmo oficial constitui-se exatamente no problema fundamental a ser investigado por esta pesquisa. O desafio é encontrar o equilíbrio necessário para entender como esse choque de visões sobre significados se transforma em práticas sociais que interferem diretamente na vida dos agentes envolvidos nesta disputa.

Esse olhar atento em direção às formas mediante as quais os agentes elaboram significados a partir da memória histórica e os transformam em subsídios e fundamentos para suas práticas se revela especialmente adequado para a presente pesquisa devido ao fato de que se tivéssemos que optar por uma visão mais geral acerca de como enxergamos a sociologia certamente seguiríamos muito de perto as noções apresentadas por Plummer (2015), para quem:

O melhor é ver a sociologia como um engajamento com múltiplas metodologias e como uma arte histórica e científica que pretende entender o que está acontecendo no mundo social humano. *Nós lutamos para compreender nosso passado único (história); procuramos estabelecer conexões e generalizações a partir de observações do mundo para compreender o que está ocorrendo no mundo empírico (ciência); e precisamos de nossas imaginações para extrair sentido disso tudo (arte)* (Plummer, 2015, p. 119).

Acerca da relação de proximidade entre a sociologia e a história, Combessie (2004, p. 10) entende que “a sociologia torna seu este postulado das ciências ocidentais: é à história (curta ou longa), às ‘gêneses’, às ‘trajetórias’ ou ‘produções sociais’ passadas que ela pede o esclarecimento do estado seguinte das coisas”.

Desta maneira, tanto a sociologia quanto a história lidam com fatos que fazem parte do passado. A diferença entre as metodologias utilizadas por estas disciplinas reside, contudo, na avaliação que cada um de seus praticantes fazem sobre a importância deste passado ainda encontrar-se diretamente conectado com o presente, já que essa circunstância é a um só tempo a situação ideal para a interpretação sociológica e o obstáculo por excelência para a abordagem historiográfica (muito embora a chamada História do Tempo Presente busque contornar tal obstáculo). Além disso, ao menos no momento do surgimento da Sociologia, o que a distinguiu da História era “o fato de aquela priorizar a análise das regularidades e dos elementos estruturais, enquanto esta última dedica-se à análise dos eventos singulares, sobretudo os de natureza política e militar” (Cunha, 2007, p. 11). Não é à toa, portanto, que:

Apesar das seguidas manifestações de historiadores e sociólogos sobre o caráter complementar de suas disciplinas, as relações entre elas encontram-se marcadas por suspeitas de imperialismo de lado a lado, por indefinições sobre métodos e procedimentos e, mesmo por discordâncias sobre seus respectivos objetos de análise (Cunha, 2007, p. 106).

Isto não significa, no entanto, a impossibilidade de colaborações recíprocas entre os praticantes das duas disciplinas, pois de fato:

Bem ou mal, Sociologia e História sempre se apropriaram dos esforços particulares uma da outra. A primeira incorporando as múltiplas interpretações dos historiadores sobre a vida política, social e econômica do passado; a segunda se utilizando de métodos e conceitos esboçados pela Sociologia (Cunha, 2007, p. 111).

Certamente esse tipo de apropriações recíprocas contribui enormemente para o aumento da acuidade metodológica de ambas as disciplinas. Mas voltando novamente o olhar para a disciplina sociológica propriamente dita, vale destacar que Combessie (2004), ao definir em termos estritamente técnicos o ofício do fazer pesquisa sociológica, diz que neste caso “é preciso definir, enunciar as hipóteses, aplicar os protocolos de experimentação, constatar, concluir” (Combessie 2004, p. 8). É exatamente isto que buscamos fazer ao longo desta pesquisa.

Ken Plummer (2015, p. 134) indica vários aspectos da pesquisa que ele considera como norteadores para que uma investigação venha a obter sucesso sociológico (e científico, portanto). Dentre eles consideramos como mais relevantes para o ferramental metodológico adotado ao longo de nosso trabalho os seguintes:

1) Buscamos realizar uma pesquisa efetivamente científica quanto à falsificabilidade, ou seja, que esteja atenta também aos indícios contrários às hipóteses que serviram de base para seu planejamento e elaboração. Somente a adoção desta postura é que pode assegurar a validade e a confiabilidade dos dados obtidos.

2) Privilegiamos a avaliação e análise dos dados sob as perspectivas do contexto e da comparação. Isto decorre, em grande parte, da visão apontada algumas linhas acima, segundo a qual a sociologia é entendida como uma arte histórica e científica, vista que a sua dimensão histórica exige de seus procedimentos, por via de consequência, a atenção com o contexto e com a necessidade de comparação.

3) Conferimos especial atenção ao fato de que todo conhecimento científico – inclusive o sociológico – é construído a partir de determinados pontos de vista e perspectivas. Neste sentido, é sempre importante ressaltar que além de deixarmos claro que adotamos em nosso trabalho tanto um ponto de vista quanto uma perspectiva, ambos frutos de opções nossas, buscamos também estarmos sempre atentos para o fato de que “toda narrativa é escrita a partir de um ‘ângulo’” (Plummer, 2015, p. 134), inclusive as narrativas apresentadas por aqueles cujas declarações serviram de suporte empírico para esta pesquisa.

4) Buscamos, por fim, exercer ao máximo possível um esforço de constante reflexividade, exatamente no sentido de pensar no possível impacto social causado pela pesquisa pois afinal de contas “descobertas sociais voltam a causar impacto na vida social e a transformam. Não existem apresentações ou descobertas neutras – fatos sociais são parte do social. É preciso pensar nessa influência” (Plummer, 2015, p. 134).

Com tais considerações encerramos essa breve seção dedicada a discussões de natureza metodológica⁴⁴, a qual propositalmente funciona de maneira semelhante

⁴⁴ Muito embora deva ser destacado que ao longo do terceiro capítulo também foram inseridas algumas informações referentes aos aspectos metodológicos da pesquisa.

a um interlúdio entre a fundamentação teórica da pesquisa e a sua fase propriamente empírica.

CAPÍTULO 3: O CONTEXTO DE SURGIMENTO DAS COMUNIDADES E DO MOVIMENTO DOS *BNEI ANUSSIM*

Uma das discussões mais comuns no âmbito da sociologia é aquela que trata da relação entre agência e estrutura. De fato, discute-se com bastante verve se alguma dessas duas dimensões da realidade social deve prevalecer como fator explicativo da atuação social do homem. Muitas das vezes aqueles que chegam à conclusão afirmativa acabam por enxergar uma delas como o fator explicativo unicausal e a desprezar a importância da outra.

De maneira bastante simplificada, podemos dizer que o problema da relação entre agência e estrutura consiste na tendência bastante persistente de parte dos sociólogos de adotarem uma das seguintes interpretações opostas e reciprocamente excludentes: a) a realidade social é determinada pelas intenções e ações individuais – prevalece sempre a agência, neste caso; ou b) as ações individuais são sempre condicionadas pela estrutura social em que vivem os agentes, sendo esta a circunstância que efetivamente decide os limites possíveis para cada um dos atores.

Ao longo desta pesquisa buscamos adotar uma postura epistêmica que não privilegie nem tampouco desmereça qualquer uma das duas instâncias. Em lugar disto, o que se pretende é o desenvolvimento de um olhar suficientemente equilibrado para perceber os momentos em que cada uma dessas instâncias possui maior exequibilidade analítica face ao objeto ou fenômeno estudado. Neste sentido, seguimos muito de perto a solução apresentada por Combessie (2004), através da adoção de estruturações intermediárias ou seja aquelas nas quais “o indivíduo é analisado como produto social de causalidades múltiplas (causalidades históricas e estruturais) e como ator em situação de dispor de ‘margens de manobra’ e ‘possibilidades estratégicas ou táticas’ plurais” (Combessie, 2004, p. 13).

Tomando como base esse tipo de perspectiva, o escopo deste capítulo perpassa durante a maior parte do tempo por fatores típicos do âmbito estrutural. Dito de maneira direta, o objetivo do presente capítulo é identificar as características básicas dos contextos sócio-históricos em meio aos quais se originaram os

principais movimentos reivindicatórios dos *bnei anussim* no Brasil. Como já deixado claro anteriormente, espera-se que a adoção de uma posição epistêmica equilibrada balize os rumos desta pesquisa. Assim orientada, a elaboração deste capítulo não descurou da capacidade dos agentes de interagirem com a realidade com vistas a implementar as alterações que estes julgam necessárias e/ou proveitosas, no entanto, voltou o seu foco principal para a identificação do conjunto de situações que funcionam como pano de fundo e elemento influenciador das ações e performances implementadas no contexto das disputas identitárias vivenciadas pelos *bnei anussim*.

Neste sentido, o que se busca ao longo das próximas páginas é o estabelecimento de um quadro contextual das circunstâncias e situações em meio aos quais é mais comum a emergência da atitude reivindicatória *bnei anussim* com vistas à questão identitária. As discussões a respeito desse cenário ocuparão a primeira parte do capítulo. Deve-se frisar, no entanto, que os elementos indicadores da capacidade de agência dos atores estudados nessa pesquisa não foram deixados de lado – como de fato nunca poderiam ser deixados em qualquer pesquisa sociológica séria. Eles estarão presentes, por exemplo, no momento em que forem analisadas algumas das características da inserção social dos *bnei anussim* no contexto em que vivem. Nesse momento, que ocorrerá na parte final do capítulo, a prevalência do olhar será direcionada para características mais abertas à predileção pessoal – tais como a profissão, a formação educacional e o comportamento religioso.

Ainda que esta seção do trabalho não esteja direcionada para tratar dos aspectos epistemológicos fundamentais desta pesquisa contudo faz-se necessário pontuar que a mesma aspira – em relação aos meios técnicos da investigação⁴⁵ – à utilização conjunta de proposições oriundas dos métodos observacional, comparativo e monográfico, com prevalência do primeiro deles. Além disso, é

⁴⁵ Aqui utilizamos a classificação apresentada por Antônio Carlos Gil (2016, p. 15-18), para quem os principais métodos em relação aos meios técnicos da investigação seriam o experimental, o observacional, o comparativo, o estatístico, o clínico e o monográfico. Quanto às definições dos três métodos adotados nesta pesquisa, o referido autor assim os define: o método observacional é aquele em que o pesquisador “observa algo que acontece ou já aconteceu” (Gil, 2016, p. 16); o comparativo “procede pela investigação de indivíduos, classes, fenômenos ou fatos, com vistas a ressaltar as diferenças e similaridades entre eles” (Gil, 2016, p. 16); o monográfico, por sua vez, “parte do princípio de que o estudo de um caso em profundidade pode ser considerado representativo de muitos outros ou mesmo de todos os casos semelhantes” (Gil, 2016, p. 18).

interessante ressaltar que no tocante ao nível da pesquisa (Gil, 2016, p. 27-29) pretende-se que o nível explicativo prepondere sobre o exploratório e o descritivo⁴⁶.

Com base nessas ponderações, o capítulo foi estruturado em dois momentos significativamente distintos: no primeiro deles, recorrendo sobretudo a fontes de natureza bibliográfica e ao nível descritivo de pesquisa, buscou-se a elaboração de um quadro sócio-histórico capaz de apontar minimamente qual seria a *sociogênese* do movimento *bnei anussim*. No segundo momento, buscou-se apresentar algumas das características mais comuns entre os atores que militam no âmbito da “causa *bnei anussim*”. Ali, o material analisado será sobretudo de natureza documental e o enfoque será muito mais exploratório vez que os dados mencionados nesta seção foram obtidos principalmente na fase inicial de prospecção.

Ao longo de todo o capítulo (embora seja mais visível na segunda parte, na qual a ênfase recai sobre os atores propriamente ditos) tomou-se como parâmetros principais de observação as seguintes circunstâncias e seus respectivos indicadores:

1) Origem religiosa: - católicos praticantes; - católicos “nominais”; - evangélicos; adeptos dos Novos Movimentos Religiosos⁴⁷;

⁴⁶ De igual forma, também aqui adotamos a classificação apresentada por Antônio Carlos Gil (2016), para quem os níveis da pesquisa em ciências sociais são o exploratório, o descritivo e o explicativo (Gil, 2016, p. 27-29). Para o referido autor as pesquisas exploratórias “têm como principal finalidade desenvolver, esclarecer e modificar conceitos e ideias, tendo em vista a formulação de problemas mais precisos ou hipóteses pesquisáveis para estudos posteriores” (Gil, 2016, p. 27). As pesquisas descritivas, para o referido autor, “têm como objetivo primordial a descrição das características de determinada população ou fenômeno ou o estabelecimento de relações entre variáveis” (Gil, 2016, p. 28). Por fim, para Gil, as pesquisas explicativas “têm como preocupação central identificar os fatores que determinam ou que contribuem para a ocorrência dos fenômenos” (Gil, 2016, p. 28).

⁴⁷ Ao utilizarmos a expressão Novos Movimentos Religiosos (NMR) temos em mente religiosidades de origem histórica mais recente (em oposição às chamadas “religiões tradicionais”, as quais contam com séculos de história) e que normalmente possuem representatividade numérica periférica na sociedade em que ocorrem e não se vinculam a nenhuma das religiões tidas como “centrais” sobretudo no Ocidente. Willaime (2012, p. 103) os define como “um conjunto diverso de realidades socioreligiosas que se desenvolveram em várias sociedades nessas últimas décadas”. Além disso, aponta diversas das características desses movimentos, dentre as quais cumpre ressaltar (para os propósitos dessa pesquisa) os seguintes: “Eles são frequentemente muito modernos no que diz respeito à sua organização e suas técnicas de divulgação. A experiência é, ali, valorizada. (...) O poder religioso se exerce, nesses movimentos, de um modo sutil, pois o indivíduo sempre é remetido à sua própria visão das coisas. (...) A religião desses movimentos é voltada para a vida aqui na Terra. (...) As redes construídas por esses movimentos são internacionais e constituem verdadeiras multinacionais dos bens de salvação. (...) Tais movimentos se apresentam frequentemente como não exclusivos com relação a outras religiões existentes, admitindo, assim, a multipertença (Willaime, 2012, p. 103-105).

- 2) Origem geográfica: - criados em pequenas cidades do sertão; - criados em grandes cidades do litoral;
- 3) Atuação profissional: - profissionais liberais; - servidores públicos; - outros;
- 4) Sexo: - masculino; - feminino;
- 5) Escolaridade: - fundamental; - médio; -superior;
- 6) Envolvimento com eventos culturais, artísticos e acadêmicos: - destacado - médio - pequeno;
- 7) Relação com o judaísmo institucionalizado: - proximidade; - distanciamento; - indiferença.

A opção por prescrutar tais circunstâncias e indicadores não é fruto do acaso. Na verdade, é resultado da leitura de trabalhos elaborados por pesquisadores que se debruçaram sobre o tema ora estudado. Alguns desses trabalhos serão sobejamente citados na primeira parte do capítulo. Além disso, a leitura de tais pesquisas subsidiou a utilização de algumas das suposições levantadas por tais investigadores como hipóteses a serem testadas na presente pesquisa – ainda que tal cotejamento esteja sendo feito de maneira preliminar neste capítulo.

Assim, com base na observação dos indicadores supramencionados, pretendemos obter informações capazes de elaborar respostas – ainda que iniciais – para algumas questões fundamentais para a compreensão dos conflitos identitários vivenciados pelos *bnei anussim*. Além disso, tais respostas confirmarão ou rejeitarão (ainda que preliminarmente) as hipóteses levantadas pela literatura especializada que serviram de fundamento para a formulação de cada uma destas questões. Assim, sem mais delongas, as questões (e as respectivas hipóteses basilares que aparecerão entre parênteses) são as seguintes:

- 1) Qual o “itinerário religioso” dos *bnei anussim*? (Passado evangélico? Passado católico? Ligação com os “Novos Movimentos Religiosos?”);
- 2) Qual a origem geográfica dos *bnei anussim*? (Emigrantes sertanejos?)
- 3) Quem são os *bnei anussim*? (Perfil profissional homogêneo? Predomínio de homens? Escolaridade homogênea?)
- 4) Os *bnei anussim* costumam fazer parte de outras redes de afinidade? (Envolvimento prévio com cultura e arte?)

5) Qual o nível de contato dos *bnei anussim* com o judaísmo institucionalizado? (conhecimento efetivo ou imaginado das práticas religiosas judaicas?)

Quanto ao *corpus* empírico que fundamentou os resultados obtidos neste capítulo, deve-se ressaltar que foram utilizadas entrevistas e depoimentos prestados por pessoas que em maior ou menor grau se identificam como *bnei anussim*. Tratam-se de fontes secundárias, hoje disponíveis sob a forma escrita, resultantes de entrevistas realizadas por outros pesquisadores ou depoimentos escritos com outras finalidades. Posteriormente acrescentamos alguns poucos dados obtidos diretamente durante a fase de entrevistas de nossa própria pesquisa. No entanto, tais dados primários permaneceram como minoria, persistindo a prevalência de fontes secundárias.

Foram analisados na elaboração deste capítulo depoimentos e informações oriundos das seguintes fontes documentais e bibliográficas (com frequências de citação diversificadas entre si e, em alguns poucos casos, não citadas diretamente):

A) Depoimentos e relatos escritos originários das seguintes obras:

- *Toledot Isaac* (livro organizado em 2019, por Jucimar Moraes, que reúne depoimentos de 39 alunos ou admiradores de Isaac Essoudry, fundador da Sinagoga *Beit Shmuel*, de Recife, conhecida como a “Esnoga⁴⁸ dos Marranos”);

- *Memoires Marranes* (livro escrito em 2011, pelo historiador e antropólogo francês Nathan Wachtel, que reúne depoimentos de 23 *bnei anussim* ou pessoas ligadas as estes);

- *Nos Passos do Retorno* (livro escrito em 2005, pela principal liderança do movimento *bnei anussim* no Rio Grande do Norte, o Rabino João Fernandes Dias Medeiros);

B) “Fontes secundárias” (pesquisas de campo) das quais foram extraídos dados:

- *Da arte de se tornar judeu*: Dissertação de Mestrado em Antropologia, apresentada por Mirella Braga, em 2016, e que trata (também) dos *bnei anussim* de Campina Grande/PB;

⁴⁸ Embora menos conhecida no âmbito do senso comum, o termo “Esnoga” é utilizado pelos judeus sefarditas (e pelos *bnei anussim*) com muito mais frequência que a palavra “Sinagoga”. Tratam-se de sinônimos.

- *Ressignificação de identidades – o caso dos b'nei anussim* de Pernambuco: Dissertação de Mestrado em História, defendida por Creso Brito, em 2014;

- *Bnei Anoussim em comunidades virtuais no orkut* (Tese de Doutorado em Comunicação apresentada por Eliezer Menda, em 2013);

- *A Fênix de Abraão* (Dissertação de Mestrado em Antropologia, apresentada por Sônia Bloomfield Ramagem, em 1984, que versa sobre o início do movimento *bnei anussim* em Natal/RN)

- *A Religião Católico-sertaneja: Reminiscências do Criptocabalismo no Seridó Judaico*: livro publicado por Marcos Silva, em 2019, que trata (também) da presença *bnei anussim* na região do Seridó.

C) Entrevistas realizadas durante a fase de campo da pesquisa e depoimentos disponíveis na plataforma de vídeos Youtube (estas acrescentadas e tabuladas posteriormente, conforme indicamos acima).

Conforme já apontado anteriormente, algumas das fontes documentais e bibliográficas foram utilizadas com maior intensidade que outras. No entanto, merece ser ressaltado que duas delas tiveram papel fundamental na elaboração desta seção da pesquisa. São exatamente as duas primeiras citadas no rol apresentado algumas linhas atrás.

Dessa maneira, o primeiro grande “universo” de depoimentos analisados é o que está atrelado com a figura de Isaac Essoudry (sobre quem falaremos mais adiante). Tratam-se de depoimentos escritos em sua homenagem, em razão de seu falecimento, ocorrido no ano de 2017. São relatos que não tinham como objetivo a apresentação do contexto de surgimento do fenômeno *bnei anussim*. Contudo referências a esse assunto acabaram sendo muito recorrentes tendo em vista o fato da maioria dos escritores se recordarem de Isaac Essoudry justamente como uma figura propulsora da efetiva aproximação de tais pessoas com o judaísmo. Não é de somenos importância lembrar que Isaac Essoudry ficou conhecido, na descrição de muitos de seus alunos, como o “rabino dos *bnei anussim* (ou dos marranos)”.

Um segundo conjunto fundamental de depoimentos analisados com vistas à elaboração deste capítulo corresponde àqueles que podem ser encontrados no livro *Mémoires Marranes: itinéraires dans le sertão du Nordeste brésilien* (2011), de Nathan Wachtel. Conforme indica o próprio subtítulo da obra, trata-se da análise de itinerários encontrados no Nordeste brasileiro. As entrevistas ali apresentadas por

Wachtel foram coletadas nas numerosas viagens que ele e sua esposa Jacqueline realizaram pelo sertão do nordeste brasileiro entre 1998 e 2008. Sobre o teor das memórias ali recolhidas, o historiador francês acredita ter captado “as complexidades da memória marrana, muitas vezes reminiscências semiconscientes, um conhecimento há muito ignorado que, quando se trata da consciência, imediatamente assume a evidência do sempre conhecido”⁴⁹ (Wachtel, 2011, p. 15). É justamente em direção ao cenário de manutenção dessas complexidades da memória marrana que este capítulo se encaminhará.

Malgrado o desejável fosse a interação direta com os produtores dos depoimentos analisados, infelizmente isto não foi passível de efetivação. Dessa maneira, dois pontos devem ser destacados a este respeito. Em primeiro lugar, é preciso pontuar que a circunstância desse trabalho ser escrito durante o transcurso da Pandemia de Covid-19 impediu o acesso direto a possíveis entrevistados bem como a observação *in loco*. Isto se deve às imprescindíveis medidas de isolamento social decretadas pelos governos estaduais com a finalidade de reduzir a taxa de disseminação da referida doença. Além disto, é importante esclarecer que os indicadores a serem observados para a elaboração deste capítulo da pesquisa são passíveis de obtenção mediante a consulta a entrevistas concedidas a terceiros, mormente porque se tratam, em sua maioria, de dados caracterizados por constância e permanência (não se tratando de dados mais suscetíveis à variação).

Merece ser destacado também o fato de que as pesquisas realizadas por estudiosos do assunto serviram para a formulação de um retrato do contexto de ação destes atores o qual deve ser apresentado antes mesmo de passarmos para a observação propriamente dita da atuação destes agentes.

3. 1 Em busca de uma sociogênese do “fenômeno *bnei anussim*”

Nathan Wachtel costumeiramente denomina o fenômeno contemporâneo dos *bnei anussim* como “ressurgências marranas”. Ele aponta que essas ressurgências foram detectadas no século XX, em várias regiões do Brasil, a exemplo de São

⁴⁹ Tradução nossa. No original consta o seguinte: “les complexités de la mémoire marrane, souvent réminiscence semi-consciente, savoir longtemps ignoré qui, lorsqu’il affleure à la conscience, revêt aussitôt l’évidence du toujours su”.

Paulo, Rio de Janeiro, Recife, Natal e Fortaleza. Mas apesar dessa cobertura ampla da espacialidade brasileira, a região onde a incidência de tal fenômeno foi mais recorrente e incisiva foi exatamente o Nordeste (Wachtel, 2011, p. 47). Mais especificamente, as regiões em que essa realidade pode ser constatada como fenômeno coletivo com mais facilidade são “o polígono formado por Pernambuco, Paraíba, Rio Grande do Norte e Ceará”⁵⁰ (Wachtel, 2011, p. 47).

Segundo a compreensão do historiador e antropólogo francês, as manifestações dessa ressurgência marrana ocorridas no Sudeste, na maioria das vezes se tratam de iniciativas capitaneadas por indivíduos isolados (Wachtel, 2011, p. 48). Exemplo disto pode ser encontrado na atuação de Hélio Daniel Cordeiro, jornalista residente em São Paulo, o qual fundou naquela cidade, em 1990, a Sociedade Hebraica para o Estudo do Marranismo, também conhecida pelo seu acrônimo, SHEMA (Wachtel, 2011, p. 49).

Em contrapartida, ao tentar definir a situação encontrada no chamado “polígono do Nordeste”, Wachtel enxerga um cenário o qual:

Apresenta uma originalidade notável: pela primeira vez desde a conversão forçada, movimentos internos estabeleceram comunidades autênticas de 'judeus marranos', pelo menos em dois casos, em Natal (capital do Rio Grande do Norte) e em Campina Grande (segunda cidade da Paraíba); no Recife (Pernambuco), o fenômeno da volta ao judaísmo não é menos intenso, mas seus resultados parecem ser mais fragmentados⁵¹ (Wachtel, 2011, p. 54).

Não é por acaso, portanto, que as capitais do Rio Grande do Norte e de Pernambuco desempenham papel tão fundamental para o desenvolvimento desta pesquisa. Trata-se de dois dos principais focos de manifestação do fenômeno ora estudado, conforme reconhece o próprio historiador e antropólogo francês, o qual inegavelmente ocupa um papel de destaque no âmbito das pesquisas empreendidas a respeito do tema.

Ao estudar a história dos cristãos-novos e de seus descendentes (entre os quais estão os *bnei anussim*) no Nordeste brasileiro, Marcos Silva (2012) identificou

⁵⁰ Tradução nossa. No original: “le polygone formé par le Pernambuco, la Paraíba, le Rio Grande do Norte et le Ceará”.

⁵¹ Tradução nossa. No original: “défini précédemment présente une remarquable originalité: pour la première fois depuis la conversion forcée, des mouvements internes y ont institué d’authentiques communautés de ‘Juifs marranes’, au moins dans deux cas, à Natal (capitale du Rio Grande do Norte) et à Campina Grande (deuxième ville de la Paraíba); à Recife (Pernambuco), le phénomène de retour au judaïsme n’est pas moins intense, mais ses résultats paraissent plus fragmentés”.

dois paradigmas comportamentais característicos desse grupo: o da assimilação e o do retorno. No primeiro caso tem-se indivíduos ou grupos que acabaram passando por um processo de assimilação de tal monta que a identificação de seu passado cristão-novo se torna tarefa a ser realizada apenas por especialistas (como historiadores e genealogistas). Um exemplo concreto desse tipo de paradigma foi identificado pelo referido pesquisador na cidade sergipana de Cedro de São João. Ali, as pesquisas bibliográficas e de campo conduzidas por ele indicaram que “a evidência histórica da origem judaica da população (...) pode ser obtida recorrendo-se à ideia das ‘longuíssimas continuidades culturais’” (Silva, 2012, p. 101). Apesar disto, mesmo após a coleta minuciosa desse tipo de indício ter apontado na direção da comprovação da ancestralidade judaica da população daquela cidade, Silva salienta as dificuldades com as quais se deparou na operação de classificação teórica dos elementos culturais identificados, principalmente em decorrência do fato de que, em circunstâncias como estas, “trata-se, com certeza, de um estudo das reminiscências, de longuíssimas continuidades culturais, das quais os seus protagonistas não possuem mais consciência de suas origens” (Silva, 2012, p. 102). Este, no entanto, não é o paradigma que mais interessa a esta pesquisa. Aquele que desempenha papel fundamental para os propósitos deste estudo é justamente o paradigma do “Retorno”. Neste caso, os agentes não somente têm consciência de sua suposta origem étnico-cultural judaica como a tomam como um valor a ser defendido e como uma instância cujo reconhecimento social deve ser buscado. Em sua pesquisa sobre a herança cultural cristã-nova no Nordeste, o local que Silva apresentou como exemplificativo deste paradigma foi o Rio Grande do Norte. Segundo Silva (2012, p. 56), dois conjuntos de processos identificados por Nathan Wachtel são importantes para compreender os fundamentos destas duas realidades distintas: o “olvido” como um processo característico da assimilação e a “retenção” e a “reminiscência” como caracterizadores do paradigma do retorno. Silva recorre ainda à descrição de Wachtel deste fenômeno do retorno como marcado por “ressurgências e regressos” (Silva, 2012, p. 56) e pontua que o grande desafio enfrentado pelos atores sociais que se portam como agentes desse processo de retorno é demonstrar a continuidade entre a cultura por eles esposada e a cultura cristã-nova que a historiografia tradicional considera desaparecida desde o século XIX.

Não é por acaso, portanto, que exatamente na capital do Rio Grande do Norte (estudada por Silva), no final da década de 1970, as reminiscências marranas identificadas por Wachtel acabariam concentrando-se e eclodindo sobre a forma de uma movimentação coletiva (ainda que muito incipiente) em busca do reconhecimento da identidade *bnei anussim* mediante o processo de retorno. Essas movimentações eram capitaneadas pelo ex-pastor presbiteriano João Fernandes Dias Medeiros que à época já frequentava a comunidade judaica de Natal e resolveu transformar sua própria residência em uma escola para o ensino do judaísmo para os descendentes de cristãos-novos.

Sobre a distribuição geográfica de uma possível herança cultural cristã-nova, Silva (2012, p. 57) recorre a Paulo Valadares, para quem as marcas dessa cultura teriam sido deixadas mais fortemente nas “regiões do Sertão Nordestino, no Recôncavo Baiano e nas áreas de mineração das Gerais” (Valadares apud Silva, 2012, p. 57). É digno de nota o fato de que a distribuição geográfica proposta por Valadares coincide parcialmente com o “polígono nordestino” apresentado por Wachtel. Outro ponto a ser destacado na leitura de Valadares – à qual Silva recorre – a respeito da história dos cristãos-novos corresponde à sua tese de que a atitude anticatólica dos cristãos-novos teria resultado numa “aliança tácita’ entre os descendentes de cristãos-novos e acatólicos, como os protestantes, ao longo do século XIX” (Silva, 2012, p. 57).

Dessa maneira, tendo sido demonstrada a centralidade que a Região Nordeste ocupa no âmbito da discussão a respeito do “fenômeno *bnei anussim*” no Brasil, acreditamos que já é possível direcionar o olhar para as duas principais comunidades *bnei anussim* do Brasil: a potiguar e a pernambucana.

3.1.1 As comunidades de Recife e Natal

Embora Recife e Natal desempenhem especial protagonismo para a compreensão do fenômeno *bnei anussim* no nordeste brasileiro, as pesquisas realizadas a respeito do tema até o momento parecem indicar que dentre as duas capitais foi a potiguar que exerceu o pioneirismo cronológico em relação à reunião dos *bnei anussim* enquanto movimento organizado. Por essa razão trataremos inicialmente a seu respeito.

3.1.1.1 Os primórdios da Comunidade de Natal

Como já dito alhures, o primeiro trabalho a trazer para a ambiência da academia a discussão a respeito das questões identitárias dos *bnei anussim* foi a dissertação de mestrado em Antropologia de Sônia Ramagem, escrita em 1983 e apresentada na Universidade de Brasília (UnB). Tal trabalho se propunha a estudar a identidade judaica no Brasil tomando como caso concreto para análise “um projeto de criação de uma comunidade judaica formada por descendentes, reais ou supostos de Marranos numa das capitais do nordeste brasileiro [Natal, no Rio Grande do Norte]” (Ramagem, 1983, p. II).

Assim, é em tal pesquisa que podemos encontrar um primeiro mapeamento das condições em meio às quais surgiram os movimentos reivindicatórios dos *bnei anussim*.

Um primeiro dado relevante sobre a análise empreendida por Ramagem a respeito da comunidade por ela estudada, reside na avaliação inicial que ela fez a respeito do eventual sucesso das reivindicações de tal grupo. A seu ver, sua pesquisa versava “sobre um movimento étnico-religioso, ao que tudo indica malgrado, mas cujas repercussões no judaísmo brasileiro tornou-o um caso indiscutivelmente rico para o estudo da identidade judaica no Brasil” (Ramagem, 1983, p. 1). Desta maneira, a despeito de uma aparente imprecisão no alcance de sua avaliação sobre o suposto malogro do movimento, percebe-se que já naquele momento a referida pesquisadora enxergava nas movimentações conduzidas pelo *bnei anussim* natalenses “um movimento”, ou seja, um grupo organizado com um propósito específico e comum aos seus membros, assim como um movimento de caráter duplo: ao mesmo tempo étnico e religioso.

Outro diagnóstico apresentado pela autora – e que inclusive a fez demover-se de seu propósito inicial de realizar uma pesquisa etnográfica – foi no sentido de que o movimento “além de ser numericamente inexpressivo, ele estava se desvanecendo devido à mudança de vários de seus membros para outros locais à procura de melhores condições de emprego” (Ramagem, 1983, p. 3).

Diante desse quadro, alguns questionamentos poderiam ser lançados a respeito desse cenário inicial do movimento *bnei anussim* natalense – que havia se iniciado na década anterior: teria, portanto, o movimento sido afetado pelas

consequências das emigrações de nordestinos para o Sudeste do país? A religião teria sido sobrepujada pelas dificuldades socioeconômicas? Teriam tais “deserções” sido fruto apenas de conflitos internos do grupo? Apesar da indisfarçável relevância desses questionamentos acreditamos que tais indagações exigem tratamento historiográfico e não sociológico, razão pela qual este capítulo não se constitui no momento oportuno para tentar respondê-las.

Sobre os dados empíricos encontrados pela autora, merecem destaque os seguintes:

1) Em 1982, existiam, dentre os 21 judeus ligados ao Centro Israelita de Natal, 14 retornados (inclusive 4 crianças) (Ramagem, 1983, p. 62);

2) O projeto do líder do movimento se dirigia precipuamente a moradores de Natal oriundos do Seridó, vez que este defendia a crença de que tal região “foi povoada por judeus e marranos que fugiram de Pernambuco em 1654, após a derrota das tropas holandesas” (Ramagem, 1983, p. 63).

Ainda que o total de 14 pessoas identificadas como “retornados” se revele efetivamente incipiente, merece ser destacado, em contrapartida, que esse número corresponde a dois terços do conjunto de judeus ligados ao Centro Israelita de Natal, o que indica a sua relevância em termos proporcionais. Sobre os obstáculos enfrentados por este pequeno grupo inicial, Silva aponta que:

As dificuldades iniciais deste movimento podem ser divisadas pelo trecho do Boletim Informativo do CIRN [Centro Israelita do Rio Grande do Norte] de outubro de 1980: “Por outro lado, há a atitude de alguns, de dentro do judaísmo, que podemos descrever como um ‘legalismo religioso’. Querem estes poucos legalistas, que os retornados satisfaçam a exigências tais que dificilmente seriam satisfeitas por notórios judeus” (Silva, 2012, p. 80).

Em relação à comunidade *bnei anussim* da capital potiguar, Wachtel (2011, p. 54) define como centrais para as movimentações ali desenvolvidas as figuras (excepcionais, segundo ele) de José Nunes Cabral de Carvalho e João Fernandes Dias Medeiros. Sobre o contexto de surgimento da referida comunidade, o pano de fundo deve ser buscado na existência de uma pequena comunidade de imigrantes asquenazes que existia na capital, cuja demografia do início da década de 1980 foi prospectada por Ramagem (1983), conforme indicado acima. É nesse contexto que:

Na década de 1970, José Nunes Cabral participou da sua reorganização, e depois recebeu a ajuda de João Medeiros: ambos

abriram a comunidade aos descendentes de novos cristãos. A primeira assembleia do Centro Israelita do Rio Grande do Norte foi realizada em março de 1979; tinha então dezessete membros, a maioria ‘judeus marranos’⁵² (Wachtel, 2011, p. 55).

Note-se que entre 1979 e a época em que Ramagem realizou sua pesquisa de campo – 1981 ou 1982 – a Centro Israelita aumentou a quantidade de membros de 17 para 21 e que já no início de tal interstício a presença de “judeus marranos” já era majoritária. Deve ser destacado, também, que ambos os líderes acima mencionados acumulavam a função de “guias espirituais” da comunidade com o fato de também fazerem parte da direção do Centro Israelita, salientando-se, no entanto, que José Cabral faleceu em agosto de 1979 (Wachtel, 2011, p. 55).

A partir de então a liderança do movimento recaiu ainda mais sobre a figura de João Medeiros. Como já dito anteriormente, o líder da comunidade natalense exerceu durante parte de sua vida a função de pastor em uma igreja presbiteriana. Sobre este tipo de episódio, Wachtel aponta que “este tipo de ‘desvio’ através de uma fase evangélica não é incomum no meio marrano, antes daquele do ‘retorno’ ao judaísmo”⁵³ (Wachtel, 2011, p. 56). Uma das primeiras esferas de atuação de João Fernandes foi através da fundação, em sua própria residência, de uma escola para ensinar a religião judaica aos descendentes de cristãos-novos.

Apesar deste início aparentemente muito circunscrito, em meados da década de 1990, a comunidade judaica de Natal contava com cerca de 50 membros (dentre os quais constavam *bnei anussim* e judeus “de nascimento”) (Wachtel, 2011, p. 56). O reconhecimento pela atuação de João Fernandes viria a ser formalizado em 25 de novembro de 2006, ocasião em que o mesmo foi unanimemente aclamado Rabino da comunidade natalense (Wachtel, 2011, p. 57).

Embora as movimentações dos *bnei anussim* tenham ganhado maior intensidade a partir das décadas de 1970 e 1980, os estudos de pesquisadores como Silva (2012) e Braga (2012) apontam que para entendermos tais

⁵² Tradução nossa. No original: “dans les années 1970, José Nunes Cabral participa à la réorganisation, et reçut alors le concours de João Medeiros: tout deux ouvrirent la communauté aux descendants de nouveaux-chrétiens. La première assemblée du Centre israélite du Rio Grande do Norte se tint en mars 1979; celui-ci comptait alors dix-sept membres en grande partie ‘Juifs marranes’”.

⁵³ Tradução nossa. No original: “ce genre de ‘detour’ par une phase évangéliste n’est pas rare en milieu marrane, avant celle du ‘retour’ au judaïsme”.

movimentações no âmbito potiguar faz-se necessário um recuo maior no curso da história.

Silva revela que “o tenente da Polícia Militar do Rio Grande do Norte, Abdon Nunes de Carvalho, [...] já em 1913, revelou viver de acordo com o universo simbólico judaico, ao circuncidar seu filho, José Nunes Cabral de Carvalho, aos oito dias de nascido” (Silva, 2012, p. 77).

Braga (2021), por sua vez, relata o mesmo episódio afirmando que “ainda nos primeiros anos do século XX, o mossoroense Abdon Nunes de Carvalho, se considerava descendente dos antigos cristãos-novos, decidindo, em 1913, circuncisar seu filho, José Nunes Cabral de Carvalho” (Braga, 2021, p. 40). Anos depois, o garoto circuncidado em 1913 acabaria desempenhando importante papel no processo de mobilização dos descendentes de cristão-novos do Rio Grande do Norte. A constatação disto é encontrada no fato de que:

Após mobilizações iniciadas por famílias do Seridó que passaram a integrar um movimento maior na capital rionortegrandense, grupos de retornados reativam em 1979 o Centro Israelita Rionortegrandense (CIRN) na cidade de Natal, instituição originalmente fundada por judeus asquenazes radicados no Rio Grande do Norte. O professor José Nunes Cabral de Carvalho e do (atualmente) rabino João Fernandes Dias de Medeiros (também conhecido como “Rav Yohanan Yedidyah”) fazem parte do primeiro grupo que organiza encontros e palestras sobre o marranismo nordestino (Braga, 2021, p. 40).

Um recuo ainda maior – além do ano de 1979 – pode ser feito a partir da informação trazida por João Fernandes Dias Medeiros, em seu livro *Nos Passos do Retorno*, dando conta que por volta do ano de 1960 ele começou a reunir informações, juntamente com o “Prof. Filgueira, Olavo Medeiros Filho, Odmar Braga, que entrevistaram idosos e fizeram gravações de seus depoimentos” (Medeiros, 2005, p. 95). Esse tipo de procedimento, tipicamente adotado por praticantes da História Oral, mostra-se de fundamental importância quando se busca registrar, sob a forma escrita, memórias que caso não passassem por esse processo correriam sério risco de serem completamente perdidas. Trata-se de um recurso extremamente importante sobretudo quando se leva em consideração que naquele momento essas eram apenas as movimentações iniciais de um grupo numericamente reduzido e desconhecido pela maior parte da intelectualidade brasileira. É importante destacar, no entanto, que esse recuo ao ano de 1960 deve ser visto com cautela (ao menos em relação à atuação do grupo de pesquisadores em conjunto). Isto porque a única

referência à atuação inicial ter ocorrido já naquela década é a feita por Medeiros. É um dado que carece de outras fontes pois, por exemplo, a antropóloga Mirella Braga ao narrar este momento inicial de busca por informações assim o faz: “João Medeiros conta que, por volta de 1970, reúne um grupo de pesquisadores retornados ao judaísmo (Marcos Filgueira, Olavo Medeiros Filho e Odmar Pinheiro Braga) e inicia um trabalho de levantamento de genealogias familiares e de histórias de vida” (Braga, 2021, p. 41).

Além disso, Silva, ao tratar da dita assertiva apresentada por Medeiros, pondera que “no entanto, as participações de Marcos Filgueira e Odmar Braga nestas pesquisas devem ter ocorrido apenas de meados para o fim da década de 1970” (Silva, 2012, p. 78, nota 23).

3.1.1.2 Os primórdios da Comunidade de Recife

Ainda de acordo com Wachtel, fenômeno semelhante ao natalense ocorreria em Recife. Na capital pernambucana, entretanto, isto se daria com um certo atraso na medida em que ali tal fenômeno teria seus inícios em finais da década de 1980 (Wachtel, 2011, p. 57). Sobre essa cronologia é preciso destacar que Creso Brito – importante pesquisador da comunidade *bnei anussim* recifense e membro dela – assevera que “efetivamente, o atual fenômeno ou movimento *anussim* em Recife teve início em fins da década de 1970, aproximadamente, quando indivíduos, e posteriormente, grupos, alegando terem descoberto ou atestando possuir uma ascendência judaica, passaram a reivindicar tal identidade” (Brito, 2014, p. 23). Com base nisso, segundo Brito, estes indivíduos ou grupos “partindo de iniciativas coletivas ou individuais, buscaram ser inseridos ou reconhecidos pela ‘comunidade judaica oficial’, a comunidade asquenazita que iniciou sua imigração à cidade nas primeiras décadas do século XX” (Brito, 2014, p. 23).

Braga (2021) revela informações importantes a respeito das movimentações iniciais ocorridas em Pernambuco, voltados para transformar as mobilizações dos *bnei anussim* daquele Estado em um movimento efetivamente organizado. Neste sentido ela relata que:

Tendo participado dos levantamentos genealógicos e das primeiras mobilizações dos retornados estabelecidos no Rio Grande do Norte,

Odmar Braga, juntamente com Francisco Geraldo Apoleano Dias e outras pessoas que se reconhecem como judeus, funda em 1996 a Associação Religiosa Sefardi Bnei Anussim. A Associação visa prestar assistência às famílias e grupos marranos atuantes na região Nordeste por meio de orientações religiosas diversas e organização de encontros entre retornados de várias regiões do país. Em 1997, Odmar e associados organizam em uma casa alugada em Boa Viagem, Recife, o I Encontro Brasileiro Bnei Anussim, contando com a participação de pessoas influentes no cenário judaico nacional. A Associação transformou-se ao longo dos anos, mudando de liderança, nome e sedes. Atualmente, funciona como Associação Bereshit Olam na própria residência de Odmar, na cidade de Paulista, Pernambuco. A atuação da associação foi perdendo força devido aos conflitos internos existentes que fragmentavam os interesses e propostas do movimento” (Braga, 2021, p. 41).

Esse tipo de informação é extremamente importante para a compreensão da gênese do movimento *bnei anussim* no Nordeste pois ajuda a entender a dimensão regional do movimento já em seus primórdios. Evidencia ainda que conquanto as atuações de personagens como João Medeiros e Odmar Braga possam ter sido iniciadas de maneira independente em seus respectivos Estados, o fato é que de maneira muito rápida – em termos históricos – as conexões entre tais personagens foram estabelecidas, o que provavelmente contribuiu para o crescimento do movimento.

No contexto recifense os nomes mais citados como lideranças são Odmar Pinheiro Braga e Isaac Essoudry. O *locus* de atuação destes era a sinagoga asquenaze situada na Rua Martins Júnior, naquela cidade (Wachtel, 2011, p. 57). Sobre o primeiro deles falaremos em momento posterior. Antes disto, trataremos do âmbito de atuação de Isaac Essoudry, carinhosamente conhecido por seus alunos como “Seu Isaac”.

Embora muitos *bnei anussim* recifenses tenha iniciado seu contato institucional com o judaísmo mediante a participação nas reuniões da sinagoga situada na Rua Martins Júnior, o local mais importante para a aproximação destas pessoas com o judaísmo institucionalizado foi a Sinagoga Israelita Sefardita *Beit Shmuel* [Casa de Samuel], fundada por Isaac Essoudry em um imóvel de sua propriedade situado no bairro da Ilha do Leite, no ano de 2005⁵⁴. Segundo Brito (2014, p. 131), ali se reuniam pessoas das quais é possível afirmar que formavam

⁵⁴ Mais precisamente, tratava-se de um apartamento situado na Rua Marquês do Amorim, nº 295 (BRITO, 2014, p. 132).

um grupo em que “a consciência histórica e a construção da memória do grupo busca vincular-se diretamente às esnogas e à história dos antigos judeu-portugueses”. A respeito da atuação dos membros daquela esnoga, cuja liderança era exercida por Isaac Essoudry, deve ser destacado que:

Os membros da congregação viajaram para congressos judaicos, em São Paulo (CONFARAD, 2000) ou no Ceará (I Congresso Nacional de B'nei Anussim do Brasil, 2010), fizeram reparos e melhorias na esnoga, pintaram-na, instalaram um ar-condicionado, fizeram cotas para realização de festividades religiosas, organizaram-se para fazer a limpeza dos cômodos, da mobília e dos utensílios de uso doméstico” (Brito, 2014, p. 134).

Sobre a postura religiosa daqueles que frequentavam a *Beit Shmuel*, é digno de nota que “apesar de a congregação ser formada por um grupo muito heterogêneo no âmbito da observância religiosa, a maioria tende a assumir uma postura tradicionalista, nem que seja no discurso” (Brito, 2014, p. 135). Sobre sua própria participação em tal comunidade, o historiador pernambucano declara que “as avaliações e descrições dos hábitos do grupo [que frequenta a *Beit Shmuel*] (...) decorrem da experiência própria do autor desta pesquisa, uma vez que é um membro desta comunidade” (Brito, 2014, p. 135).

3.1.1.3 Especificidades das comunidades de Natal e de Recife

Ao realizar um exercício de comparação entre as duas comunidades ora em comento uma diferença entre o caso potiguar e o recifense que merece ser destacada é que neste último a maioria dos *bnei anussim* permaneceram “relativamente à margem das instituições comunitárias”⁵⁵ (Wachtel, 2011, p. 57). De fato, ao passo que em Natal o principal representante dos *bnei anussim* (João Fernandes) exerceu a liderança da comunidade de fato e de direito – a ponto de ser nomeado rabino – no caso de Recife a liderança religiosa esteve sob o comando de um “judeu de nascimento” (Isaac Essoudry) até o ano de sua morte.

Ainda no âmbito das eventuais diferenças existentes entre as duas comunidades, vale destacar a visão de Brito (2014), para quem a comunidade

⁵⁵ Tradução nossa. No original: “relativement en marge des institutions communautaires”.

recifense apresenta algumas especificidades que merecem especial registro. Em primeiro lugar, ele chama a atenção para o fato de que:

Os *anussim* de Recife não se consideram apenas descendentes dos cristãos-novos portugueses, mas também dos judeus ibéricos vindos de Amsterdã para Pernambuco durante o período holandês e que formaram uma diáspora específica no interior do judaísmo, a Diáspora Marrana, que junto com a outra diáspora, a Sefardita – daqueles judeus espanhóis que deixaram a Ibéria antes de se converterem ao Catolicismo –, foi de profunda importância na História Moderna dos judeus, destacadamente nas Américas (Brito, 2014, p. 69).

De fato, os testemunhos de *bnei anussim* oriundos de outros Estados do Nordeste também remetem a este passado “holandês”. Essa circunstância será analisada em capítulo posterior deste trabalho, no qual discutiremos a natureza e os fundamentos dos argumentos mobilizados pelos *bnei anussim* em suas “disputa identitárias”. Em momento posterior também daremos maior atenção a este argumento da existência de uma diáspora dentro de outra, inclusive porque este argumento justificaria a noção de que os Marranos/*Bnei Anussim* seriam um grupo judeu com uma especificidade histórica própria. Sobre a relação dos *bnei anussim* com esses eventos do passado colonial brasileiro, Brito entende que estes eventos precisam ser levados em conta e compreendidos devido ao fato de que, de acordo com sua leitura, a forma como os *bnei anussim* contemporâneos “criam vínculo com este passado mitificado através de sua memória” (Brito, 2014, p. 69) constitui-se em um dos referenciais identitários pelos quais estas pessoas constroem a sua identidade.

Outro aspecto muito relevante para o entendimento do contexto de surgimento e estruturação da comunidade recifense refere-se ao fato que Wachtel apontou com perspicácia – ainda que brevemente e sem “tomar partido” – acerca do episódio da disputa pelo “significado” da antiga sinagoga *Kahal Zur Israel* na época em que se comemorou o quingentésimo aniversário da conversão forçada dos judeus portugueses: os *bnei anussim* queriam “ressacralizá-la” mas a institucionalidade asquenaze preferiu transformá-la em um museu (Wachtel, 2011, p. 57). Ou seja, apesar dos marranos se considerarem os descendentes dos judeus que fundaram a sinagoga do Recife holandês, acabaram sendo aliados da possibilidade de indicar em que sentido se direcionaria a ressignificação daquele

prédio, sendo preteridos pela opção asquenaze – pelo *stablishment*, poderíamos dizer. Segundo a ótica do historiador francês, a passagem dessa data serviu como incentivo para que os *bnei anussim* tanto de Natal quanto de Recife incrementassem suas atividades culturais. Neste sentido, em 1996 a comunidade de Natal mobilizou-se para a realização do primeiro *Encontro do Norte e do Nordeste de Judeus Marranos*, durante o qual se fizeram presentes participantes originários do Ceará, Rio Grande do Norte, Paraíba e Pernambuco (Wachtel, 2011, p. 58). A comunidade de Recife, por sua vez, organizou no ano seguinte, 1997, o ano do aniversário das conversões forçadas, o *Primeiro Encontro brasileiro dos Bnei Anussim*, tendo sido recebidos cerca de sessenta participantes oriundos dos Estados do Nordeste. Esse evento ocorreu no mesmo ano, ainda que em data posterior, em que aquela comunidade fundou a Associação Religiosa Sefardita Bnei Anussim (Wachtel, 2011, p. 58).

É importante destacar que muito embora a discussão a respeito do significado da *Kahal Kadosh Zur Israel* para as comunidades judaicas de Recife tenha se iniciado no final da década de 1990, isto só teria seu desfecho em 18 de março de 2002, ocasião em que “uma grande celebração da qual participaram políticos, rabinos, governantes, a comunidade judaica e parte das elites intelectual e econômicas locais, reinaugurava com pompa e grande divulgação nacional ou internacional a primeira sinagoga das Américas” (Brito, 2014, p. 68).

Intimamente ligada com o episódio acima mencionado está a questão dos significados envoltos na imagem da sinagoga *Kahal Zur Israel*: para a comunidade representante da institucionalidade (“alguns *anussim* ou não-judeus convertidos e principalmente os descendentes dos asquenazitas migrados para cá há cerca de um pouco mais de um século” [Brito, 2014, p. 68]), ali está “a consolidação do processo de enraizamento dos judeus na cultura, sociedade e imaginário locais, como o quer Tânia Kaufman, fundadora e diretora do AHJPE desde sua fundação” (Brito, 2014, p. 68). Por outro lado, “para alguns *anussim*, especialmente os que não aceitam o processo de conversão, ela representa hoje justamente o contrário: a exclusão dos descendentes ou verdadeiros herdeiros do judaísmo daqueles tempos, que como eles eram sefardim” (Brito, 2014, p. 68-69). Deve ser destacado que o depoimento de Creso Brito é assaz importante porque emitido de um lugar de fala duplo: nele temos a fala do pesquisador/cientista mas também a voz – ainda que contida pelos limites

científicos – do *bnei anussim* que vivenciou o contato comunitário com o referido grupo. Vale a pena destacar que o mencionado pesquisador utiliza um critério de identificação dos *bnei anussim* idêntico ao esposado por esta pesquisa qual seja o da autoatribuição. Assim como Brito (2014, p. 23) bem definiu, também entendemos que “serão considerados *anussim* todos aqueles que se definem como tais, independente da possibilidade de comprovação histórica ou genealógica de tal afirmação”.

Outra especificidade da comunidade recifense refere-se ao fato da linha de atuação ideológica e simbólica que tal grupo adotou – guiado sobretudo (segundo Wachtel) pela liderança de Odmar Pinheiro Braga: “fervoroso defensor do retorno ao Judaísmo ortodoxo, segundo um procedimento não de conversão (*giyyour*), mas de arrependimento (*teshuwá*)”(Wachtel, 2011, p. 58)⁵⁶, neste último ponto se assemelhando muito à postura de João Medeiros, em Natal (Wachtel, 2011, p. 58). Sobre esse contexto, o próprio Wachtel avalia que:

A escolha da ortodoxia sem conversão está se revelando (exceto em casos excepcionais até agora) muito difícil, no contexto atual, trabalhar coletivamente: Odmar Pinheiro Braga e a maioria dos que participaram de seu grupo persistem certamente na escolha deles, mas vão voltando aos poucos, à maneira clássica dos marranos, a uma prática mais doméstica⁵⁷ (Wachtel, 2011, p. 58).

Ainda a respeito do papel de liderança desempenhado por Odmar Braga, Brito acrescenta que Odmar é de fato “um dos expoentes da comunidade, com bastante respaldo entre alguns *anussim* devido à sua eloquência e posturas incisivas, boas relações com os membros do grupo e mesmo os de fora, assim como por ter sido um dos pioneiros entre os *anussim* na luta pela legitimação do grupo” (Brito, 2014, p. 149). Além disso, outro ponto em que sua liderança ocupa um ponto nevrálgico para o entendimento das especificidades da comunidade recifense refere-se ao fato dele ser “conhecido também por outra característica, o grande motivo de desacordo entre os *anussim*: a sua oposição ferrenha ao processo de conversão”

⁵⁶ Tradução nossa. No original: “partisan fervent du retour à un judaïsme orthodoxe, selon une procédure non pas de conversion (*giyyour*), mais de repentance (*teshuwá*)”.

⁵⁷ Tradução nossa, a partir do seguinte texto: “le choix de l’orthodoxie sans conversion s’avère (sauf cas jusq’à présent exceptionnels) bien difficile, dans le contexte actuel, à mettre en oeuvre collectivement: Odmar Pinheiro Braga et la plupart de ceux qui participaient à son groupe persistente certes dans leur choix, mais ils en reviennent peu à peu, à la manière classiquement marrane, à une pratique plus domestique”.

(Brito, 2014, p. 149). Por fim, ainda sobre o papel desempenhado por Odmar Braga, Brito destaca também como sua atuação como poeta retrata os conflitos identitários vivenciados pelos *bnei anussim* nordestinos. Nesse sentido:

É justamente o ideal de um judaísmo pessoal, ancestral, legitimado pelo tempo e incrustado na subjetividade do *anussim* que permeia todos os seus poemas, os quais retratam o imaginário marrano, entretanto com uma particularidade: essa identidade dialoga também com elementos-chaves do imaginário cultural nordestino, tais como o aboio, a cachaça, o chapéu de couro e a paisagem sertaneja. Isto surpreende, à primeira vista, pois parece apontar para uma identidade judaica profundamente enraizada na cultura nordestina, opondo-se à percepção popular do judeu como uma figura exógena, estrangeira. Contudo, é isto mesmo que Odmar advoga: o *anussim* não é um não-judeu, e sim um judeu tipicamente moldado pelas condições que o ambiente e a história brasileira, em especial a nordestina, forneceram para que o indivíduo formasse sua identidade

Por fim, antes de passarmos à segunda parte do capítulo, entendemos ser importante concluir esta breve apresentação do contexto de surgimento das comunidades de Natal e Recife apontando alguns dados numéricos a respeito das comunidades *bnei anussim* do Nordeste. Para tanto, destacamos que utilizando como fonte uma reportagem publicada no jornal Diário de Pernambuco, de 19 de junho de 2014, Brito estipula que as cinco comunidades *bnei anussim* mais antigas do Nordeste (Recife, Brejo da Madre de Deus, Campina Grande, João Pessoa e Natal) computariam um total de “mais de duzentas pessoas, um número pequeno, porém substancial quando falamos do judaísmo” (Brito, 2014, p. 154). Pondera também que estas não são as únicas comunidades existentes uma vez que outras “se estruturam, gradativamente, em Fortaleza, Ilhéus, Salvador, Aracaju e Teresina, entre outros rincões do Nordeste (e mesmo fora deste)” (Brito, 2014, p. 154).

Nas próximas linhas do trabalho nosso foco se transferirá do contexto para os atores do movimento *bnei anussim*. Da estrutura para a agência.

3.2 Um perfil dos *bnei anussim*

Conforme já deixado claro em diversas passagens deste capítulo, além de um retrato mais amplo do contexto de surgimento dos movimentos reivindicatórios dos *bnei anussim* – voltado para circunstâncias mais ligadas às estruturas –, o presente

capítulo objetiva também apresentar algumas das principais características dos atores que mobilizaram sua capacidade de agenciamento em direção à busca pelo reconhecimento de sua causa. Neste sentido, objetivamos identificar algumas das características dessas pessoas, buscando, sobretudo, evidenciar eventuais similaridades acaso existentes.

A respeito das características de uma das comunidades *bnei anussim* aqui estudadas (a recifense), Brito estabelece que à época de sua pesquisa, em 2014, havia:

Uma grande heterogeneidade na condição sociocultural dos *anussim*. Alguns possuem familiares e natalidade na capital, outros, em sua maioria, no interior – desde a Zona da Mata ao Sertão. Variáveis são suas ocupações: desde profissionais liberais, passando por pequenos comerciantes, até trabalhadores domésticos, embora possam ser classificados genericamente como pertencentes à classe média. Os graus de escolaridade também são diversos: desde pós-graduados a indivíduos com apenas o nível fundamental de ensino (Brito, 2014, p. 144).

Assim, como o pesquisador recifense fez em relação aos *bnei anussim* de Pernambuco, também esta pesquisa visa traçar um retrato sociocultural dos *bnei anussim* nordestinos. Dessa maneira, tomados os indivíduos cujos depoimentos subsidiam este capítulo como amostra do universo *bnei anussim*, buscamos identificar dados que os situem enquanto personagens atuantes no mundo do trabalho, da educação e da cultura. É importante ter em mente que caso a comparação dos dados obtidos nesta pesquisa coincidam com os alcançados por Brito não se pode deixar de levar em conta o fato de que a amostra utilizada por Brito pode estar englobada na amostragem disposta nesta pesquisa uma vez que parte dos depoimentos colhidos neste trabalho são oriundos de integrantes da comunidade recifense (valendo dizer que esta ressalva não impossibilita a generalização, desde que prudente, de tais similaridades como indicador de que tais traços podem ser realmente característicos da maior parte dos *bnei anussim*).

Feita esta ressalva, passaremos à análise dos dados passíveis de apreensão através da leitura acurada dos depoimentos e relatos prestados por alguns dos *bnei anussim* nordestinos, não sendo irrelevante lembrar que as fontes através das quais obtivemos tais dados se encontram devidamente descritas na seção inicial desta capítulo.

3.2.1 O itinerário religioso dos *bnei anussim*

Uma das mais fortes características do cenário religioso contemporâneo é a sua fluidez. O teórico mais famoso das ideias que fundamentam essa visão é, sem dúvida, Zygmunt Bauman, cuja visão de uma suposta “modernidade líquida” ultrapassou os bancos da academia e tornou suas ideias tão conhecidas a ponto de serem utilizadas até em discussões típicas do senso comum. Em relação aos indivíduos, essa fluidez da religião (e da sociedade contemporânea como um todo, se Bauman estiver certo) se manifesta sobretudo através de uma profunda mobilidade dos atores, caracterizando um verdadeiro cenário de “trânsito religioso”. Neste cenário, o pertencimento religioso deixa de ser algo “para toda a vida” e passa a ser alvo da simples escolha de acordo com a conveniência de momento do indivíduo. Por essa razão, um dos conjuntos de dados mais importantes dentre os levantados neste capítulo reporta-se ao “passado religioso” dos *bnei anussim* pesquisados. Esse conjunto de dados pode revelar, por exemplo, se tais indivíduos normalmente têm um “passado comum” (ou não) e se eles fazem parte do “trânsito religioso” supramencionado. A este respeito, é importante indicar, desde já, que ao menos 9 (nove) dos 37 (trinta e sete) depoentes analisados nesse item passaram por **duas** religiões diferentes antes de se aproximarem do judaísmo. De posse dessa informação, abaixo segue a tabela representativa dos dados obtidos acerca deste aspecto:

Tabela 1 – Envolvimento anterior com outras religiões/religiosidades

Religião/religiosidade anterior	Total de ocorrências	%
Catolicismo	12	32,4
Protestantismo	9	24,3
Catolicismo e Protestantismo	6	16,2
Adventismo	2	5,4
Nenhuma	2	5,4
Cristianismo e Messianismo	2	5,4
Catolicismo e Messianismo	1	2,7
Cristianismo	1	2,7
Messianismo	1	2,7
Religiosidade indefinida	1	2,7

Fonte: Tabulação realizada pelo autor a partir de (A) dados próprios obtidos por meio de entrevistas e análise de vídeos disponíveis no Youtube, e (B) dados extraídos de: Morais (2019); Wachtel (2011); Menda (2013); Braga (2016).

Os dados apresentados nesta tabela revelam-se de fundamental importância na medida em que guardam conexão direta com algumas das principais hipóteses que serviram de base para a elaboração deste capítulo.

Para citar (e testar) apenas uma destas hipóteses, a título exemplificativo, podemos citar a que se refere a uma possível prevalência de contatos anteriores com o protestantismo por parte dos *bnei anussim*. Entre os autores que subsidiam esta hipótese estão Paulo Valadares (2004) e Nathan Wachtel (2011). Acerca desta hipótese, podemos concluir que ela foi significativamente corroborada em nossa amostra.

Muito embora o catolicismo tenha sido a religião com maior número de declarantes que informaram ser esta a única religião que praticaram, além do judaísmo, totalizando 12 pessoas (32% da amostra), isto não significa que esta foi a religião com maior número de ocorrências. Quando somamos a este número a quantidade de pessoas que praticaram o catolicismo e outras religiões chegamos ao total de 19, o que significa dizer que **43%** das pessoas observadas em algum momento de suas vidas foram adeptos do **catolicismo**.

Já em relação ao **protestantismo**, nota-se que embora o número de pessoas que praticaram tal religião exclusivamente some apenas 9 (24,3% da amostra, portanto), ao procedermos à adição daqueles que a praticaram em conjunto com outras religiões chegamos ao total de 21 pessoas, o que corresponde a **45%** da amostra. É importante deixar claro que para chegarmos a este quantitativo consideramos como integrantes do protestantismo as pessoas que declararam adesão ao adventismo e ao messianismo, pois apesar de sabermos que a aceitação destes movimentos no campo protestante não seja uma unanimidade o fato é que na prática trata-se de movimentos religiosos muito mais próximos do protestantismo que do catolicismo romano. Além disso, especialmente em relação ao messianismo, é preciso ressaltar que independentemente de qual seja a autorrepresentação deste movimento, o mesmo é visto pela maior parte das lideranças *bnei anussim* como um movimento evangélico, a ponto de seus adeptos serem sarcasticamente identificados como “messingélicos”.

Por fim, os dados aqui apresentados guardam conexão com os argumentos espostos pelos *bnei anussim* na medida em que estes se apresentam como os herdeiros de um judaísmo sufocado (mas sobrevivente) pela coerção de um catolicismo compulsório. Neste sentido, a identificação de uma adesão superficial ao catolicismo poderia representar um passo importante para o reforço de tal argumento. Sobre esta hipótese o que podemos concluir já neste capítulo é que de fato o catolicismo divide com o protestantismo a liderança entre os segmentos religiosos aos quais os *bnei anussim* aqui pesquisados mais aderiram em seu passado. Isto porque foram identificados 12 (doze) casos de indivíduos cuja religião anterior tinha sido o catolicismo e outros 7 (sete) que haviam passado por este segmento religioso e também pelo protestantismo. Quanto ao grau ou sinceridade de adesão a tal religiosidade, tal variável não se enquadra no escopo desta pesquisa.

Um último dado a ser destacado a respeito deste itinerário religioso dos *bnei anussim* refere-se à sua inserção no contexto de fluidez religiosa mencionado no início desta seção. Verificou-se que 09 (nove) dos 37 (trinta e sete) pesquisados neste item passaram por mais de uma religiosidade em suas respectivas histórias de vida. Apesar disto, notou-se também que esse trânsito religioso, nos casos analisados, deu-se apenas no âmbito de uma mesma religião, a saber o cristianismo, sendo que os percursos identificados ocorreram na verdade entre vertentes desse segmento religioso e nunca em direção a outras religiões (excetuando-se, é claro, a movimentação em direção ao judaísmo).

3.2.2 A origem geográfica dos *bnei anussim*

Outro dado considerado importante na elaboração deste capítulo refere-se à origem geográfica dos indivíduos pesquisados. Isso ganha importância sobretudo na tentativa de constatar se há, por exemplo, algum grau de maior vinculação do movimento ao contexto urbano/litorâneo ou ao cenário interiorano/sertanejo ou se os movimentos migratórios têm relevância para o fenômeno estudado. Neste sentido, observou-se, na medida do possível, dois extratos desta pertença geográfica: o Estado e a cidade de nascimento de cada um dos indivíduos. Não é custoso lembrar que autores como Silva (2012) e Wachtel (2011) salientam a importância de

elementos oriundos da região sertaneja (e particularmente do Seridó) para a constituição dos quadros mobilizadores do movimento *bnei anussim*. Assim, com base nas ideias destes autores, um dos objetivos do levantamento de dados relativos a este indicador foi analisar a viabilidade da hipótese de o movimento ser profundamente marcado pela presença de emigrantes sertanejos residentes nas capitais nordestinas.

Sobre os Estados de nascimento, verificou-se que 25 (vinte e cinco) dos pesquisados nasceram no Estado de Pernambuco, 7 (sete) na Paraíba, 5 (cinco) no Rio Grande do Norte, 4 (quatro) na Bahia e 4 (quatro) no Ceará. Os demais Estados da Região Nordeste tiveram 1 (uma) ocorrência cada, à exceção de Alagoas e Maranhão, que não pontuaram neste índice. Notou-se ainda a presença de pessoas nascidas em Estados de outras regiões do país: São Paulo, Rio de Janeiro, Paraná, Pará e Distrito Federal. A quantidade de pesquisados nascidos em outras regiões totalizou 7 (sete), ao passo que os nascidos no Nordeste perfizeram o total de 47 (quarenta e sete), o que revela uma proporção de quase 7 (sete) nordestinos para cada (1) não nordestino.

Tabela 2 – Local de Nascimento por Estado

Estado	PE	PB	RN	CE	BA	SP	DF	SE	PR	PA	PI	RJ
Ocorrências	25	7	5	4	4	2	2	1	1	1	1	1
%	46,2	12,9	9,2	7,4	7,4	3,7	3,7	1,8	1,8	1,8	1,8	1,8

Fonte: Tabulação realizada pelo autor a partir de (A) dados próprios obtidos por meio de entrevistas e análise de vídeos disponíveis no Youtube, e (B) dados extraídos de: Moraes (2019); Wachtel (2011); Menda (2013); Braga (2016).

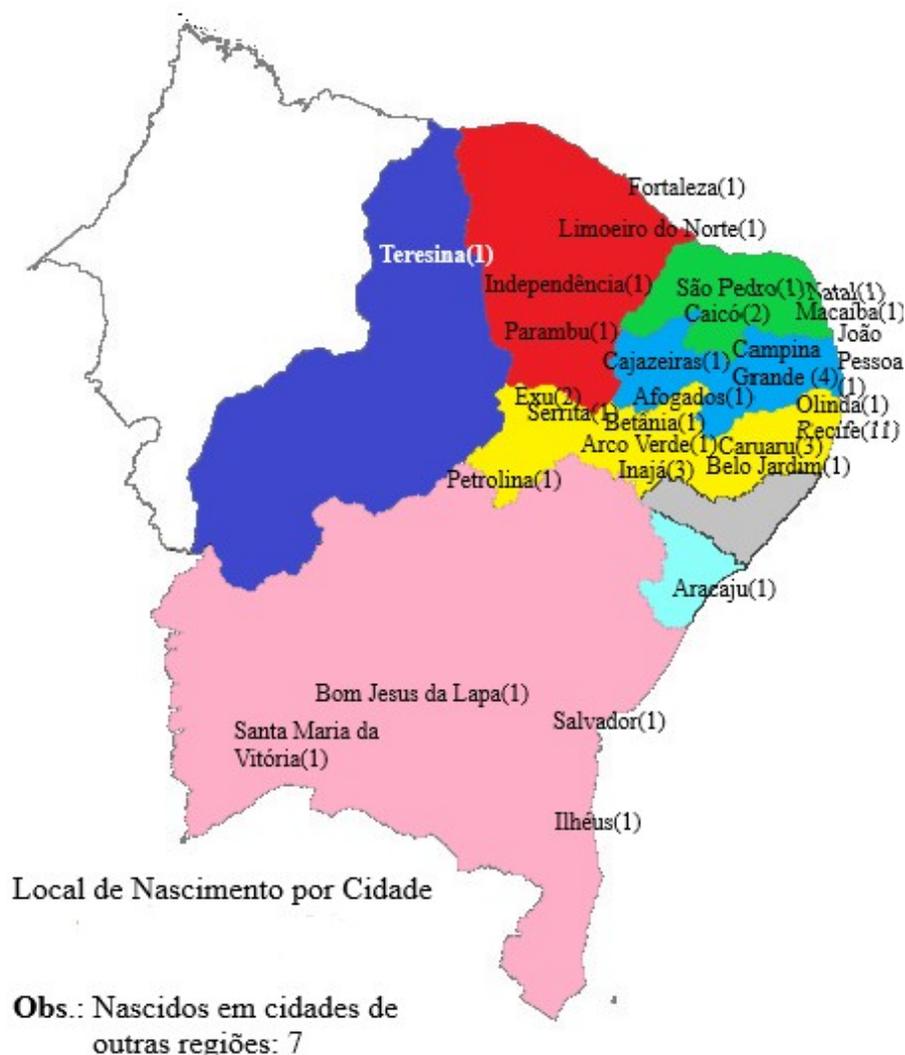
Mapa 1 – Local de Nascimento por Estado



Fonte: Elaborado pelo autor.

No tocante à distribuição espacial por cidades, aquela onde nasceu o maior número de pesquisados foi Recife (PE), com 11 (onze) pessoas. Em seguida apareceu Campina Grande (PB), com 4 (quatro) pessoas, seguida muito de perto por de Inajá (PE) e Caruaru (PE) com 3 (três) pessoas, cada uma delas. Além disso, com 2 (duas) pessoas constaram as cidades de Exu (PE), Caicó (RN) e Brasília (DF).

Mapa 2 – Local de Nascimento por cidade (do Nordeste)



Fonte: Elaborado pelo autor.

A predominância de elementos oriundos de Pernambuco se explica, em parte, devido ao próprio fato de que 19 (dezenove) dos depoimentos colhidos foram escritos por frequentadores ou simpatizantes da Sinagoga *Beit Shmuel*, de Recife. Apesar disto, não pode deixar de ser notado que há sim um predomínio de pessoas oriundas daquele Estado, inclusive devido à circunstância de que 7 (sete) dos 19 (dezenove) indivíduos acima referidos não informaram seu local de nascimento ou revelaram ter nascido fora de Pernambuco. Outro aspecto notável é a presença de apenas uma pessoa nascida em Natal, mesmo ante o fato de a comunidade judaica situada naquela cidade ser a segunda que mais forneceu “entrevistados” para este capítulo, o que pode apontar para um predomínio de membros cujas histórias de

vida remontam ao interior daquele Estado, confirmando a hipótese da importância do Seridó para o entendimento do fenômeno *bnei anussim* naquele Estado.

A análise dos dados referentes à origem geográfica dos *bnei anussim* permitiu, portanto, confirmar a predominância de pessoas nascidas em Estados do Nordeste bem como indicou a massiva presença de pessoas nascidas em cidades interioranas e sertanejas.

Embora a obtenção deste resultado revele-se pouco surpreendente ante as próprias características da amostra analisada não se deve, todavia, interpretar como dispensável a submissão de tais dados ao crivo da comprovação empírica.

Merece destaque ainda o fato de que mesmo entre os nascidos nas capitais há casos em que os depoimentos fazem referência a antecedentes familiares sertanejos. No entanto, neste momento do texto optamos por uma análise mais voltada para o âmbito quantitativo, razão pela qual deixaremos, por ora, de entrar nas minúcias de cada um dos depoimentos analisados.

3.2.3 Quem são os *bnei anussim*: um perfil profissional

No tocante às profissões desempenhadas pelos personagens investigados neste trabalho, as ocupações mais comuns foram as de: professor, com 11 (onze) ocorrências; empresário, com 04 (quatro) ocorrências; servidor público, advogado e policial, com 03 (três) ocorrências, cada; artista plástico, poeta, estudante, comerciante, médico e dentista, cada uma destas com 02 (duas) ocorrências. Na tabela abaixo, buscamos uma tentativa de sistematização das profissões em grupos relacionados às grandes áreas de atuação.

Tabela 3 – Profissões

Área de atuação	Profissões/número de ocorrências	Total da área	%
Administração	Gestor (1), Empresário (4)	5	8,2
Arte/Cultura	Art. Plástico (2), Jornalista (1), Artesão (1), Rosh (1), Pastor (1), Padre (1), Escritor (1), Cantor (1), Músico (1), Poeta (2), Produtor Cultural (1)	13	21,3
Comércio	Comerciante (2), Comercário (1)	3	4,9
Educação	Professor (11), Estudante (2), Historiador (1)	14	23,0
Profissionais	Consultor (1), Engenheiro (1), Advogado (3),	6	9,8

Liberais	Corretor (1)		
Saúde	Odontólogo (2), Psicólogo (1), Téc. Enfermagem (1), Médico (2), Enfermeiro (1)	7	11,5
Serviço Público	Servidor Público (3), Notário (1), Policial (3), Militar (1)	8	13,1
Serviços e outros	Taxista (1), Mecânico (1), Auxiliar Administrativo (1), Vigilante (1), Dona de Casa(1)	5	8,2

Fonte: Tabulação realizada pelo autor a partir de (A) dados próprios obtidos por meio de entrevistas e análise de vídeos disponíveis no Youtube, e (B) dados extraídos de: Morais (2019); Wachtel (2011); Menda (2013); Braga (2016).

Nota-se que quando agrupadas por áreas, as profissões ocupadas pelos pesquisados concentram-se sobretudo nos ramos da Arte/Cultura, da Educação, da Saúde e do Serviço Público, vez que estas áreas possuem quantidades superiores ao das demais áreas: precisamente 42 contra 19. É importante ressaltar que algumas das pessoas cujos depoimentos foram analisados desempenham mais de uma função profissional.

Embora as áreas da Educação e da Arte/Cultura guardem grande afinidade entre si, para a elaboração da tabela elas foram seccionadas. Apesar disto, o somatório total das ocorrências de ambas perfaz um total de 27 (vinte e sete). Dessa maneira, levando-se em conta a proporção de 27 ante o universo total de 61 (sessenta e um) é plausível inferir uma leve tendência de concentração nessas esferas de atuação profissional. A despeito disso, essa leve tendência não é suficiente para configurar um cenário de predomínio. Assim, a grande conclusão a que se chegou após a análise desses dados é que não é possível estabelecer – a partir dos dados coletados – um perfil profissional típico dos *bnei anussim*.

Essa conclusão pode impactar de alguma forma sobre os argumentos apresentados pelos *bnei anussim* na medida em que estes se identificam como descendentes de judeus e cristãos-novos cujas atuações profissionais foram profundamente marcadas pelo predomínio das atividades comerciais (no litoral) e pela criação de gado (no sertão)⁵⁸. Esse impacto seria justamente na não

⁵⁸ A prevalência das atividades comerciais entre os judeus do Nordeste brasileiro pode ser identificada, por exemplo, no período de domínio holandês, época em que muitos dos judeus orgulhavam-se de desempenhar a função de “mercador”. Com a derrocada do domínio holandês, parcela considerável dos cristãos-novos que haviam aderido publicamente ao judaísmo viram-se obrigados a migrar para os recônditos do sertão, onde passaram a sobreviver principalmente como criadores de gado (mesmo que em algumas ocasiões essa atividade fosse desempenhada concomitantemente com o comércio).

corroboração do argumento da continuidade cultural entre a geração atual e seus ascendentes (porém este capítulo ainda não se constitui no momento oportuno para eventuais análises sobre pertinências argumentativas).

3.2.4 Quem são os *bnei anussim*: a predominância masculina

Uma das variáveis mais básicas investigadas neste capítulo corresponde ao gênero. Em relação a esta característica, o que se evidenciou muito facilmente foi o predomínio de indivíduos do sexo masculino. Do universo de 70 (setenta) pessoas cujos depoimentos foram perscrutados por esta pesquisa, 59 (cinquenta e nove) são do sexo masculino, perfazendo um percentual próximo de 85% (oitenta e cinco por cento). As 11 (onze) mulheres, por sua vez, totalizaram um percentual de pouco menos de 15% (quinze por cento) do universo pesquisado. Levando-se em conta que não foram aplicados critérios estatísticos para a escolha da amostragem utilizada não se pode afirmar que tal predomínio numérico ocorra no “mundo real” dos *bnei anussim* mas é possível dizer ao menos que na pior das hipóteses há uma predominância masculina na ocupação dos lugares públicos de fala no segmento estudado.

É válido esclarecer que esta variável, ao contrário da maioria das outras, não foi estabelecida com base em hipóteses levantadas por outros pesquisadores e sim em razão da percepção que obtivemos já nos primeiros contatos realizados nos momentos iniciais de aproximação com o tema: já na ocasião do levantamento inicial de fontes a serem analisadas era perceptível uma forte predominância de homens entre aqueles que ocupavam os lugares de fala representativos dos *bnei anussim*. Dessa forma, em relação a este indicador, a hipótese foi confirmada no âmbito da amostra analisada.

3.2.5 Quem são os *bnei anussim*: o nível de escolaridade

No que pertine à formação educacional dos *bnei anussim*, foi possível verificar entre os depoentes uma variedade de inserções no mundo educacional que

abarca desde o ensino fundamental até a obtenção de títulos de doutorado. A tabela abaixo traça o panorama daqueles que revelaram sua escolaridade.

Tabela 4 – Escolaridade

Nível de escolaridade	Áreas/nº de ocorrências	Total do nível	%
Doutorado	Direito (1), Química (1), Teologia (1)	3	6,8
Mestrado	História (1), Biologia (1), Ciência da Informação(1)	3	6,8
Pós-Graduação	Direito (1), História (1), Não especificada (2)	4	9,1
Graduação	Medicina (3), Direito (6), Odontologia (2), História (2), Jornalismo (1), Educação Física (1), Economia (1), Biologia (1), Arquitetura(1), Ciência das Religiões(1), Relações Internacionais(1), Teologia (1), Física (1) Filosofia (1), Engenharia (1), Enfermagem(1), Letras(1) Não especificada (3)	29	65,9
Ensino Médio	4	4	9,1
Ensino Fundamental	1	1	2,3

Fonte: Tabulação realizada pelo autor a partir de (A) dados próprios obtidos por meio de entrevistas e análise de vídeos disponíveis no Youtube, e (B) dados extraídos de: Morais (2019); Wachtel (2011); Menda (2013); Braga (2016).

Vale destacar que este é um dado que foi fornecido por apenas 44 dos 70 depoentes. É justamente com base nesta ressalva que entendemos que a circunstância de a maioria dos depoentes (analisados neste item) possuir no mínimo uma graduação não é suficiente para afirmar que trata-se de um grupo com alto índice de escolaridade, haja vista a possibilidade de que justamente os indivíduos que mais se destacam neste quesito tenham sido aqueles que fizeram questão de revelar esse dado (quer seja de maneira estratégica, quer seja de forma inconsciente), podendo igualmente ser possível que os menos escolarizados tenham adotado a atitude oposta. Assim, é preciso analisar tais dados com cautela tendo em vista que ele pode ocultar em si uma espécie de estratégia (mesmo que inconsciente) de “enobrecimento” ou empoderamento do grupo em detrimento da possibilidade de visualização de uma realidade bem mais heterogênea.

Conquanto seja necessária a devida atenção às ponderações anteriores não se pode, no entanto, elidir o fato de que dentre aqueles que revelaram seu nível de escolaridade 39 (trinta e nove) possuem ao menos graduação, ao passo que apenas

5 (cinco) não atingiram o nível superior de ensino. Aqui, assim como em outros indicadores estudados neste capítulo, somente trabalho de campo específico para tal propósito é que realmente poderá evidenciar a fidelidade destes resultados preliminares ou a comprovação de que estes são resultados de uma atuação estratégica.

Antes de encerrar a apresentação desse indicador merece ser destacado que a distribuição pelo critério das grandes áreas do conhecimento revelou que as ciências humanas e as ciências sociais aplicadas contaram com 10 (dez) registros, cada uma delas, as ciências exatas contabilizaram 4 (quatro) ocorrências e as ciências biológicas obtiveram um total de 9 (nove) registros. Dessa maneira, a quase equanimidade da distribuição de ocorrências entre ao menos três das quatro grandes áreas do saber acadêmico denota uma clara impossibilidade de estabelecimento de um padrão de recorrência nas escolhas educacionais do grupo.

Não se deve deixar de registrar também que os dados revelam um significativo alinhamento do grupo com o padrão típico de preferência profissional vigente entre os brasileiros. Estamos falando da tendência bastante visível (ao menos no senso comum) entre os brasileiros ao enxergarem os cursos de medicina e direito como aqueles mais desejados. De fato, os cursos que tiveram maior recorrência entre os pesquisados foram os de Direito e Medicina, com 8 (oito) e 3 (três) ocorrências, respectivamente (devendo ser destacado que no segundo lugar ocupado pelo curso de medicina houve um empate com o curso de história, também com 3 ocorrências).

3.2.6 Quem são os *bnei anussim*: distribuição etária

Em relação à faixa etária dos pesquisados é preciso destacar que apenas 38 deles revelaram sua idade. Apesar disto não é possível afirmar que os demais não quiseram fornecer tal dado. Na verdade parece muito mais provável que tal circunstância seja uma decorrência da maneira espontânea com que os depoimentos foram colhidos ou escritos. Dentre aqueles que revelaram seu posicionamento geracional foi possível notar que as mulheres ocupam faixas etárias entre 49 (quarenta e nove) e 74 (setenta e quatro) anos, sendo que a maioria delas está na faixa dos 60 (sessenta) anos.

Tabela 5 – Idades das mulheres

Idade	49	50	62	65	68	74
Nº de ocorrências	1	1	1	1	1	1

Fonte: Tabulação realizada pelo autor a partir de (A) dados próprios obtidos por meio de entrevistas e análise de vídeos disponíveis no Youtube, e (B) dados extraídos de: Morais (2019); Wachtel (2011); Menda (2013); Braga (2016).

No que pertine aos indivíduos do sexo masculino, a idade foi considerada como algo relevante a ser declarado por parte de 32 deles. Entre estes, as faixas etárias com maior predominância foram as dos 30, 40 e 60 anos. As idades variaram entre 21 e 91 anos, valendo ser destacado que tais idades (ao menos neste momento da pesquisa) encontram-se “atualizadas”, ou seja, correspondem às idades que tais pessoas têm hoje (segundo semestre de 2023) e não às que tinham no momento em que prestaram seus depoimentos.

Tabela 6 – Idades dos homens

Idade	21	25	32	34	37	38	39	40	42	43	45	47	50
Nº de ocorrências	1	1	1	2	1	3	1	1	2	2	1	1	1
Idade	51	53	54	60	61	65	66	69	76	85	87	89	91
Nº de ocorrências	1	1	1	2	1	1	1	1	1	1	1	2	1

Fonte: Tabulação realizada pelo autor a partir de (A) dados próprios obtidos por meio de entrevistas e análise de vídeos disponíveis no Youtube, e (B) dados extraídos de: Morais (2019); Wachtel (2011); Menda (2013); Braga (2016).

Embora a pequena abrangência da amostra impossibilite – nesse momento – a realização de generalizações, deve-se, no entanto, destacar que ao menos no âmbito do universo investigado percebeu-se que a presença de indivíduos mais jovens é muito mais significativa entre os homens.

Tabela 7 – Faixas etárias dos homens

Faixa Etária	21-29	30-39	40-49	50-59	60-69	70-79	80-89	90-99
Nº de ocorrências	2	8	7	4	6	1	4	1
%	6,1	24,2	21,2	12,1	18,2	3,0	12,1	3,0

Fonte: Tabulação realizada pelo autor a partir de (A) dados próprios obtidos por meio de entrevistas e análise de vídeos disponíveis no Youtube, e (B) dados extraídos de: Morais (2019); Wachtel (2011); Menda (2013); Braga (2016).

Conquanto não se possa olvidar a circunstância de que o universo feminino retratado nesta pesquisa esteja fundamentado em uma amostra bastante reduzida, o que impossibilita generalizações, não se pode, contudo, elidir o fato de que 2/3 das depoentes têm mais de 60 anos. Por outro lado, em relação aos homens, 12 deles têm 60 anos ou mais, contra 21 com menos idade, restando evidenciado que a predominância de uma determinada faixa etária foi detectada apenas entre as mulheres.

3.2.7 O “ativismo cultural” dos *bnei anussim*

Um outro conjunto de dados levantados para a elaboração deste capítulo foi o de informações colhidas com a finalidade de identificar o quanto tais atores já tinham (anteriormente) o costume de agenciarem mobilizações ou iniciativas de outros caracteres que não o religioso e identitário. Em outras palavras, procurou-se identificar minimamente qual o grau de envolvimento dos *bnei anussim* com atividades coletivas de cunho cultural, artístico ou social. A relevância destas informações prende-se à circunstância de poderem indicar se as suas mobilizações se restringem à causa identitária *bnei anussim* ou se se tratam de pessoas com histórico anterior de atuações coletivas e mobilizadoras nos demais contextos societários em que estão envolvidos. Neste sentido, a tabela abaixo lista os principais resultados obtidos a este respeito.

Tabela 8 – Atuação em atividades culturais, artísticas, comunitárias, etc

Forma/Modalidade de inserção em atividades coletivas e/ou de mobilização	Nº de ocorrências
Trabalhou em instituição cultural judaica	2
Ex-militante de partido político	2
Trabalhou/estudou em Institutos de Cultura/Arte	4
Realizou exposições artísticas	5
Exerceu cargo em comunidade judaica ou <i>bnei anussim</i>	9
Possui envolvimento com artes	4
Possui canal na plataforma YouTube	3
Fundou instituição de cultura, arte ou educação	6
Integrante ou ex-integrante da maçonaria	5

Fonte: Tabulação realizada pelo autor a partir de (A) dados próprios obtidos por meio de entrevistas e análise de vídeos disponíveis no Youtube, e (B) dados extraídos de: Morais (2019); Wachtel (2011); Menda (2013); Braga (2016).

Em relação a este aspecto da pesquisa, o que se notou, conforme dados constantes da tabela, foi o predomínio de atuação em eventos ou instituições ligadas à arte e à cultura, devendo ser ressaltado que 6 (seis) dos pesquisados revelaram ter sido fundadores de instituições ligadas à cultura, à arte ou à educação. Embora tenha sido registradas participações em outros segmentos de mobilização ou atividades coletivas, tais como partidos políticos e a maçonaria, o fato é que o âmbito em que mais frequentemente os *bnei anussim* exerceram sua capacidade de mobilização (além de sua própria “causa” identitária) foram os segmentos da arte, educação e cultura.

3.2.8 A relação dos *bnei anussim* com o judaísmo institucionalizado

Ao tratar da comunidade *bnei anussim* de Pernambuco, Brito elabora algumas ponderações que julgamos serem muito elucidativas a respeito do indicador ora analisado. Segundo o historiador recifense:

Em alguns casos, o *anussim* possui apenas a suspeita de sua origem judaica, mas é justamente ao entrar em contato com a comunidade judaica que sua *condição marrana* é asseverada, ou seja, a construção dessa identidade não requer somente o trabalho sobre a memória, o autoconhecimento de sua particularidade, mas também o olhar do outro – geralmente um membro da comunidade oficial – que confere legitimidade a sua busca e termina por afirmar a condição antes percebida como uma possibilidade (Brito, 2014, p. 139-140).

Por tudo isto, mesmo sabendo o quão basilar é a pressuposição de que as identidades são construídas através de um processo de interação/oposição a identidades capazes de constituir a alteridade, entendemos ser importante averiguar o grau de recorrência com que as tentativas de contato com o judaísmo institucionalizado foram utilizadas pelos *bnei anussim* como instrumento de construção (por oposição/contraste) de sua identidade. Para captar esta realidade optamos pela utilização da categoria “grau de contato com o judaísmo” a qual visa

enxergar em que medida os personagens cujos depoimentos foram utilizados neste capítulo tentaram aproximar-se do judaísmo na tentativa de “fortalecer” ou “consolidar” sua identidade *bnei anussim*.

Um dos conjuntos de dados dentre os estudados neste capítulo cuja categorização se revelou mais difícil foi exatamente este. A dificuldade se deveu antes de tudo à diversidade das respostas e informações obtidas. Além disso, outro obstáculo em relação a classificação das informações obtidas reside na circunstância de que alguns dos pesquisados deram ênfase à indicação do momento em que iniciaram o contato com o judaísmo (dando prioridade a uma abordagem cronológica) ao passo que outros preferiram destacar as motivações que os fizeram realizar tal aproximação (priorizando, assim, os aspectos explicativos). A despeito de tais óbices, segue abaixo a tabela com as descrições mais recorrentes.

Tabela 9 – Relação com o judaísmo institucionalizado

Forma/Motivação de aproximação com o judaísmo institucionalizado	Nº de ocorrências
Visita a sinagoga desde criança/adolescente	3
Aproximou-se do judaísmo antes de 1990	5
Aproximou-se do judaísmo na década de 1990-1999	7
Aproximou-se do judaísmo na década de 2000-2009	10
Aproximou-se do judaísmo na década de 2010-2019	5
Tinha interesse pelo judaísmo “desde a juventude”	3
Aproximou-se do judaísmo por motivos não religiosos (estudos, arte, afinidade)	4
Aproximou-se do judaísmo por motivos pessoais (não revelados)	1
Aproximou-se do judaísmo “em busca da verdade”	2
Acompanha o judaísmo pela internet	1
Desempenha ofício na Sinagoga/Comunidade	8
Pretende fundar uma comunidade ou associação judaica/ <i>bnei anussim</i>	2
Não pretende a conversão ao judaísmo (e sim o retorno)	1
Não pretende a conversão nem o retorno ao judaísmo	3
Frequentou mais de uma sinagoga	9

Fonte: Tabulação realizada pelo autor a partir de (A) dados próprios obtidos por meio de entrevistas e análise de vídeos disponíveis no Youtube, e (B) dados extraídos de: Morais (2019); Wachtel (2011); Menda (2013); Braga (2016).

Além da variedade de descrições apresentadas, conforme já indicado anteriormente, outro item que chamou a atenção a respeito do tema ora em comento refere-se à significativa concentração de aproximações ao judaísmo realizadas na década de 2000 a 2009. Dentre aqueles que optaram por revelar o viés temporal de sua relação com o judaísmo, o número de contatos iniciais realizados na década supramencionada corresponde a mais da metade de tal universo. Dito em números, 10 (dez) dos pesquisados fizeram questão de demarcar seu contato inicial com o judaísmo institucionalizado como efetivado entre os anos de 2000 e 2009, ao passo que os outros 17 (dezesete) relataram que seus contatos iniciais ocorreram ante ou depois do lapso temporal supramencionado. As causas desta concentração não são fáceis de ser identificadas mas de antemão podemos conjecturar que muito provavelmente tal fenômeno guarda alguma conexão com a fundação da Sinagoga *Beit Shmuel* (conhecida como a “Esnoga dos Marranos”), a qual ocorreu no ano de 2005.

Outro dado que merece especial atenção é o reduzido número de aproximações ocorridas na última década aqui analisada. Tal dado pode apontar para uma possível diminuição do interesse pelo contato direto com o judaísmo institucionalizado, o que pode indicar uma mudança na forma pela qual os *bnei anussim* enxergam a necessidade de legitimação de sua identidade por parte do judaísmo institucionalizado.

Dignos de nota também são o número de indivíduos que se interessaram pelo judaísmo ou se aproximaram dele desde tenra idade (6 ocorrências), o número daqueles que não pretendem passar por conversão ou retorno ao judaísmo (3 ocorrências), e a quantidade daqueles que já frequentaram mais de uma sinagoga (9 ocorrências).

3.2.9 As origens familiares dos *bnei anussim*

Por fim, um último conjunto de dados levantados nesta pesquisa, que merece ser destacado, refere-se à origem familiar das pessoas cujos depoimentos foram analisados neste capítulo. Este indicador desempenha papel fundamental a respeito da discussão da questão *bnei anussim* devido à circunstância de que a preservação dos hábitos judaicos pelas famílias destas pessoas se constitui na fundamentação

de um dos principais argumentos utilizados por tal grupo em favor de sua aceitação no seio da institucionalidade judaica.

Assim como os dados referentes à relação com o judaísmo institucionalizado, este indicador também apresentou especial dificuldade em relação à classificação e ordenação das respostas ou depoimentos coletados (sobretudo devido a sua variedade). Apesar disso, segue abaixo a tabela com os principais resultados obtidos.

Tabela 10 – Origem familiar

Descrição sucinta da origem familiar	Nº de ocorrências
Família de “origem judaica antiga”	21
Família praticante de “hábitos marranos”	3
Família de origem judaica marroquina	1
Família de origem portuguesa	1
Família católica	2
Família cristã de origem judaica	13
Família de origem cristã-nova “assimilada”	3
Família de origem católica e protestante	1
Família protestante	1

Fonte: Tabulação realizada pelo autor a partir de (A) dados próprios obtidos por meio de entrevistas e análise de vídeos disponíveis no Youtube, e (B) dados extraídos de: Morais (2019); Wachtel (2011); Menda (2013); Braga (2016).

Apesar da diversidade de categorizações expostas na tabela, as quais por si próprias já são o resultado de um esforço preliminar no sentido de agrupar cada uma das diversas respostas nessas descrições, foi possível constatar o predomínio de duas configurações familiares entre os *bonei anussim* pesquisados. A segunda mais recorrente destas configurações foi a da “família cristã de origem judaica”. Isto porque dentre os pesquisados 13 (treze) foram aqueles que se identificaram como oriundos de famílias nas quais havia notícia de uma possível origem judaica mas cujo dia a dia religioso foi sempre o de uma família cristã. No entanto, a configuração familiar que teve mais ocorrências foi a da “família de ‘origem judaica antiga’”. De fato, 21 (vinte e um) dos pesquisados enfatizaram que nasceram em famílias cujo passado judaico remetia a uma temporalidade longínqua (normalmente situada em Portugal ou no Brasil holandês). Entre estes, a recordação desta “origem antiga”

quase sempre resulta na manutenção de “costumes marranos” e na aversão à religiosidade católica. Ao todo, 38 (trinta e oito) pessoas indicaram que suas famílias tinham alguma conexão histórica com o judaísmo.

Dessa maneira, 38 (trinta e oito) dos 46 (quarenta e seis) pesquisados que revelaram seu “histórico familiar”, fizeram alusão à existência de um passado em que suas famílias estiveram diretamente conectadas com o judaísmo. Essa constatação corrobora o argumento *bnei anussim* de sua possível ancestralidade judaica mas é óbvio que estamos atentos ao risco da adoção de um raciocínio circular em que o argumento pode ser enxergado como o fundamento do próprio argumento.

Portanto, para sanar não somente o tipo de risco acima mencionado quanto tantos outros indicados ao longo deste capítulo é que se faz necessário o cotejamento dos dados aqui obtidos com as circunstâncias encontradas no momento em que a presente pesquisa partiu dos documentos e depoimentos em direção ao campo e às pessoas mas isto já é assunto para os próximos capítulos.

CAPÍTULO 4: AS ESTRATÉGIAS DISCURSIVAS DOS *BNEI ANUSSIM*

Uma das ideias fundamentais para a realização desta pesquisa é a hipótese de que uma das principais formas de reação dos *bnei anussim* às negativas recebidas às suas tentativas de admissão no seio do judaísmo estabelecido é a elaboração de estratégias discursivas capazes de convencer o *stablishment* judaico, através da argumentação, acerca da pertinência e legitimidade de suas reivindicações.

A elaboração destas estratégias discursivas pode ocorrer mediante a produção de textos acadêmicos, por exemplo, embora evidentemente não se restrinja a essa esfera do conhecimento. Contudo este será o primeiro campo de produção discursiva utilizado pelos *bnei anussim* ao qual daremos destaque neste capítulo.

4.1 A utilização da produção científica como forma de atuação estratégica identitária

Ao nos referirmos à utilização da produção científica como *locus* e ferramenta de produção discursiva voltada para fins de mobilização identitária por parte dos *bnei anussim*, estamos tratando tanto da confecção de textos acadêmicos por integrantes das próprias comunidades ou grupos de *bnei anussim* quanto do consumo *intra corporis* de materiais científicos a respeito de tal tema (produzidos por personagens sem conexão com tais comunidades e grupos).

Quanto ao primeiro *corpus* discursivo acima mencionado, é preciso, de antemão, deixar claro que, ao listarmos nesta seção alguns trabalhos acadêmicos escritos por pesquisadores que vivenciam ou vivenciaram a experiência *bnei anussim*, não estamos afirmando que seus trabalhos foram escritos com finalidades mobilizatórias em favor das reivindicações do grupo. Afinal de contas, estamos nos referindo a pesquisas científicas cuja isenção foi assegurada através da submissão aos crivos técnicos e metodológicos característicos das pós-graduações públicas do

Brasil. Por outro lado, não podemos negar, no entanto, que todos os trabalhos científicos são produtores de narrativas. Além disso, nos parece bastante claro que a circunstância de existirem trabalhos de pós-graduação escritos por integrantes de comunidades de *bnei anussim* pode ser utilizada como um argumento em favor da alegação de que tal grupo é dotado de grandes valores intelectuais.

Dos dois trabalhos que destacaremos abaixo, o primeiro deles tem um potencial duplo de possível apropriação discursiva pelos *bnei anussim*. Por tratar-se de um trabalho escrito por um *bnei anussim* e que tem como objeto de estudo o próprio movimento, tal pesquisa pode ser utilizada como demonstração de uma alegada erudição existente entre integrantes do grupo, assim como pode se constituir na própria matéria-prima para a formação desta erudição (na medida em que pode ser apropriada pelos próprios atores sociais envolvidos como ferramenta para a obtenção de maior conhecimento acerca do processo histórico em meio ao qual o grupo se situa).

O primeiro dos trabalhos acadêmicos a ser destacado, ao qual já nos referimos acima, é a dissertação de mestrado em História Social da Cultura Regional (UFRPE), defendida por Creso Nuno Moraes de Brito, em 2014, intitulada “Ressignificação de identidades: o caso dos *b’nei anussim* em Recife (1970-2000)”. Além de ter sido um dos entrevistados durante a fase de campo desta pesquisa, a comprovação de que se trata de um trabalho elaborado por um pesquisador que vivenciou a experiência de se identificar como *bnei anussim* pode, também, ser extraída a partir da introdução da dissertação, na qual Brito agradece “a comunidade *anussim*; meus irmãos de fé, sangue, memória e destino” (Brito, 2014, p. 5). Já nos referimos a tal pesquisa em diversas passagens desse trabalho, sobretudo no segundo e no terceiro capítulos, razão pela qual não repetiremos aqui as considerações já feitas a seu respeito. Vale frisar, no entanto, que se tal dissertação se constitui em fonte de pesquisa para outros trabalhos acadêmicos (como o nosso) o que dizer de sua utilização como fonte de informações para o próprio grupo nela estudado?

Um segundo exemplo de trabalho acadêmico gestado na pós-graduação brasileira e escrito por alguém que se reconhece como *bnei anussim* (e torna isso público) é a dissertação defendida por Ana Lígia Lira da Silva, no ano de 2019, perante o mesmo mestrado em História Social da Cultura Regional da UFRPE que

tinha recebido, cinco anos antes, a dissertação de Nuno Brito. A pesquisa de Silva recebeu o título “A herança histórica cultural judaica no Agreste Pernambucano”. Na página de agradecimentos, a autora dedica seu trabalho a “todos nós *B’nei Anussim*, como eu, filhos dos forçados, como contribuição para que nossa história seja contada” (Silva, 2019, p. 5). A pesquisa de Silva tem seu enfoque principal sobre a análise de documentos de natureza histórica e arqueológica referentes aos séculos XVIII e XIX, mas “cujo conteúdo e importância ecoam na realidade atual” (Silva, 2019, p. 6). Isto decorre do fato de que tais documentos, segundo a pesquisadora, podem evidenciar a “possibilidade de uma rota/destino de migração dos cristãos novos para a região [...] [da Vila de Cimbres, distrito da cidade de Pesqueira, agreste de Pernambuco” (Silva, 2019, p. 6). É interessante notar que tal pesquisa propõe uma outra perspectiva de mapeamento da presença cristã-nova no Nordeste brasileiro, acrescentando a metodologia arqueológica à já tradicional abordagem histórico-antropológica. Embora não tenhamos obtido evidência empírica, em nossas entrevistas, a respeito da utilização deste possível novo viés argumentativo, não podemos deixar de cogitar que é bem possível que ele venha a tomar corpo caso a discussão apresentada na referida pesquisa ganhe repercussão no seio das comunidades *bnei anussim*.

Outro texto bastante lido e citado pelos *bnei anussim*, cuja autoria pertence a alguém com ligação histórica com tal grupo é o livro “Os Judeus Foram Nossos Avós”, de Marcos Antonio Filgueira, originalmente publicado em 1994. A obra é expressamente dedicada “à comunidade *b’nei anussim* brasileira, nas pessoas de Paulo Valadares, Hélio Daniel Cordeiro, Eder Barosh e João Medeiros” (Filgueira, 1994, p. 3). Muito embora não tenhamos localizado nenhuma declaração expressa de Filgueira no sentido de identificar-se como *bnei anussim* é inegável, ao menos, que o mesmo tem fortes ligações com o grupo, já que, conforme indicamos no capítulo 3, ele é citado por João Medeiros como um dos três primeiros responsáveis pelo levantamento inicial de informações sobre os *bnei anussim* no Nordeste (juntamente com Odmar Braga e o próprio Medeiros). Além disso, Filgueira é um dos personagens cujo depoimento é apresentado no documentário “A Estrela Oculta do Sertão” (o qual trata especificamente dos *bnei anussim*, conquanto tenha sido produzido em 2005, época em que a referida terminologia não se encontrava em franco uso, razão pela qual seus personagens são prevalentemente identificados

como “marranos” ou como “descendentes de marranos”). Filgueira é engenheiro agrônomo (com especialidade em Entomologia) e professor aposentado da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, porém nesse trabalho ele dedica-se aos estudos de genealogia. Através do estudo das árvores genealógicas de diversas famílias historicamente ligadas a ascendentes judeus ele busca comprovar que “os judeus foram nossos avós. Bem assim como os indígenas e os negros trazidos da África como escravos” (Filgueira, 1994, p. 8). É exatamente esta a razão pela qual, como dissemos acima, trata-se de um livro bastante lido e citado por integrantes das comunidades *bnei anussim*. Em alguns casos tal obra é citada como uma suposta prova da conexão familiar judaica alegada. Além disso, ter o sobrenome citado na referida obra pode ser utilizado como um recurso de enobrecimento em meio ao grupo, na medida em que tal livro chega a ser visto como uma das provas da “tradição familiar” judaica à qual alguns integrantes do grupo alegam pertencer.

Mas como dissemos no início desta seção, os *bnei anussim* não recorrem apenas a produções acadêmicas assinadas por integrantes do grupo. Muito pelo contrário, eles fazem bastante uso de trabalhos científicos produzidos por pesquisadores sem conexão com o grupo, especialmente daqueles já reconhecidos no âmbito acadêmico. Neste sentido, é bem comum constarmos referências a muitos dos autores citados em nossa revisão de literatura. Os textos produzidos por autores como Anita Novinsky, Caesar Sobreira, Nathan Wachtel, Marcos Silva, por exemplo, são utilizados por integrantes do grupo como uma fonte de extração de informações para a composição de seu repertório discursivo e argumentativo em favor de suas reivindicações ou até mesmo como um mecanismo para o próprio aumento de conhecimento a respeito do grupo. Há casos, inclusive, em que o contato com tais produções é expressamente identificado como elemento propulsor para o envolvimento com a religião judaica e para o engajamento na luta em favor da reivindicação identitária do grupo.

Para citarmos apenas alguns exemplos de menções a tais obras, obtidas em nossas observações, entendermos ser importante destacar os depoimentos de Jefferson Linconn, o qual destacou que “o imaginário nordestino formado pelo seu cadinho ibérico [...] tem as características místicas cabalistas (como bem notadas pelo Professor Marcos Silva)” e o de Ângelo Ricardo que disse conhecer “Caesar

Sobreira. Ele fez entrevista com o pessoal uns dois anos por aqui. Ele lançou um livro em Portugal, com uma amiga dele, bilíngue também”.

No entanto, as referências a obras acadêmicas não se limitam a autores que pesquisaram a respeito da temática dos *bnei anussim*. Autores cuja conexão com o assunto não é tão evidente (ao menos em seus temas de pesquisa mais conhecidos) também são citados como relevantes na trajetória de alguns de nossos entrevistados. Dessa maneira, por exemplo, Jefferson Linconn afirmou que graças “a convivência com o movimento estudantil e as discussões a respeito da identidade e do pertencimento regional, através de Gilberto Freyre, assim como pesquisas realizadas por conta própria, acabou se distanciando da presença cristã e passou a identificar-se cada vez mais com sua origem sefardita”. Nuno Brito, por sua vez, afirmou que a leitura do livro “*O Nome e o Sangue*, de Evaldo Cabral de Mello, foi muito importante porque alguns dos personagens ali estudados tratam-se de antepassados meus”.

Por fim, é importante destacar também que além de textos acadêmicos outra modalidade de texto bastante utilizada pelos próprios *bnei anussim* (e valorizada) como fonte de obtenção de conhecimentos sobre o assunto são os de natureza jornalística (documental, inclusive). Dentre os nossos entrevistados, o que mais destacou esta vertente foi Ângelo Ricardo, o qual chamou a atenção para o fato de sua comunidade ter recebido a visita de “Ronaldo Gomlevsky, [jornalista] do Rio de Janeiro, que faz parte da revista Menorah. Ele lançou uma edição da revista sobre essa questão”. Além disso, Ângelo fez questão de nos mostrar seu exemplar do livro “*Em busca de Sefarad: de Portugal a Pernambuco*”, publicado em 2018, pelo fotógrafo e jornalista Felipe Goifman, resultado das visitas do referido jornalista a comunidades *bnei anussim* como a frequentada por Ângelo, em Belo Jardim/PE.

Mas além de textos acadêmicos e jornalísticos, outro âmbito explorado com fins estratégicos pelos *bnei anussim* é o artístico.

Por essa razão, entendemos ser muito importante mapear eventuais manifestações artísticas que possam ser corretamente identificadas como exemplificativas da atuação de indivíduos ou de grupos de *bnei anussim* no campo da arte com o objetivo – direto ou indireto – de mobilizar argumentos em favor de suas aspirações reivindicatórias (ou ao menos retratá-las em termos artísticos).

4.2 O uso da arte como estratégia discursiva identitária

É importante deixar claro, de antemão, que a discussão aqui apresentada a respeito dessa eventual “arte marrana” ou “arte *bnei anussim*” tem caráter meramente exemplificativo. Não há aqui qualquer juízo valorativo voltado para apresentar as manifestações de “maior valor artístico” produzidas por representantes do grupo (mesmo porque não temos qualificação técnica para tanto) tampouco esposamos qualquer pretensão de exaustividade. Trata-se, em verdade, de uma simples apresentação das manifestações com as quais tivemos maior contato ao longo da trajetória de campo que fundamenta esta pesquisa.

Não há também qualquer tentativa de interpretação do significado dessas manifestações. O que releva para nós é que tais expressões artísticas sejam elaboradas por indivíduos ou grupos que em algum momento de suas vidas identificaram-se como participantes das mobilizações identitárias dos *bnei anussim*. Interessa-nos também as expressões artísticas que sejam identificadas pelos próprios membros do grupo como representativas de seus interesses enquanto grupo social e identitário. Em termos bem resumidos, poderíamos dizer que o que buscamos elencar é a arte produzida por *bnei anussim* e reconhecida como “arte *bnei anussim*” por aqueles que fazem parte do próprio grupo.

Dessa maneira, o propósito é tão somente apresentar manifestações exemplificativas da atuação artística do grupo em ocasiões nas quais haja demonstrações de diálogo com a “causa *bnei anussim*” ou ao menos tentativas de representação desta.

Antes mesmo de tratarmos de algumas dessas manifestações, é importante destacar que foi possível identificar dentre as pessoas que entrevistamos ou cujos depoimentos analisamos exemplos de envolvimento direto com o mundo das artes. Encontramos ao menos um poeta e dramaturgo, um pintor e escritor, um artista plástico e arte-terapeuta, uma poeta e ceramista, um cantor e um poeta e escritor. É interessante frisar, desde já, a circunstância de quase todos eles atuam em mais de uma modalidade de expressão artística. Além disso, foi constatado que ao menos no caso de três depoentes, a arte foi o contexto inicial em meio ao qual tais pessoas desenvolveram o interesse pela história dos judeus e dos *bnei anussim*, o que indica uma possível utilização da arte como mecanismo de recrutamento de indivíduos com

maiores possibilidades de reunirem as características vistas como capazes de os unirem ao grupo.

Outro ponto digno de nota a este respeito refere-se ao fato de que identificamos alguns vídeos disponíveis no Youtube nos quais o cantor e compositor cearense Santanna, o Cantador, fala sobre a influência judaica sobre a cultura nordestina, ainda que não utilize o termo *bnei anussim*. Embora não se trate de uma menção explícita a tal grupo, reputamos este como um fato gerado no âmbito da arte (arte popular, alguns diriam) que pode muito bem funcionar como elemento de atração ou reforço do discurso de aproximação ou retorno de nordestinos em relação ao judaísmo. Prova disso é que alguns dos vídeos de Santanna são compartilhados em redes sociais de pessoas e instituições claramente associadas ao movimento *bnei anussim*. Nestes vídeos, Santanna, um cantor de fama regional e nacional apresenta argumentos muito parecidos com aqueles apresentados pelos *bnei anussim* e com os quais nos deparamos ao longo desta pesquisa.

Feitas estas ressalvas, passemos então a alguns casos que pudemos identificar, ao longo de nossos levantamentos, nos quais acreditamos que os *bnei anussim* utilizaram-se da arte enquanto instrumento de mobilização e/ou reivindicação em favor de sua “causa”.

O substrato empírico de nossa pesquisa consistiu basicamente na realização de entrevistas e na observação e análise de depoimentos prestados por pessoas cujas trajetórias de vida estão diretamente ligadas com as mobilizações dos *bnei anussim* ou que ao menos em algum momento de suas vidas assim o estiveram. Dentre essas pessoas, aquela que mais facilmente conseguimos identificar como atuante na seara artística foi Odmar Braga. Sua importância como participante da organização dos *bnei anussim* no Nordeste brasileiro já foi ressaltada em outras passagens deste trabalho. Para o presente momento, o que nos interessa é a sua atuação como artista (embora saibamos que esta não está completamente desvinculada de sua atuação enquanto agente mobilizador).

4.2.1 Odmар Braga

Odmар Pinheiro Braga é um poeta recifense que atua também como dramaturgo, produtor cultural e conferencista. O verbete da Wikipédia dedicado a ele aponta que o mesmo também tem forte atuação em associações de artistas, vez que de acordo com tal verbete o mesmo é “idealizador, membro fundador e primeiro presidente da Associação Artística Cultural Plenarte, Membro efetivo da União Brasileira de Escritores (UBE Seção Pernambuco). Coordenador Executivo e Membro Fundador da Casa do Poeta Brasileiro /Seção Recife” (Wikipédia, 2023).

Em entrevista concedida ao jornal *Nossa Voz*⁵⁹, em 2014, Odmар Braga proferiu uma frase que resume bem o sentimento expresso por muitos dos *bnei anussim* a respeito de sua condição transitória. Ele disse o seguinte: “Eu sou a geração do presente, porque eu sou a geração do deserto’, eu não estou na terra Santa, mas também não estou no Egito. Olhe, eu sou aquele que está entre dois mundos, o de meus ancestrais e do futuro de meus filhos e netos” (Braga, 2014, p. 16). Através da referência à imagem bíblica dos hebreus que passaram cerca de 40 anos vagando pelo deserto, após saírem do Egito e antes de chegarem à terra prometida, o poeta pernambucano consegue resumir em poucas (e belas) palavras a sensação revelada inclusive por alguns dos nossos entrevistados, dando conta de que eles têm consciência de que dificilmente sua geração obterá êxito completo em sua luta por reconhecimento ao mesmo tempo em que demonstram uma forte esperança de que seus descendentes terão acesso a uma situação/status (de reconhecimento) melhor que a deles.

Em certo trecho da entrevista ele faz uma interessante observação a respeito da relação entre o sertão e o judaísmo sefardita. Ele ressalta que “o sertão é a reprodução de uma cultura muito árabe, onde o judeu que chegou aqui era sefaradi. Por isso nós temos o aboio, que é a melodia pastoril árabe, moura. Cantiga de pastoreio” (Braga, 2014, p. 16).

Ao tratar da importância da poesia em ladino, da qual ele é um dos praticantes no Brasil, ele aponta que:

A poesia escrita em ladino é uma barricada. É um ponto de resistência. Eu poderia escrever em língua portuguesa. Sim, há uma

⁵⁹ Não há na publicação informações sobre o nome do entrevistador.

virtude na língua hispânica, em especial no espanhol antigo, no qual o ladino está inserido. Existem termos em aragonês, em galego, em sevilhano, em catalão e em português que fazem parte desse universo, que não sou eu. Isso é a regra do ladino. Há uma cadência própria, uma musicalidade, um ritmo que por si só se encaminha, além de ser uma barricada. Aquele forte apache da resistência de uma cultura (Braga, 2014, p. 17).

Nota-se que a referência à poesia enquanto um ato de resistência cultural é explícita. Sob o ponto de vista do poeta, o cultivo da poesia escrita em ladino é um ponto de resistência na medida em que ao não se contentar em meramente escrever em língua portuguesa, sua poesia não só mantém vivo o dialeto ladino como também acrescenta à sua própria arte uma virtude e certos termos que o português por si só não seria capaz de propiciar.

Ao final da referida entrevista, a coluna do jornal apresenta a íntegra do poema de Odmar, intitulado “*Me Rekodro*”. Ao longo do poema são diversas as referências às circunstâncias históricas que deram origem às figuras do cristão-novo, do criptojudeu, e, por conseguinte, do *bnei anus*. Abaixo transcrevemos excertos do referido poema, para exemplificar as referências acima mencionadas:

ME REKODRO

[...]

Me rekodro,

Si mi ermana me rekodro

de las consejas de los avuelos,

Son kinyentos de los anyos i me rekodro

[...]

Me rekodro,

Si mi ermana me rekodro

del karinyo de nuestros padres,

Son kinyentos de los anyos i me rekodro

de la quadra de muestra erensia,

De la tradision de los Hahamim

[...]

Me rekodro,

Si mi ermana, me rekodro

del sufrimiento de los siglos,

Son kinyentos de los anyos i me rekodro

ke fuímos dezraygardos de Espanya,

Ke tenemos la fuerza de nuestro espiritu,

Ke djudios solamente somos

i mos yamamos de mozotros.

¡Ah!... Sangre, Sangre

de mi sangre de Espanya

ke Sefarad en mi alma kanta,

Ke en mis versos palpitan

i a mi korason estremarse.

(Braga, 2014, p. 17)

Podemos notar, dentre outras mensagens contidas na poesia, que o poeta nos mostra que mesmo após 500 anos, o eu lírico recorda-se do carinho de seus pais, da guarda de sua herança, da tradição dos Hahamim⁶⁰, num misto de saudade e nostalgia. Por outro lado, no entanto, também se recorda do sofrimento, que dura séculos, de ter sido desarraigado da Espanha. Além disso, em contrapartida, lembra-se também que tem a força do espírito de seu povo, que são somente judeus que se chamam uns aos outros de “nós”. O poema encerra-se com a afirmação de que o eu lírico possui sangue da Espanha e que Sefarad está em sua alma e seus versos e faz seu coração estremecer. Assim, tanto elementos de caráter histórico quanto

⁶⁰ Os Hahamim ou Hakhamim são os grandes sábios da religião judaica. É um termo utilizado para qualificar aqueles homens cujo conhecimento a respeito da Torá é reconhecidamente notável. O termo está no plural e seu singular é Haham, Hacham, Hakham ou Chakam.

biológicos são apresentados como justificativas para a saudade sentida daquela que seria sua terra ancestral: Sefarad (Espanha).

4.2.2 Odmar Braga e Jefferson Linconn

Três anos após a publicação da matéria no *Jornal Nossa Voz*, em 2017, Odmar Braga concedeu outra importante entrevista que traz informações muito relevantes para os propósitos desta pesquisa. Daquela feita, a entrevista foi concedida a Alessandra Dolce, e Odmar estava acompanhado por Jefferson Linconn, o qual revelou que algumas das lideranças *bnei anussim* já tentaram em algum momento realizar um encontro de artistas descendentes de cristãos-novos. Embora não apresente detalhes a respeito de datas ou sobre quais razões levaram ao malogro da ideia, ele declarou que:

Se tentou fazer isso, um encontro de artistas e de escritores de origem cristã-nova que escrevam e que falem dessas e sobre essas tradições e influências ibéricas na cultura de Pernambuco e de todo o Nordeste do Brasil também, ou seja, em se promover e realizar um encontro desses artistas e escritores aqui no Recife, e, quando fosse possível, também em Jerusalém, em Israel (Linconn, 2017, p. 149).

Tem-se aqui, portanto, um exemplo claro de uma tentativa de consolidar, ainda que momentaneamente, as atuações artísticas individuais de pessoas que militam na seara da arte e cujas produções representam e divulgam “essas tradições e influências ibéricas” muito em razão de suas respectivas “origens cristãs-novas”. Ainda que não dito expressamente, é possível cogitar que tal reunião poderia funcionar como um elemento aglutinador dessas diversas individualidades cujas atuações, ainda que atomizadas, contribuem para a divulgação e preservação dessa alegada tradição ibérica e cristã-nova existente no Nordeste do Brasil.

É merecedor de destaque também o fato de que as intenções de divulgação tinham pretensão de alcance bastante amplo, desejando-se que caso possível fosse realizada iniciativa idêntica em Israel. Também não foi dito de maneira expressa mas não seria sem sentido cogitar que tal evento, caso viesse a ser concretizado, poderia funcionar como um importante recurso voltado para o convencimento das autoridades israelenses a respeito da pretendida legitimidade das reivindicações dos *bnei anussim* brasileiros.

Naquela mesma entrevista, Jefferson destacou que em outubro de 2015 foi fundada a Associação Sefardita de Pernambuco, a qual tem como principais atividades culturais desenvolvidas as seguintes: “lançamentos de livros, palestras, feiras culturais e promoção de intercâmbios” (Linconn, 2017, p. 161).

Não é demais notar que se tratam, portanto, de ações com intenção de divulgação, as quais também podem funcionar, a longo prazo, como auxiliadoras para o convencimento a respeito da alegada legitimidade das reivindicações dos *bnei anussim*.

Assim como já havia feito em 2014, também nessa entrevista de 2017 Odmir Braga falou sobre o aboio enquanto manifestação atestatória da presença sefardita no sertão brasileiro. Naquela ocasião ele disse que:

O aboio é um canto pastoril árabe, só que quem o trouxe foi o judeu sefardita. O aboio é uma canção de improviso, com métrica e rima. Chega no fim da tarde, ele chega diante da caatinga, o gado está escondido, ele canta um aboio, ele canta uma poesia, os animais vêm. “Aboiar”, “tanger”. Canto pastoril na intenção de arrebanhar e de guiar os animais” (Braga, 2017, p. 152).

Da mesma maneira que em 2014, também nesta ocasião Odmir chamou a atenção para a simbologia e a herança cultural contidas no aboio porém nesta fala de 2017 ele apresentou maiores detalhes acerca da riqueza cultural representada nesta manifestação tida como tipicamente sertaneja. Desta feita ele esclarece que apesar do aboio se constituir em um canto árabe, os responsáveis pela sua chegada ao Brasil foram os judeus sefarditas.

Na sequência da mesma entrevista, Jefferson Linconn apresenta uma parte de sua visão a respeito da atuação artística dos *bnei anussim* no cenário brasileiro. Ele aponta que:

Mais que a saudade, que será um viés norteador de muito desta dita literatura atual dos marranos de Pernambuco, tudo o que pensamos e tudo que escrevemos é um resgate. Um posicionamento político e histórico, que é permeado pela literatura, pelos estudos acadêmicos. Existe muitas pessoas que colaboram para esse posicionamento. Um exemplo: na sexta-feira (11/11/2016) haverá uma exposição, “Nordeste Semita”, de quadros do pintor olindense Onildo Moreno, que, pelo sentimento naif de suas pinturas, também tenta, de certa forma, compreender e narrar tudo isso (Linconn, 2017, p. 162).

O uso da arte como ferramenta de mobilização política e identitária é evidente na fala de Jefferson Linconn. A representação artística do *leitmotiv* da saudade é

vista como um importante dispositivo de resgate cultural e também como capaz de demarcar um necessário posicionamento político e histórico. É importante destacar também que nessa fala, Jefferson Linconn indica ao menos três campos das manifestações culturais humanas os quais ele visualiza como aptos a expressar esse posicionamento: a literatura, os estudos acadêmicos e a pintura.

Ainda se referindo a esse aspecto da saudade, indicado por Linconn e claramente retratado no poema “*Me Rekodro*”, Odmar Braga afirma, em outro trecho da mesma entrevista, que “o que existe aqui é aquela saudade... conhece, por exemplo, Alceu Valença? Ele é de família cristã-nova. A canção *Anunciação* é muito interessante” (Braga, 2017, p. 164) e Jefferson Linconn arremata que “ele canta alguma coisa dessa saudade e desse misturar o sagrado e o profano cotidiano, de origem hispânica” (Linconn, 2017, p. 164).

À luz do entendimento de Braga e Linconn, portanto, esse sentimento de saudade inspirado pela herança cultural cristã-nova pode ser identificado inclusive na produção lírica de artistas nacionalmente consagrados como é o caso de Alceu Valença.

4.2.3 Virgílio Maia e Socorro Torquato

O tema da saudade também pode ser identificado na obra de outro artista com ligações com os *bnei anussim*. Estamos falando do poeta cearense Virgílio Maia. Apesar de notabilizar-se como poeta, identificamos referências muito claras à “saudade de Sefarad” em uma música disponível no CD “Homenagem a Sefarad”, cujas letras consistem de traduções, feitas por Virgílio Maia, de canções e romances sefarditas, originariamente escritos em judeu-espanhol. A interpretação das canções ficou a cargo do cantor César Barreto e a apresentação do disco foi escrita pelo jornalista Alberto Dines. A música que chamou nossa atenção é a que dá nome ao disco. Dentre seus versos podemos verificar a presença de trechos como os que seguem transcritos no seguinte excerto:

Homenagem a Sefarad

Sefarad, palavra que me roça
Toda a alma num passado tão presente
[...]
E se daqueles tempos me recordo
De doces recordações eu me carrego
Pois sonhando é que busco e que me acordo
[...]
Dos meus antepassados é tamanha
A nostalgia branca que me pousa
Feito uma fugaz paloma que traz
Ramos de oliva lá de onde repousa
Um passado de sonho e de jamais

Me duele Espanha, me dói esta lembrança
Que sendo assim dorida é saudade
Que vem e vai e vem mas não se cansa
De mo citar teu nome Sefarad
(Barreto; Maia, 1988)

Percebe-se claramente que o tema da saudade perpassa toda a composição, quer seja quando referindo-se a objetos ou seres concretos, como os ramos de oliva e os antepassados, quer a situações mais abstratas, tais quais as doces recordações ou até mesmo o mero pronunciar da palavra Sefarad.

Virgílio Maia foi uma das pessoas entrevistadas por Nathan Wachtel na elaboração de seu livro *Mémoires Marranes* (2011). Sua entrevista ocorreu em 2004, pouco tempo depois da realização da exposição *Art marrane dans le sertão*, ocorrida entre maio e setembro de 2003, na *Maison de L’Amérique Latine*, em Paris, França. A referida exposição consistiu de poemas escritos pelo próprio Virgílio Maia e por Odmar Braga, além de obras de Socorro Torquato, pintora e ceramista cearense, esposa de Virgílio, e também entrevistada por Wachtel na mesma ocasião que seu esposo.

Sobre as poesias compostas por Virgílio Maia, Wachtel (2011, p. 275) diz que:

Um dos traços originais de sua arte reside, entre outras coisas, na riqueza de sua inspiração, que combina fontes bíblicas e nordestinas, enquanto na composição recorre ao canto dos famosos desafios de improvisação do sertão, ao mesmo tempo em que adere ao estilo erudito do Movimento Armorial⁶¹.

Em comentário semelhante ao feito sobre a arte de seu esposo Virgílio Maia, Wachtel indica que a obra de Socorro Torquato: “também encarna o sertão em seu trabalho como pintora e ceramista. A sua obra, assim como a de seu marido Virgílio Maia, caracteriza-se pela dupla inspiração, com raízes tanto nos textos bíblicos quanto nas artes populares do Nordeste”⁶². (Wachtel, 2011, p. 287).

Por fim, para encerrar esta breve seção na qual nos propusemos a indicar alguns exemplos de manifestações artísticas encabeçadas por *bnei anussim*, entendemos ser importante destacar que já no processo de finalização desta tese recebemos a notícia, através do poeta Odmar Braga, a respeito da realização da exposição itinerante *La Diaspora Juive Portugaise – XV^e – XXI^e siècle*. A referida exposição, organizada pela historiadora Livia Parnes, esteve em cartaz na capital francesa, em Rouen, em Bordeaux e em Lisboa. Embora se trate de uma exposição de cunho histórico, o fato que nos leva a mencioná-la nesta seção não se encontra na exposição em si mas sim numa apresentação da mesma, feita pela historiadora Livia Parnes, através de uma espécie de vídeo institucional de divulgação da Exposição. No referido vídeo (de 27 minutos e meio de duração), a organizadora do evento apresenta a Exposição e alguns dados históricos a respeito dos personagens ali retratados (os cristãos-novos, os criptojudeus e os marranos) e termina sua fala recitando um poema de Odmar Braga. Além disso, no mesmo vídeo é possível notar que um dos painéis que constituem a exposição refere-se diretamente às investigações realizadas por Nathan Wachtel no Nordeste do Brasil, inclusive apontando as atuações artísticas de Odmar Braga e de Socorro Torquato como

⁶¹ Tradução livre a partir do seguinte texto: “l’une de originalités de son art reside, entre autres, dans la richesse de son inspiration qui associe les sources tant bibliques que nordestines, tandis qu’il recourt dans sa composition à la cantilène des fameux concours d’improvisation du *sertão*, tout en se rattachant à la manière érudite du Mouvement Armorial”.

⁶² Tradução livre a partir do seguinte texto: “...incarne aussi le *sertão* dans son oeuvre de peintre et de céramiste. Sa création, comme celle de son époux Virgilio Maia, se signale par son inspiration double, car ses racines plongent tout à la fois dans les textes bibliques et dans les arts populaires du Nordeste”.

exemplificativas dessas hipotéticas ressurgências marranas detectadas pelo historiador francês naquela ocasião.

Desta maneira, acreditamos que as informações apresentadas evidenciam a arte como uma importante ferramenta de mobilização utilizada por integrantes da comunidade *bnei anussim* brasileira. Essa utilização se dá não somente na produção de obras de arte que retratem os dilemas identitários por eles enfrentados, tal como a saudade da “terra-mãe ibérica”, como também através da mobilização de espaços obtidos junto à mídia e ao grande público, a exemplo de entrevistas e participações em exposições. Neste sentido, a utilização da arte enquanto ferramenta para a obtenção de um maior grau de visibilidade para as demandas apresentadas pelo grupo parece tratar-se de uma estratégia consciente e articulada. A prova de seu êxito pode ser encontrada inclusive no âmbito de repercussão atingida, chegando até mesmo à dimensão internacional (como provam as exposições de 2003 e 2022, na Europa).

O contato com as produções bibliográficas e com as manifestações artísticas produzidas pelos *bnei anussim* é um passo importantíssimo para a identificação das manifestações discursivas apresentadas por tal grupo na busca pelo convencimento da sociedade, em geral, e do judaísmo estabelecido, em particular, a respeito da legitimidade de suas credenciais identitárias face ao judaísmo. Mas não é o mais importante. Acreditamos que o *locus* privilegiado para captarmos os principais argumentos mobilizados por tal grupo são exatamente os depoimentos dos próprios indivíduos que integram o referido grupo. É nessas falas, muitas das vezes voltadas para narrar suas próprias histórias de vida, que podemos encontrar de maneira mais evidente as formas pelas quais essas pessoas buscam alinhar suas trajetórias individuais e familiares com o tecido histórico que eles acreditam ser a prova de sua inserção na história, na cultura e na identidade dos descendentes de judeus compulsoriamente convertidos ao judaísmo. Daí a importância de voltarmos nossa atenção para os relatos pessoais apresentados.

4.3 Os relatos pessoais

Um dos primeiros ganhos heurísticos obtidos pelo cotejamento dos relatos pessoais apresentados pelos próprios *bnei anussim* (seja aqueles que obtivemos diretamente, através de entrevistas, seja aqueles oriundos da observação de depoimentos constantes em publicações anteriores sobre o tema ou na rede mundial de computadores) é que nesses relatos é possível obter um substancial acesso às narrativas que caracterizam quais seriam os costumes mantidos por tais pessoas, os quais indicariam sua pertença a ramos familiares que hipoteticamente teriam preservado, na medida do possível, as práticas típicas dos cripto judeus. A manutenção secreta destes costumes é vista, aos olhos dos próprios *bnei anussim*, como um dos mais importantes fatos atestadores de sua pertença à linhagem judaica. Para os propósitos desta pesquisa, tais costumes se revelam de especial importância pois é exatamente através deles que os agentes de tal grupo buscam fixar suas credenciais identitárias no processo histórico-social em meio ao qual suas famílias estiveram ao longo dos últimos cinco séculos.

4.3.1 Os “costumes judaicos” dos *bnei anussim* segundo seus próprios relatos

Um argumento bastante utilizado pelos *bnei anussim* com a finalidade de apontar sua alegada ancestralidade judaica refere-se ao convívio com costumes familiares os quais seriam resquícios de antigas práticas judaicas mantidas de maneira secreta por seus antepassados cripto judeus e, dessa maneira, secularmente preservadas (ao menos nas condições possíveis). Embora não seja possível sumariá-los de forma exaustiva, julgamos ser relevante elencar ao menos as práticas e costumes familiares que foram citadas com mais frequência por parte das pessoas entrevistadas ou observadas ao longo da fase de campo desta pesquisa. Também consideramos importante identificar eventuais variações existentes entre os relatos dessas práticas a fim de evidenciar as diversas formas através das quais tais hábitos são simbolicamente interpretados e utilizados de maneira cotidiana ou esparsa por parte de seus cultores.

Antes de tratar de maneira mais direta acerca de tais práticas vale destacar que a maneira como elas são enxergadas não é unânime. O valor atribuído a elas enquanto indício de ancestralidade judaica varia. Ainda que a maioria dos entrevistados e observados considere este aspecto como um dos mais relevantes para a apreensão correta dos processos identitários com os quais os *bnei anussim* brasileiros se deparam é importante destacar que há vozes dissonantes.

Um dos entrevistados, por exemplo, relatou que em certo tempo de sua vida começou a prestar mais atenção aos costumes familiares porém sempre viu isso “como um processo cultural muito mais complexo o qual não indica necessariamente a ancestralidade judaica”.

Outro dos entrevistados, por sua vez, listou uma dezena de costumes familiares tradicionais e ao final arrematou com a seguinte ponderação: “Só que isso não é prova. Qualquer um pode copiar isso, usar como jargão e jogar na cara de qualquer um”.

Além disso, um terceiro entrevistado ressaltou o seguinte, a respeito dos referidos hábitos culturais familiares: “Isso realmente conecta essas pessoas com aquelas famílias do passado. Mas isso não quer dizer que essa é uma conexão real. Pode ser adquirida por outra pessoa que de fato tinha conexão”.

Ou seja, parte dos envolvidos com a questão do reconhecimento da herança judaica dos *bnei anussim* admitem claramente que tais costumes são apenas indícios e não provas. De acordo com estes, outros elementos devem ser investigados para corroborar ou não as suspeitas iniciais advindas da constatação de tais hábitos familiares.

Feita esta ressalva, vejamos, então, quais foram os “costumes familiares típicos” mais citados em nossa pesquisa de campo e quais os possíveis significados sociais neles embutidos.

Um primeiro aspecto a ser destacado sobre a preservação de tais costumes refere-se ao fato de que este comportamento (de preservação) seria um indício de que aqueles que o adotam fazem parte de uma **tradição**. Ao ser questionado por nós sobre tal assunto, o entrevistado Jefferson Linconn ressaltou que “o judaísmo se resume muito na questão da tradição. Não como uma coisa estanque mas por essa continuidade: lembra e guarda. (...) O casamento endogâmico e tantos outros costumes são uma afirmação viva e clara da contundência dessa perpetuidade”. À

luz desta leitura da realidade, portanto, o fato dos descendentes de cripto judeus esforçarem-se para preservar determinados costumes familiares reforçaria a evidência de que estes seriam realmente descendentes de um grupo social para o qual a tradição tem uma especial relevância.

Merece ser destacada a expressão utilizada por Linconn para resumir o processo de continuidade histórico-cultural por ele apontado: “Lembra e guarda”. Esse binômio formado pelas formas verbais que exprimem as ações de lembrar e guardar se aproxima daquele traço cultural dos marranos que Wachtel identificou como o “dever de lembrança” ou a “fé na lembrança” (conforme apresentado no primeiro capítulo deste trabalho). Assim como observado nos estudos históricos do pesquisador francês, Linconn também apresenta em sua fala a visão de que o cultivo da lembrança se manifesta como um ponto fundamental para a correta guarda (ou prática) da tradição judaica (e poderíamos dizer, também, da tradição marrana ou *bnei anussim*).

Deve ser pontuado ainda que os costumes familiares são relatados por muitos dos *bnei anussim* como o indício que primeiro serve de incentivo para que os *bnei anussim* busquem mais informações a respeito de suas origens. Neste sentido, por exemplo, Moshe Sefardi afirmou que os mesmos merecem muito destaque pois afinal de contas “eles são muito importantes porque para todo *bnei anussim* ou descendente de *bnei anussim* ou quem se acha *bnei anussim*, o ponto de partida são sempre esses traços culturais”.

É muito importante entender o que a preservação da “tradição familiar” representa para os *bnei anussim*. No entanto, acreditamos que é necessário dar um outro passo a frente, qual seja, apontar exemplos concretos desta alegada tradição transformada em práticas. É o que faremos a seguir. Para tanto, trataremos dos seguintes costumes familiares: **os casamentos endogâmicos, os costumes funerários, os costumes alimentares e os costumes do cotidiano.**

Começemos, então, pelos primeiros deles.

4.3.1.1 Os casamentos endogâmicos

Já na fala de Jefferson Linconn, mencionada algumas linhas atrás, podemos identificar um primeiro costume familiar bastante recorrente nas listas de possíveis indicativos da judeidade dos *bnei anussim* brasileiros (segundo integrantes do próprio grupo): o **casamento endogâmico**.

A este mesmo respeito, Ângelo Ricardo relatou que na família de sua esposa “não era permitido casar fora. Só dentro, entre primos e primas”. O referido relato acrescenta, portanto, que além de uma preferência por casamentos endogâmicos tal família também cultivava uma predileção maior por casamentos entre um tipo específico de parentesco: os primos.

Além dessa predileção por casamentos entre primos, algumas das pessoas cujos depoimentos são apresentados no documentário “A Estrela Oculta do Sertão” (2005) apontam também para a incidência de casamentos entre tios e sobrinhas.

Sobre o significado desta prática, conforme já indicado anteriormente, Wachtel (2009) a elenca como um dos principais elementos do marranismo português (em conjunto com as reconstruções religiosas, a valorização do segredo e o dever de lembrança). Para acessarmos o que ela significa para aqueles que atuam ou já atuaram diretamente nas movimentações contemporâneas dos *bnei anussim*, podemos recorrer à fala de um de nossos entrevistados. Dentre eles o que mais se dedicou a demonstrar a importância dos casamentos endogâmicos para a manutenção das tradições cultivadas pelos descendentes de criptojudeus foi Ângelo Ricardo. Em sua entrevista ele afirmou que:

Nós não desprezamos essa questão, até casamentos entre parentes tem que ser feitos. Tem que ser mantido aquilo que é mais antigo. Casamento próximo mesmo, entre parentes dentro da família, mesmo que não seja de pessoas observantes mas que tenha aproximação entre o que está dentro, que pegar uma pessoa de fora. [...] O que está acontecendo hoje em dia é um problema que [...] é o casamento misto. Não é da família e não é praticante. [...] Antigamente se colocava espada no pescoço e fogo nos pés – literalmente. Agora é de livre e espontânea vontade que você vai procurar. É pior. A história da sua família depende disso aqui. Não tem como misturar.

É interessante notar que o relato de Ângelo Ricardo além de apontar a predileção por casamentos endogâmicos como um traço fundamental da cultura dos

descendentes de criptojudéus, inclusive apontando seu caráter incontornável para a preservação dessa cultura (e “desse sangue”), também aponta para aquilo que seria um problema cada vez mais enfrentado pelas famílias detentoras de tal tradição. O referido problema atende pelo nome de “casamento misto”. Embora não tenha apontado as razões do aumento da incidência desse tipo de casamento é razoável cogitar que de alguma maneira a tradição não tem conseguido mostrar-se suficientemente atrativa ou coercitiva a ponto de fazer os elementos mais jovens de tais famílias engajarem-se no sentido da sua manutenção.

No entanto Ângelo Ricardo não foi o único dentre os depoentes para esta pesquisa que apontou tal problema. Outros também relataram que a cada geração que se passa tem se tornado mais difícil realizar os casamentos apenas entre a mesma família ou entre famílias próximas. Neste sentido, encontramos no Youtube o relato de um rapaz que se identifica como descendente de cristãos-novos o qual informa que:

Meu pai sempre disse: ‘papai sempre disse que a gente tinha que se casar com nossas primas e ele arrumava as primas para a gente se casar’. Então meu avô queria que meus tios se casassem com as primas, mas nem meu pai nem os irmãos dele se casaram com primas. Todos desobedeceram ao meu avô. Ele dizia que era para manter o mesmo sangue.

Percebe-se através desse relato que no seio dessa família a última geração que preconizou o casamento endogâmico foi a do avô do relatante, sendo ele, portanto, descendente da primeira geração que “desobedeceu” a essa regra. Não há no vídeo informação se o relatante retomou esse costume.

4.3.1.2 Os costumes funerários

O entrevistado Ângelo Ricardo (acima mencionado) citou ainda como costume familiar característico de sua ancestralidade judaica o hábito funerário de sepultar o defunto vestido com mortalha e em “terra limpa”. Na verdade, o costume tem mais detalhes e a evidência disto pode ser encontrada em sua afirmativa de que seu pai lhe fez “prometer que quando ele morrer será enterrado com mortalha de pontos largos, em terra limpa, que seu corpo não seja colocado em caixão e que não coloquem flores em seu corpo”. Portanto, segundo tal costume, o enterro que

preenche os requisitos esperados pela tradição das famílias de descendentes de cripto judeus do Nordeste deve atender às seguintes condições: o corpo deve estar envolto em uma mortalha; esta deve ser tecida apenas com pontos largos; o corpo deve ser sepultado em “terra limpa”; o corpo não deve ser posto em caixão; e não devem ser postas flores sobre o corpo”.

O uso da mortalha para o sepultamento parece ter sido bastante recorrente entre famílias sertanejas até certo tempo atrás, a ponto de um dos relatantes ter indicado que em sua família paterna cumpriram esse ritual “o meu bisavô, os irmãos do meu avô, o meu avô só não foi porque teve um pedido, na época eram todos enterrados de mortalha”.

No documentário “A Estrela Oculta do Sertão” (2005) é possível verificar o depoimento de Odmar Braga, que revela não somente ter vestido a mortalha em seu pai, como também ter feito todos os demais ritos funerários de seu genitor de acordo com a tradição de sua família. Consta ainda do referido documentário o depoimento de dona Pequena, uma moradora da cidade de Venha Ver, no Rio Grande do Norte, a qual diz que já costurou umas três mortalhas, as quais segundo ela devem ser costuradas com “ponto graúdo”.

Também no mesmo filme há depoimentos de moradores da mesma cidade potiguar os quais apontam o costume, muito comum no local, de alguns de seus defuntos serem enterrados em terra limpa, ou seja, sem caixão.

Há também relatos de outros costumes relacionados à ritualística funerária mas cuja recorrência entre os depoimentos foi menor e cujas conexões com o judaísmo não são tão evidentes. Exemplos desses outros costumes, para citarmos apenas alguns deles, são os seguintes:

- O entrevistado Ângelo Ricardo citou que “quando morria alguém não podia tocar no corpo para não ficar impuro porque a morte deixa impureza; [...] cubra o espelho; [...] a água do pote tem que derramar porque senão a alma do cara vai até ali dentro”.

- O entrevistado Moshe Sefardi, por sua vez, apontou que em sua família “tinha o hábito de quando uma pessoa morria os familiares não cozinhavam. Tinha sempre que alguém cozinhar, algum amigo ou vizinho”.

- Outro relatante informou que “sobre o luto, quando meu bisavô morreu, meu tio-avô deixou a barba crescer e não a cortou durante um mês”.

Sobre a relação destes costumes familiares com a ritualística funerária judaica, vale destacar que Michael Asheri, em seu livro “O Judaísmo Vivo: as tradições e as leis dos judeus praticantes” (1995), informa que “segundo o ponto de vista judaico, o homem veio da terra e a ela deve retornar, o quanto mais rápido melhor” (Asheri, 1995, p. 93). Por essa razão, em relação ao caixão, deixa-se “muitas vezes aberturas no fundo a fim de que o corpo possa ficar em contato com o solo. Onde a lei do país permite, é considerado melhor que ele seja sepultado diretamente no solo, sem nenhum tipo de ataúde. Em Israel, todos os sepultamentos são efetuados desse modo” (Asheri, 1995, p. 93).

A respeito do descarte da água guardada em casa na ocasião de algum falecimento, Asheri revela que “quando ocorre uma morte numa casa, toda água dos copos, jarras, panelas, etc. deve ser despejada na rua. O propósito desse costume é fazer com que as pessoas saibam que alguém faleceu” (Asheri, 1995, p. 90). Percebe-se que neste caso o significado atribuído ao costume é bastante diferente. Enquanto a tradição mantida pelas famílias dos *bnei anussim* envereda por um âmbito sobrenatural, que talvez se aproxime até de certo misticismo, a interpretação oficial apresentada por Asheri é muito mais pragmática e visa tão somente que os demais judeus saibam da morte de alguém e possam confortar os membros da família em luto. Em contrapartida, pode-se cogitar que enquanto estratégia de preservação cultural talvez o argumento “sobrenatural” seja muito mais eficazmente coercivo, quando adotado em um contexto em que a tradição a ser preservada precisava ser mantida em segredo.

No tocante ao costume dos enlutados não cozinharem, Asheri (1995, p. 96) aponta que “imediatamente após retornar do cemitério, [...] a família faz uma refeição [...]. Essa refeição não deve ser preparada em casa, mas trazida por amigos ou vizinhos”.

Asheri faz referência também ao período de sete dias, durante o qual a família deve “sentar-se em *shiva*”, durante o qual “eles não podem abandonar a casa, exceto em emergências, e não se devem barbear, cortar o cabelo, vestir roupas novas, sentar-se em cadeiras ou usar sapatos” (Asheri, 1995, p. 96). Após estes sete dias, encerra-se o luto porém “os vinte e três dias que se seguem ao *shiva* são um período de semiluto também, e os trinta dias integrais são denominados *sh'loshim*. Durante esse tempo é proibido barbear-se, cortar o cabelo e vestir roupas

novas” (Asheri, 1995, p. 97). Note-se que o período de *sh’loshim* compreende os mesmos trinta dias durante os quais o tio-avô do relatante deixou de cortar a barba.

Em alguns casos, os costumes são guardados porém sua conexão simbólica com o judaísmo foi completamente perdida por alguns de seus cultores, como demonstra a fala de um dos relatantes observados nesta pesquisa. Ele narra, em vídeo disponível no Youtube, que “algumas famílias acendiam uma vela na sexta que era a vela das coisas boas, a vela que dá boa sorte ou coisa parecida”. Em relação ao caso específico de sua família ele acrescenta que: “Minha mãe acende até hoje porque é a vela das almas vagueiras, que precisam daquela luz, porque ela cresceu sabendo que tinha que acender uma vela na sexta, a desculpa era essa”. Em casos como esse, a “tradição” é preservada porém mesmo alguns daqueles que agem com esse intuito o fazem sem ter conhecimento do significado atribuído a tal costume por parte daqueles que assumem a interpretação tipicamente abraçada pela maioria dos *bnei anussim*. O próprio relatante nos indica que há mais de uma interpretação possível para esse costume de acender vela na sexta-feira. Segundo ele, tal vela tanto pode ser vista como um atrativo para “coisas boas” quanto como uma “luz para as almas vagueiras”. Vale destacar que no caso do Estado de Sergipe, temos conhecimento do acendimento de “velas para as almas dos vaqueiros” (embora aqui a particularidade de ser acendida na sexta-feira tenha sido perdida, ao menos pelas pessoas que cultivam tal hábito com as quais mantivemos contato).

4.3.1.3 Costumes alimentares

Uma das características mais conhecidas dos judeus, mesmo entre pessoas que pouco conhecem acerca do assunto, é que eles seguem importantes restrições impostas por suas leis alimentares. Dessa maneira, partindo-se do pressuposto de que os *bnei anussim* se identificam como descendentes de judeus convertidos à força, é de se esperar que traços destas restrições alimentares permanecessem em seus costumes familiares. E essa expectativa, segundo a visão dos *bnei anussim*, é claramente atendida. Há vários relatos apresentados por eles, dando conta dos resquícios dietéticos judaicos preservados na cultura de suas famílias.

Assim, por exemplo, Ângelo Ricardo declarou que sua família mantinha os seguintes costumes alimentares advindos do judaísmo: “quando matava uma galinha, tirava o sangue e enterrava; não come sangue; não comer o pescoço; não comer os pés”. O relato do abate da galinha mediante um corte em seu pescoço, seguido pelo derramamento do sangue na terra é quase uma unanimidade entre os depoimentos analisados. Quase todos os depoentes (que trataram de alimentação) fizeram referência a isto. Alguns, no entanto, acrescentaram outros detalhes a tal procedimento, a exemplo de um vídeo disponível no youtube, no qual o relatante narra que em sua família tinha-se o costume de “deixar o sangue totalmente sair para que pudesse estar sadio e ainda mais trancava o animal para ele ficar preso lá sem comer 24 horas, para estar todo limpo. Depois disso, está guardado para matar, aí no outro dia matava”. Outro relatante, por sua vez, acrescenta minudências ao procedimento de abate da galinha, afirmando que:

Quem matava a galinha eram as mulheres e o sangue era colocado para pingar na terra. Outra coisa interessante é o modo de matar a galinha. Não era degolando, decapitando, afogando, quebrando o pescoço. Eu vi minha avó matando galinha. Ela sangrava a galinha. Sangrar é passar a faca no pescoço da galinha e deixar o sangue vaziar. O sangue enterrava.

É interessante notar que, conforme alguns depoentes informaram, o costume de “jogar o sangue fora” e a proibição de consumi-lo resultava na impossibilidade de tais famílias comerem um dos pratos muito valorizados no sertão, qual seja a galinha à cabidela, tendo em vista o uso do sangue como ingrediente essencial para o seu preparo. Isto porque o referido prato, de origem portuguesa, consiste basicamente de um guisado de frango, ao qual é adicionado, durante o processo de cozimento, o sangue do referido animal. Alguns depoentes orgulham-se de nunca terem consumido tal iguaria, o que seria mais uma prova de sua obediência às tradições ancestrais, mesmo quando isto implica em deixar de participar de algo que é valorizado pela cultura local em meio à qual estão geograficamente inseridos.

Apesar da descrição do processo de abate dos animais ser mais comum em relação à galinha, há informações também a respeito de procedimentos específicos a serem adotados em relação a outros animais, também. Neste sentido, por exemplo, um dos depoentes afirmou que seu bisavô “cortava o pescoço do bode, da cabra, da ovelha e quando ele cortava sangrava, abria, colocava o sal dentro, depois

de algum tempo, que deixava pendurado lá em cima, é que iria comer. O sangue que tinha lá enterrava”.

Para podermos entender quais possíveis conexões esses costumes podem ter com as tradições judaicas mais uma vez recorreremos a Asheri, o qual esclarece que os judeus só podem consumir carnes de animais que tenha passado pelo correto abate ritual, o qual “consiste em matar aves e animais com uma faca altamente afiada que atravesse as principais veias e artérias da garganta, de maneira que o sangue se escoe e o animal perca logo a consciência, sem sentir dor. [...] O sangue deve ser deixado escoar da carcaça para o solo e coberto” (Asheri, 1995, p. 113). A respeito do uso do sal, conforme mencionado por um dos depoentes, Asheri aponta que após a carne ter sido trazida para casa ainda se fazem necessários dois processos. O primeiro consiste em colocar a carne de molho por meia hora e o segundo é exatamente colocar a carne “numa tábua com sulcos especiais, espargida com muito sal grosso e deixada a repousar por uma hora, a fim de tirar dela todo o sangue possível” (Asheri, 1995, p. 114).

Outro relato muito comum referente aos hábitos culinários e que também demonstra a restrição auto imposta (em relação a algo tido como valorizado pela cultura local) em nome da obediência às tradições vistas como oriundas do judaísmo é a proibição do consumo de carne de porco e de crustáceos. O interdito ao consumo de carne suína é muito mais recorrente nas falas das pessoas cujos depoimentos analisamos, mas algumas delas fizeram referências às duas proibições. Um deles, por exemplo, narrou que:

No Nordeste em algumas famílias é costume se não a aversão total pelo menos colocar várias restrições para comer carne de porco e de crustáceo. [...] eu nunca comi carne de porco porque sempre minha avó e minha mãe (influenciada por ela) falavam que não era bom comer. Era quase você comer um veneno. Era um medo, quase. Então, eu nunca comi carne de porco. Camarão eu também nunca comi, justamente por causa dessa tradição. Dizia que era remosa, que se você tivesse uma ferida ia estourar e fazia um monte de medo para a gente não comer a carne.

Nota-se nesse relato mais um exemplo de conservação da proibição em nome de uma tradição contudo sem que as origens simbólicas e históricas da referida tradição fossem apresentadas àqueles a quem o cumprimento da proibição era imposto ou ao menos sugerido. As razões que levavam os transmissores dessa

tradição a negar a seus parentes mais jovens as razões culturais (e religiosas) basilares de tal tradição podem ser o medo de revelar algo tido como necessariamente secreto ou simplesmente o mero desconhecimento das bases culturais da referida tradição. Contudo, independentemente de quais motivos eram os responsáveis pela omissão do eventual fundamento judaico de tais costumes, o fato é que eles comumente eram justificados mediante razões de ordem muito prática, a exemplo de “fazer mal” ou “ser uma carne remosa”. Para utilizarmos a linguagem honnethiana, temos nesse tipo de situação, casos claros de esforços de manutenção de determinados comportamentos tidos como típicos daqueles que dominam a gramática comportamental intersubjetiva de um dado grupo (o grupo mediato do judaísmo e o grupo imediato dos descendentes de criptojudéus) mesmo sem o conhecimento teórico a respeito dos fundamentos culturais dessa gramática.

Outro ponto muito importante da fala deste depoente está no trecho em que ele menciona que em algumas famílias do Nordeste “é comum *senão a aversão total* pelo menos colocar várias restrições” ao consumo de carne de porco e crustáceo. Sua fala nos permite subentender a existência de ao menos duas camadas de preservação destes hábitos familiares. Haveria as famílias com um nível de preservação mais alto, nas quais o que se espera de seus membros é a interdição total do consumo de tais alimentos e haveria também um segundo grupo no qual já não é mais possível falar-se em proibição completa, tendo em vista que o estágio de inserção de tais famílias na cultura *extra corporis* já tornou completamente inviável esse nível de proibição.

Esse tipo de constatação é de grande importância para entender comportamentos adotados dentro do próprio grupo, a exemplo de algumas falas de depoentes que caracterizam a si próprios como oriundos de famílias com o primeiro nível de proibição acima mencionado. Muito embora isso nem sempre seja dito de maneira expressa, a decorrência da valorização do pertencimento a esse tipo de famílias é uma indicação de que tais famílias devem ser tidas como dotadas de uma maior capacidade de preservação da tradição do que as demais, num claro mecanismo de escalonamento, que por sua vez também resulta, de certa maneira, num processo de “enobrecimento” simbólico operado já mesmo dentro das próprias relações *intra corporis*.

Consciente ou inconscientemente, o fato é que essa suposta pertença a essas famílias acaba sendo acionada como um mecanismo para aquisição de prestígio dentro do próprio grupo e em alguns (poucos) casos até mesmo para descredibilizar as reivindicações de indivíduos oriundos de famílias com o segundo nível de preservação (as quais são vistas, pelos que adotam tal postura, como famílias que “se misturaram demais”).

É preciso observar também que aqueles que agem nos moldes acima indicados dão a entender que o fazem em razão da crença de estarem defendendo a própria “causa *bnei anussim*”, pois em seu entendimento alguns indivíduos oriundos de famílias com menor nível de preservação estão alargando demais o significado do termo *bnei anussim* e, estendendo-o para pessoas que não se encaixariam em tal identidade, o que, segundo eles, aumentaria as desconfianças dos representantes do judaísmo oficial e, conseqüentemente, diminuiria as chances de reconhecimento dos *bnei anussim* enquanto grupo, restando, portanto, apenas a possibilidade de reconhecimentos individuais e pulverizados.

É importante, também, deixar claro que esse recurso ao pertencimento a “famílias tradicionais” que supostamente preservam as tradições de maneira mais efetiva que outras como um elemento de obtenção de prestígio não se restringe apenas ao caso da restrição ao consumo de carne de porco e crustáceos. Tal constatação pode ser aplicada às mais diversas situações nas quais a preservação da maneira mais estrita possível de um dado costume possa ser vista e demonstrada como uma “prova” da “tradição judaica” daquela família.

Outro costume culinário muito citado nos depoimentos que observamos foi o da proibição do consumo simultâneo de carne e leite. Ao demonstrar como os judeus lidam com tal questão, Asheri (1995, p. 116) informa que “carne e leite, ou qualquer coisa que contenha carne e leite, não podem ser ingeridos juntos, usados juntos na preparação de alimentos, colocados na mesa ao mesmo tempo, cozidos ou comidos nos mesmos pratos”. Relata ainda que após comer carne deve-se esperar algum tempo (entre setenta e dois minutos até seis horas, a depender da tradição seguida) para beber leite, mas, em contrapartida, “é permitido comer carne imediatamente após ter-se bebido leite” (Asheri, 1995, p. 116). Entre os depoimentos que analisamos verificamos muitas afirmativas de pessoas que se dizem oriundas de famílias nas quais essa proibição de misturar carne com leite era cumprida, inclusive

pelas crianças. Um dos relatos, no entanto, demonstra uma exasperação no rigor do cumprimento de tal ordenança. No referido depoimento, que se encontra disponível no Youtube, o narrador informa que “tem a questão de não misturar carne com leite de jeito nenhum. Minha avó me disse que no dia que se come carne só se come leite no outro dia e vice-versa; quando ela morava na fazenda ela tinha duas cozinhas separadas: uma para carne, outra para leite”.

Percebe-se, portanto, que tal família, no desejo de preservar uma tradição a cujo fundamento normativo ela já não tinha mais acesso direto, acabou por estabelecer entre eles o tempo de proibição de um dia inteiro, enquanto o próprio judaísmo contemporâneo adota uma postura bem menos restritiva, entendendo como permitido até mesmo o consumo de carne imediatamente após a ingestão de leite. É um claro exemplo de uma situação na qual o desejo de reproduzir um determinado costume entendido como típico de um certo grupo acabou gerando um nível de exigência maior do que o previsto pela gramática social daquele grupo pretendido (justamente pela falta de acesso direto à referida gramática).

4.3.1.4 Costumes do cotidiano

Além dos costumes matrimoniais, funerários e alimentares, há diversos outros cuja classificação não ocorre de maneira muito simples. Por estarem muito atrelados às rotinas típicas do dia a dia ou ao menos a datas específicas optamos por identificá-los, apenas para fins de sistematização, como costumes do cotidiano.

O primeiro desses costumes, cujo cumprimento se dava às sextas-feiras, já foi anteriormente citado. Trata-se do hábito de acender velas entre o final da tarde e o início da noite da sexta-feira. Seu fundamento histórico e simbólico reside no fato de ser uma suposta reminiscência do costume judaico de acender velas como preparação inicial para o *Shabat*, que na tradição judaica inicia-se com o pôr-do-sol da sexta-feira. No entanto, nos casos aos quais tivemos acesso esse significado não costumava ser do conhecimento daqueles que mantinham o hábito. Assim por exemplo, um dos depoentes afirma que em sua família dizia-se que “a vela que acende na sexta-feira [era] para coisa boa”. Outro depoente, por sua vez, acrescenta maiores detalhes ainda e aponta que:

Um costume muito normal [...] da minha avó materna, era de ter 02 velas que eram acendidas, nunca na mesa nem tão pouco em local visível para visita. Elas ficavam em um local um pouco escondido atrás de uma porta e dizia que era para chamar bons anjos para casa. Era um costume. Era feito sempre ou na noite de quinta ou de sexta.

Percebe-se neste relato que a transmissão do costume mediante a tradição oral, aliada à falta de contato com as normas do judaísmo, trouxeram como resultado, ao menos no caso dessa família, uma incerteza a respeito de qual era exatamente o dia da semana no qual tal hábito deveria ser posto em prática. Vale destacar, também, que este pesquisador também testemunhou aqui em Sergipe reminiscências desse costume, mais precisamente através do hábito que algumas famílias têm de acender velas para seus defuntos – e para “as almas dos vaqueiros” (como já dito anteriormente) – sempre em local afastado da casa, de preferência no quintal.

Outro costume diretamente ligado ao *Shabat* consiste em proibir que as crianças apontem para as estrelas. A justificativa popular bastante conhecida para tal proibição é que no dedo da criança que desobedecer a tal preceito nascerá uma verruga. Os *bnei anussim* (e os estudiosos da história dos cristãos-novos), no entanto, apresentam uma explicação bem mais detalhada para tal costume popular. Para estes, tal hábito nasceu, na verdade, a partir de uma estratégia criada pelos criptojudes para garantir que o medo de nascer uma verruga impedisse suas crianças (que viviam secretamente uma vida judaica) apontassem para a primeira estrela que surgisse no céu, na noite do sábado. O perigo envolvido nesta situação decorria do fato da Inquisição ter conhecimento de que um dos hábitos característicos dos judeus era observar o céu durante o final da tarde de sábado a fim de observar o surgimento das primeiras estrelas daquela noite, evento este que marcava o final do *Shabat*. Dessa maneira, qualquer criança que fosse vista apontando para as estrelas, especialmente (mas não somente) se fosse num sábado, poderia representar um indício suficiente para que aquela família fosse processada pela Inquisição pelo “crime de judaísmo”.

Há relatos de famílias que mantinham costumes relativos ao respeito do *Shabat* com um nível de detalhes ainda maior – muito embora sem o conhecimento de seu real significado. Assim, por exemplo, consta do Youtube o depoimento de

uma senhora oriunda de uma família de supostas origens criptojudaicas, no qual a mesma relata que:

Toda sexta-feira eu, que era a filha mais velha, sempre tinha que dar banho e arrumar meus irmãos, depois todos íamos para a frente da casa e ficávamos lá no portão, cumprimentando quem passava, quem chegava. [...] A roupa que usávamos na sexta-feira era a melhor roupa que a gente tinha. Minha mãe não explicava porque fazíamos isso. Ela exigia que fizéssemos isso. Me dava a entender que era para as pessoas saberem que estávamos bem. Depois, dentro de casa, nós entrávamos e orávamos. Dava 6 horas, minha mãe dizia que era hora sagrada. Na ora do Ángelus nós rezávamos. Minha mãe acendia vela e dizia que era para o santo, para Deus, para Jesus.

Assim como apontar para estrelas, o uso de roupa nova na sexta-feira à noite também era utilizado pela Inquisição ibérica como indício de que os praticantes de tal costume eram judaizantes que necessitavam ser investigados e processados.

Outro costume relatado por alguns dos depoentes e tido por eles como indícios de sua ascendência judaica está diretamente ligado com o costume judaico de “beijar a mezuzá”. A respeito de tal objeto, Asheri (1995, p. 109) defende sua importância dizendo que “o lar judaico se distingue da moradia de um não-judeu, mesmo antes que nele se entre, pela mezuzá aposta ao umbral da porta”. Sobre a mezuzá propriamente dita, ele também esclarece que “ela é um pedaço de pergaminho, feito da pele interna de um animal pertencente a uma espécie que os judeus têm permissão de comer; nela acham-se escritos versículos da Torá (Dt 6, 4-9 e 11, 13-21)” (Asheri, 1995, p. 108). Entre os *bnei anussim*, que se identificam como os descendentes dos criptojudeus que jamais poderiam ter em sua casa uma mezuzá (sob pena de serem imediatamente presos e processados pela Inquisição), o que restou foi a simples reminiscência, a qual um dos relatantes assim descreve, informando que seu avô “tinha o costume de tocar e beijar o umbral da porta toda vez que entrava. Não existia nada ali mas ele tinha o costume, que imagino que tenha acontecido também com seu pai, com seu avô, e assim por diante”. Outro testemunho, no entanto, dá conta de uma reminiscência de mezuzá que “continha algo” (ao contrário do relato anterior que informa que “não existia nada ali”). Mais precisamente, ele relata que “certo dia estava caminhando com minha avó, na fazenda dela, e notei que quando ela passava nas portas tinha uma estrelinha de Davi que ela chamava de ‘signo de Salomão’, toda vez que ela passava pelas portas

beijava. Quando entrava na casa e quando saía fazia isso”. Também ouvimos aqui em Sergipe referências ao “signo de Salomão” muito embora sua conexão com eventual costume judaico seja completamente desconhecido por aqueles de quem ouvimos tal expressão.

Ainda conectado com a reminiscência da mezuzá no umbral da porta, existe também o costume de não varrer o lixo pela porta da frente da casa. Isto decorre exatamente do fato de que o umbral da porta da frente era o lugar em que os supostos ancestrais judeus mantinham a mezuzá. Dessa forma, fazer com que o lixo passasse por aquele ponto da casa configuraria uma atitude de desrespeito com a “Palavra Sagrada”, já que a mezuzá continha trechos da Torá.

Um dos relatantes listou ainda os seguintes costumes, os quais ele reporta como indicadores da judaicidade de sua família: “Na minha família também guardava-se o umbigo da criança enrolado em um pano para ser jogado numa porteira ou no mar, para dar boa sorte. Além disso, há o costume dos homens serem circuncidados”.

Outro relatante citou, também em vídeo disponível no Youtube, que os costumes foram fundamentais para sua aproximação definitiva ao judaísmo. Isto porque, de acordo com ele, “Desde muito novo sempre tive essa similaridade com os costumes, eu sempre tive essa consciência da descendência judaica. Por vários costumes estranhos que tinha dentro da minha família, eu fui, como diz o ditado, juntando dois mais dois”. Ele afirma, ainda, que em razão de tudo isso foi “percebendo que aquilo tinha um quê de judaico, tinha uma origem judaica”. Entre os costumes “estranhos” acima mencionados ele especifica os seguintes:

Uma vez de noite eu estava passando e perguntei à minha avó onde estava a tesoura. Minha bisavó ouviu e perguntou para que eu queria a tesoura e respondi que seria para cortar as unhas e ela perguntou: “de noite? Não. Só vai cortar amanhã e quando for cortar, corte da esquerda para a direita”. [...] Outro costume legal, que só depois eu descobri que só tinha no Marrocos, é sobre o umbigo. Meu umbigo, quando eu nasci, foi colocado do lado de porteira de gado para ser uma pessoa bem sucedida quando crescer. Havia também o costume de cobrir espelhos quando alguém morria.

Aqui em Sergipe, presenciamos há décadas atrás o costume de “guardar o umbigo” da criança embora não fosse conhecida a particularidade de depositá-lo ao

lado de uma porteira. Além disso, testemunhamos também o hábito de cobrir os espelhos com panos muito embora isso fosse feito em razão da ocorrência de trovoadas (e não por ocasião de alguma morte).

Outra relatante, cujo depoimento também pode ser encontrado no Youtube, informa que “Meu pai riscava no chão a Estrela de Davi e ele dizia que ela era muito poderosa. E não deixava ninguém se aproximar, nenhuma das crianças para não tirar o risco que ele fazia (a Estrela de Davi). Eu não entendi até hoje que significado tinha isso”. O referido ritual talvez guarde alguma conexão com reminiscências das práticas cabalísticas.

Outro relatante, cujo depoimento também foi observado através do Youtube, explica que:

A carne era chamada de carne verde, pois não podia ser vermelho, pois vermelho tem sangue. O terraço se varre para fora. A partir do pórtico da casa se varre tudo para trás e aí se joga pela parte de trás. Não misturava carne com leite. Até com o peixe tem a coisa do leite de coco porque embora fosse permitido existia a história de que comer peixe com leite não era saudável.

Nota-se, portanto, que os “costumes do cotidiano” são bastante numerosos e diversificados. Vale destacar que a recorrência desses hábitos nos relatos é bastante variável. Alguns são repetidos por muitos depoentes. Outros, por sua vez são bastante isolados. Contudo, apesar de sua importância *de per se* não se pode olvidar que sua representatividade enquanto elementos simbólicos e identitários decorre do fato de que eles hipoteticamente estariam conectados a um grande pano de fundo cultural, constituído por uma espécie de herança familiar. Como nosso propósito ao elencar os costumes não é exaustivo, entendemos ser a ocasião propícia para apresentar algumas considerações a respeito desse contexto familiar em meio ao qual os referidos costumes são cultivados e preservados.

4.3.2 A “herança familiar”

Se os costumes têm grande importância enquanto elementos que apontam para a suposta continuidade cultural existente entre os criptojudes atuantes desde o século XV e os atuais *bnei anussim* é preciso destacar que, devido à circunstância de tais costumes e práticas terem sido considerados por séculos como atividades capazes de levarem seus praticantes a serem processados pelas inquisições

ibéricas, o ambiente menos perigoso para cultivar tais práticas culturais era o seio familiar. Por esta razão, além dos costumes propriamente ditos, a circunstância de terem sido criadas em uma família com religiosidade criptojudáica também costuma ser utilizada por muitas pessoas como um argumento em favor de sua judaicidade.

Muitos de nossos entrevistados e relatantes revelaram importantes aspectos relativos a este importante fator formativo de suas identidades. É interessante lembrar que a dimensão familiar ganha especial relevo no contexto de religiões que guardam conexão direta com a questão étnica como é o caso do judaísmo (o qual é visto simultaneamente como uma religião e como uma identidade, e em último caso, ao menos para alguns de seus membros, como uma comunidade étnica).

A este respeito, vale destacar que nem todos os entrevistados alegaram ser oriundos de famílias cultoras de tradições criptojudáicas. Assim, por exemplo, Nuno Brito afirmou que sua família era adepta sobretudo do catolicismo “mas o típico catolicismo brasileiro, não muito praticante (algo mais cultural, um catolicismo luso-brasileiro)”. No contexto familiar do referido entrevistado alguns de seus parentes permaneceram na mesma religiosidade em que nasceram, outros se aproximaram do judaísmo e ao menos um dos integrantes da família converteu-se ao protestantismo. É importante deixar claro, no entanto, que a circunstância de ter sido criado em meio uma família oficialmente católica não significa a negação automática de um passado familiar judaico. Para continuarmos no contexto familiar vivenciado pelo mesmo entrevistado, é preciso esclarecer que se por um lado o mesmo assume a catolicidade formal de sua família isso não equivale a negar a judaicidade histórica da mesma. Isto porque, entre outros pontos de sua fala, Nuno relatou que “a linhagem judaica da família procede de ambos os lados, mas sobretudo por parte do avô paterno”. Além disso, Nuno (que é mestre em História Social da Cultura Regional, pela Universidade Federal Rural de Pernambuco) afirmou ter conseguido estabelecer a ligação documental direta entre ele e seu 14º avô “que era um judeu de Barcelos (Portugal) chamado Abraham Shemtov Ben Abraham, que depois ficou conhecido como Santo Fidalgo ou Diogo Pires”, cujo bisneto “Duarte Sá Maia, veio para o Brasil no período colonial e esteve em Pernambuco no final do século XVI, ocupando a função de vereador em Olinda”. Assim, no complexo contexto social e cultural em meio ao qual vivem os *bnei anussim* é possível a

convivência/concorrência entre identidades diferentes, a exemplo da católica e dos diversos espectros de religiosidades judaicas (das quais o judaísmo informal – segundo a nomenclatura utilizada por alguns – praticado por parte dos *bnei anussim* ou em última instância as práticas criptojudáicas preservadas de maneira inconsciente são apenas dois dos exemplos possíveis).

Dessa maneira, tomando o exemplo concreto da família de Nuno Brito, podemos vislumbrar um caso em que mesmo no seio de uma família que adotou oficialmente a religião católica é possível identificar ligações familiares que seriam capazes de comprovar a ligação histórica de membros de tal família com o fenômeno histórico do criptojudaísmo. Vale ressaltar, no entanto, que apesar da eventual comprovação documental da herança (cripto)judaica de sua família, Nuno e sua família, ao menos no momento em que ele nos concedeu entrevista, parecem constituir exemplos de indivíduos ou famílias que atualmente não mobilizam grandes esforços no sentido de exteriorizar sua judaicidade, de ter reconhecimento deste fato ou mesmo de desvincular-se de sua identidade formalmente católica. Isto provavelmente decorre de certa percepção (por ele apresentada) no sentido de que a identidade *bnei anussim* parece corresponder mais fielmente à sua história de vida, muito mais do que a identidade judaica. Ao menos é o que pareceu transparecer no momento em que ele nos relatou que “se para ser judeu eu tiver que negar que sou *anussim*, eu deixo de ser judeu. Atualmente não vislumbro como possível a conciliação entre essas duas identidades e se for para escolher uma delas eu escolho a dos *anussim* porque é de fato o que eu sinto, é de fato o que eu sou”.

Jefferson Linconn, por sua vez, ao ser questionado sobre as práticas religiosas formais de sua família, apontou que é advindo de um contexto familiar “de parte católica não praticante e parte protestante praticante, nas suas diversas frentes (batista, pentecostal, presbiteriana)”. Destacou ainda que “há também afiliação familiar à sociedade secreta da maçonaria”. A despeito dessa variedade religiosa existente no cenário pretérito de sua família, Jefferson não tem dúvida sobre a conexão histórica desta com o judaísmo e afirma que isso pode ser evidenciado através “dos usos e costumes (como matar galinha, escorrer o sangue e cobrir com terra), a grande endogamia existente entre sua parentela, alguns costumes muito particulares do Nordeste relacionados diretamente à cultura

sefardita”, evidências essas que, segundo ele, foram formalmente reconhecidas quando “passou pelo Beit Din (Tribunal Ortodoxo) instituído em Jerusalém, em 2017, com o Rabino Amsalem”, oportunidade na qual recebeu do referido Tribunal o “documento público oficial que o habilita como judeu de origem sefardita”.

Ângelo Ricardo, por sua vez, explicitou que é originário de uma família com passado claramente criptojudaico. Apontou como indícios disso declarações que ele ouviu, por exemplo, de sua mãe, a qual “dizia que religião eles não tinham, que meu avô tinha uma caixa grande de madeira, onde ele guardava as coisas dele e fazia certas prostrações, rezas e amarrava uma tira de couro no braço”. Ele relatou ter ouvido ainda de seu sogro declarações semelhantes à seguinte: “Nossos pais vieram de Portugal, no fundo do navio, entre os bacalhaus”. Comentou ainda que esses ancestrais “passaram algum tempo em Recife e depois vieram morar aqui (na região de Caruaru e Belo Jardim/PE). Só que rasga-se documentos e adquire uma nova identidade”.

Nas falas destes dois entrevistados é perceptível uma assertividade bastante incisiva no sentido de apontar que os indícios de judeidade (ou ao menos de criptojudicidade) de seus contextos familiares sejam bastante evidentes.

Moshe Sefardi, por sua vez, apresentou o relato de um passado familiar no qual as ligações com o judaísmo não são sobremaneira ostensivas. Em sua entrevista, ele revelou que sua tetravó era judia, mas que sua avó já era adepta do catolicismo. Ele próprio, em contrapartida, foi adepto do protestantismo até reconhecer-se como *bnei anussim* e, posteriormente, como praticante do judaísmo conservador. Dessa maneira, sua conexão com o judaísmo, seria estabelecida através do lado familiar materno. Foi neste segmento familiar que ele encontrou “vários vestígios da judaicidade” de sua família, tendo acesso inclusive a relatos de um tio-avô que lhe “contou várias práticas que ele tinha e os avós dele tinham quando chegaram na cidade de Jequié. E todas essas práticas se assemelham ao judaísmo (ao criptojudaísmo)”. Um aspecto muito importante revelado por Moshe, acerca de sua relação com a herança familiar, foi o fato de que, segundo seu entendimento, tal relação foi intensificada exatamente no momento em que ele foi morar na cidade de origem de sua família materna (Jequié/BA). De acordo com ele, foi a partir daquele momento que passou a dedicar maior atenção a suas memórias familiares. Segundo suas próprias palavras, foi a partir daquele ponto que “comecei

a estudar a origem da família de minha mãe e comecei a perceber alguns hábitos, alguns costumes que eles tinham. Comecei a ver isso associado a uma prática judia. De judeus que vieram de Portugal e praticavam o judaísmo escondido”.

Percebe-se, portanto, que há diversas gradações de assertividade acerca do quão evidentes são as características judaicas mantidas pelas famílias dos entrevistados. Todos eles, no entanto, apresentam em comum a circunstância de se enxergarem como participantes da herança familiar judaica presente no Nordeste brasileiro.

Tendo sido apresentadas algumas das estratégias discursivas mobilizadas pelos *bnei anussim* com a finalidade de convencer o *stablishment* judaico acerca da pertinência de suas reivindicações, é chegado o momento de expormos alguns exemplos de reações de representantes do judaísmo estabelecido a respeito das referidas reivindicações.

4.4 As respostas da ortodoxia judaica às estratégias discursivas dos *bnei anussim*

Um dos pontos nevrálgicos de discussão entre os *bnei anussim* e alguns representantes do judaísmo estabelecido refere-se ao processo de admissão adequado para a formalização da integração daqueles ao âmbito da religião (e da identidade) judaica: conversão (*giyur*) ou retorno (*teshuvah*)?

Por essa razão, iniciaremos a discussão sobre as respostas do judaísmo de maneira indireta, apresentando, preliminarmente, a visão de um representante do judaísmo ortodoxo a respeito do processo que parte dos *bnei anussim* rejeita por entenderem-no como uma ofensa à sua herança histórico-familiar: a conversão.

4.4.1 Giyur: a conversão ao judaísmo

Ao elencar as principais razões que levam as pessoas a se converterem ao judaísmo, o Rabino Marc D. Angel (Rabino Emérito da Congregação *Shearith Israel*, de Nova Iorque) afirma que:

Algumas o fazem por razões espirituais. Outras querem se converter para formar um lar judaico com o futuro cônjuge. Outras descobrem ancestrais judeus em sua genealogia e escolhem voltar à sua família histórica. Há, também, aquelas que se apaixonam pelo sionismo, pela dinâmica idealista do Estado de Israel, e querem participar do seu desenvolvimento (Angel, 2011, p. 13).

É importante notar que nesta descrição, que apresenta o ponto de vista de um rabino sefardita ortodoxo, podemos contemplar algumas das principais motivações encampadas pelos *bnei anussim* para pleitearem o retorno. Ao cotejarmos as razões expostas por Angel com a amostra abarcada por esta pesquisa o que pudemos constatar foi que houve certa prevalência da motivação de ordem espiritual embora deva ser frisado que na maioria das vezes esta somou-se às demais citadas pelos entrevistados. De certa maneira poderíamos descrever esta como uma razão que encontra-se no topo da pirâmide dos motivos para a aproximação ao judaísmo (entre os entrevistados), enquanto as demais comporiam os substratos médios e basilares dessa hipotética pirâmide. A admiração pelo Estado de Israel foi um item algumas vezes citado mas jamais como o principal fator decisivo. Dentre os motivos apontados pelo Rabino Marc D. Angel, o mais incisivamente citado pelos entrevistados e nos dados consultados foi a descoberta de ancestrais judeus e o desejo de volta (retorno) à sua família histórica. Não identificamos nenhum caso de aproximação ao judaísmo com propósito matrimoniais. Apesar de tudo isso, deve-se levar em conta que todos estes motivos apresentados pelos *bnei anussim* como suas credenciais para o retorno ao judaísmo são textualmente citados por um dos mais importantes rabinos da vertente sefardita do judaísmo norte-americano (conforme vimos no excerto acima citado) como motivos para a *conversão* (e não para o retorno). Dito de outra maneira, aquilo que uma parte dos *bnei anussim* considera argumento para o retorno, o rabino Angel considera credencial para a conversão.

É interessante ressaltar que o Rabino Marc D. Angel, ainda ao tratar dos convertidos, relata que:

Entre os convertidos, encontramos também filhos de pai judeu e mãe não-judia. Segundo a *Halachá*, judeu é, exclusivamente, aquele que nasce de mãe judia. Muitas dessas pessoas chegam a passar por um, dois, até três processos de conversão. Inicialmente, é comum a conversão dentro de correntes não ortodoxas do judaísmo. À medida que estudam e ampliam seu conhecimento, passam a praticar o judaísmo ortodoxo e várias optam por submeter-se à conversão

estritamente de acordo com as leis da *Halachá*, perante um tribunal rabínico ortodoxo (Angel, 2011, p. 16).

Nesta passagem vemos outra vez o Rabino descrevendo situações típicas vividas pelos *bnei anussim* porém situando-as no contexto de pessoas aptas ao processo de conversão. É importante pontuar também que ainda que em muitos dos casos os *bnei anussim* tenham a percepção de que suas mães fazem parte de uma cadeia familiar que sempre cultivou o judaísmo que lhe era possível o fato é que muito poucos deles dispõem de documentos comprobatórios da vinculação de sua linhagem materna ao judaísmo. Merece destaque também o fato de que, assim como narrado pelo Rabino Angel, alguns dos depoimentos analisados nessa pesquisa confirmam o perfil de realização inicial de conversões em segmentos não-ortodoxos do judaísmo e posterior desejo de realização da conversão ortodoxa (nem sempre possível, muita das vezes por questões financeiras e de tempo). Para citarmos apenas um destes depoimentos, vale destacar que Jefferson Linconn, em entrevista a nós concedida, em 2021, relatou ter conhecimento de que “há casos de *bnei anussim* que passaram por processos de conversão até três vezes, por exemplo, porque acharam que o Rabino não tinha as condições de convertê-lo”. É importante frisar também que, conforme outros depoentes relataram, além daqueles que apenas acharam que foram convertidos por um Rabino que não dispunha das credenciais necessárias há também os casos daqueles que efetivamente comprovaram (através da rejeição de seus processos admissionais em outros ambientes judaicos) a ausência das credenciais requeridas para a legalidade religiosa do processo.

Outra importante contribuição trazida pelo Rabino Marc D. Angel para o entendimento da relação dos *bnei anussim* com a conversão e o judaísmo é o fato de que o referido rabino apresenta o procedimento adotado para a realização dos processos de conversão segundo o ritual ortodoxo. O processo é assim descrito por ele:

Seguindo o padrão descrito no Talmud (*levamot* 47a-b), o rabino provavelmente perguntará ao candidato em questão: ‘por que você quer se converter? Não sabe que os judeus são perseguidos e oprimidos, que têm uma vida repleta de dificuldades?’. Se mesmo assim a pessoa mantiver seu anseio, o rabino falará a ela dos mandamentos e de como prestará contas a Deus se os violar. Ele também deixará claro para a pessoa que ela pode perfeitamente

buscar as virtudes de caráter e ser amada por Deus sem qualquer necessidade de se converter ao judaísmo. Explicará que ela pode seguir as Sete Leis de Noé e ser recompensada com um lugar no Mundo Vindouro (Angel, 2011, p. 18).

É facilmente perceptível que o dispositivo textual utilizado no processo de conversão tem uma intenção de, ao menos inicialmente, atuar como um desestímulo às pretensões do candidato (ainda que isto seja feito com a intenção de testar a veracidade de tais pretensões).

A respeito das Sete Leis de Noé (acima mencionadas), as quais seriam uma alternativa para o candidato à conversão usufruir de parte dos benefícios do judaísmo sem a necessidade de assumir também as suas “dificuldades”, Angel esclarece que:

As Sete Leis de Noé estão no Talmud, no Tratado de *San'hedrin* 56a, como a obrigação de manter um sistema judiciário, proibição da blasfêmia, proibição da idolatria, proibição do incesto, adultério e outras ofensas sexuais, proibição de assassinar, proibição do roubo, proibição da crueldade contra os animais, tais como comer carnes de animais vivos (Angel, 2011, p. 183).

Dessa maneira, soma-se ao dispositivo de desestímulo acima indicado um convite para usufruir de parte dos benefícios mediante a simples obediência às Sete Leis de Noé, vista como muito mais fáceis de serem cumpridas do que o padrão completo exigido para um judeu.

Em outra passagem de seu livro, o Rabino Angel apresenta outra descrição do procedimento a ser adotado nos processos de conversão, desta feita sem nenhuma menção às Sete Leis de Noé. Além disso, a segunda descrição indica também todo o cerimonial a ser adotado para aqueles que efetivamente afirmam não se contentar com o seguimento das referidas Sete Leis e pretendem sujeitar-se a todas as ordenanças do Judaísmo. Através da compilação de algumas passagens do Talmud, extraídas de *levamot* 47 a-b, Angel assim resume as instruções talmúdicas aplicáveis àqueles que de fato desejam passar pelo processo de conversão:

Nossos rabinos ensinaram: No momento em que manifesta o desejo de se converter, uma pessoa deve ser questionada da seguinte forma: ‘Por que você quer se converter? Você não sabe que o povo de Israel é perseguido, oprimido, desprezado, humilhado?’ Se a pessoa responder que sabe de tudo isso e, mesmo assim, deseja se converter, é aceita imediatamente. Recebe alguma instrução sobre

alguns dos mandamentos, fáceis e difíceis... É informada sobre as punições às quais estará sujeita se transgredi-los e sobre a recompensa que terá por cumpri-los... Em momento algum essa pessoa deve ser persuadida ou dissuadida... No caso de um homem, se aceitar as condições, é circuncidado imediatamente... Assim que estiver recuperado, são tomadas as providências para sua ablução no *micvê*. Ao emergir, é considerado judeu em todos os aspectos. Já uma mulher deve manter o corpo mergulhado no *micvê* até a altura do pescoço enquanto dois ou três sábios ficam do lado de fora da sala dando instruções sobre alguns mandamentos, a ela transmitidos pelas senhoras que acompanham o ritual (levamot 47 a-b apud Angel, 2011, p. 85-86)⁶³.

É interessante notar que no trecho supramencionado a palavra “imediatamente” é utilizada em duas ocasiões. Segundo as referidas instruções talmúdicadas, se a pessoa responder positivamente às perguntas ela “é aceita imediatamente” e, em se tratando de homem, a partir do momento em que aceite as condições tal indivíduo “é circuncidado imediatamente”. Esse advérbio não parece, no entanto, ser o que melhor descreve as situações narradas por parte importante daqueles que chegaram a passar ou tentaram passar por um processo de conversão ortodoxa ao judaísmo.

Outro ponto muito relevante das instruções talmúdicadas acima indicadas refere-se ao fato de que, de acordo com estas, quem passa pelo processo supra descrito “é considerado judeu em todos os aspectos” não sendo possível, portanto, qualquer tipo de estratificação em razão da origem do judeu recém-convertido ou mesmo em razão da recenticidade de sua entrada formal no mundo do judaísmo.

Quanto aos requisitos para a conversão, o Rabino Angel aponta que:

De acordo com a *Halachá*, uma conversão válida inclui, obrigatoriamente, três elementos básicos: a circuncisão para homens, a imersão no banho ritual, o *micvê*, e a aceitação dos mandamentos e preceitos da religião judaica. A um *Beit Din*, ou tribunal rabínico, cabe a responsabilidade de verificar o cumprimento correto de cada etapa (Angel, 2011, p. 20).

Os três requisitos básicos acima descritos são muito importantes, porém a relevância atribuída a cada um deles pode eventualmente variar a depender de

⁶³ Tivemos de citar o Talmud apenas indiretamente, através da tradução contida no livro do Rabino Marc D. Angel em razão da extrema (para não dizer absoluta) dificuldade em ter acesso a traduções do referido texto. Isto talvez se explique pelo volumoso conteúdo de tais escritos, pela própria disposição gráfica do texto (bem diversa da maioria das publicações contemporâneas) e pelo costume de seus leitores de privilegiar sua leitura na própria língua original – o hebraico.

como a comunidade judaica (e o Beit Din que a representa) os interpreta. Isso decorre do fato de que em termos simbólicos “a conversão envolve dois aspectos distintos: O primeiro é se tornar parte do povo judeu; o segundo, aceitar a religião judaica” (Angel, 2011, p. 91). O primeiro aspecto é o mais destacado pelo Talmud e pela *Halachá*. O segundo, por sua vez, recebe maior ênfase por parte daqueles que seguem o ponto de vista dos tossafistas (sábios asquenazitas do século XVII), os quais “citam a *Cabalat Mitsvót* – a aceitação plena dos mandamentos – como componente essencial do processo de conversão” (Angel, 2011, p. 89). O problema suscitado pela ênfase no segundo aspecto é que “as normas do tossafismo colocam o conceito de conversão no centro de uma controvérsia. (...) A *Halachá* reconhece como judeu aquele que nasce judeu, quer observe ou não as *mitsvót*. (...) A ‘aceitação plena de todas as *mitsvót*’ é uma exigência sem precedentes haláchicos” (Angel, 2011, p. 91). Assim, de acordo com essa interpretação, a exigência de que os convertidos e retornados sujeitem-se à obrigação de cumprimento integral de todas as *mitsvót* não teria fundamento haláchico. Esse tipo de interpretação ganha muita importância quando se observa que parte considerável dos *bnei anussim* do Nordeste brasileiro enfrentam dificuldades para cumprir algumas obrigações que parecem ser virtualmente impossíveis de ser integralmente cumpridas nos recônditos desta região do Brasil. Um exemplo muito claro é a obrigação do consumo exclusivo de alimentos produzidos e preparados segundo as regras da *Cashrut*⁶⁴. Em nossas observações de campo ouvimos relatos de alguns indivíduos e famílias que simplesmente não detêm condições financeiras suficientes para custear as despesas necessárias para que os alimentos *kosher*⁶⁵, disponíveis apenas em grandes centros como São Paulo, cheguem às suas mesas.

Outro aspecto importante a se entender, a respeito das conversões, é a circunstância de que “para os ortodoxos, as conversões feitas por reformistas e conservadores simplesmente não são válidas” (Angel, 2011, p. 23). Em outras palavras, os rabinos ortodoxos entendem que eles detêm o monopólio do direito e do poder de realizar conversões ao judaísmo. Apesar disso, Angel destaca que:

Embora os convertidos fora da *Halachá* não sejam judeus de acordo com a lei judaica, eles têm em comum pelo menos um aspecto importante: o fato de terem deixado sua antiga religião. (...) Eles

⁶⁴ Conjunto de regras a serem observadas pelo judeus praticantes com a finalidade de identificar se uma comida é apropriada (casher ou kosher) ou impura (trefá).

⁶⁵ Vide nota anterior.

assumem uma **identidade** judaica unindo seu próprio destino ao do povo judeu. Seria um erro ignorar o compromisso que demonstram em relação ao judaísmo. (...) Estão em uma nova categoria, um pouco parecida com o status de um *guer-toshav*, ou estrangeiro residente (Angel, 2011, p. 24-25, negrito nosso).

Guer-Toshav, segundo o próprio Angel, trata-se de “gentio que é um residente estrangeiro, isto é, que viveu no antigo reino de Israel sob certas proteções do reino, considerado um gentio justo” (Angel, 2011, p. 183). Note-se que apesar do rabino norte-americano declarar que os “convertidos fora da *Halachá*” constituem um entre-lugar em meio a judeus e não-judeus ele acaba afirmando que essas pessoas assumem uma **identidade** judaica. No entanto, o que se vê na prática é que essa identidade assumida não tem a capacidade de inserir os seus portadores no âmbito formal da religião judaica. Nunca é demais lembrar que esse status intermediário conferido àqueles que passaram por conversões não ortodoxas equivale simbolicamente ao status conferido àqueles que os *bnei anussim* consideram os seus ancestrais: os criptojudeus, os quais formalmente não eram judeus e animicamente não eram cristãos.

Para entendermos bem o conceito de *Guer-Toshav* é importante apresentar a palavra que lhe dá origem. Ao tratar do termo hebraico *Guer*, Angel esclarece que tal palavra “traduzida em tempos pós-bíblicos como ‘convertido’, significa, literalmente, ‘estrangeiro’ ou ‘estranho’, e se refere a um não israelita que viveu entre os israelitas em suas comunidades” (Angel, 2011, p. 37). Com base nisso ele detalha ainda mais o conceito de *guer toshav*, contrapondo-o ao conceito de *guer tsedec*, definindo aquele como:

O residente estrangeiro, um não-israelita que habita entre os israelitas. Este residente não é obrigado a cumprir a Torá, mas dele se espera que cumpra as Sete Leis de Noé, que regem o comportamento moral. Já o *guer tsedec* (‘convertido justo’) é aquele que se converte de coração, formalmente se torna parte do povo judeu e segue todos os mandamentos da Torá (Angel, 2011, p. 37-38).

Portanto, de acordo com essa interpretação, todo aquele que passa por um processo de conversão não-ortodoxo insere-se numa categoria com valor simbólico semelhante ao de um estrangeiro admitido em meio ao povo judeu contudo sem a obrigação de cumprir todas as ordenanças da Torá, mas também sem acessar a todos os benefícios conferidos pelo cumprimento de tais ordenanças. Esse indivíduo

não estaria obrigado à obediência das ordenanças religiosas, mas tão somente à adoção do comportamento moral exigido pelos estatutos menos exigentes prescritos pelas Sete Leis de Noé. Assim, o *status* de *Guer Tsedec*, ou seja, de convertido justo, de admitido formalmente a povo judeu, só poderia ser alcançado a partir do momento da efetiva conversão realizada por um Tribunal composto por juízes ortodoxos devidamente habilitados para tanto.

Após esta sucinta discussão acerca da conversão sob a perspectiva do judaísmo rabínico ortodoxo, na próxima seção apresentaremos alguns exemplos de posturas ou reações adotadas por segmentos do judaísmo formalmente estabelecido a respeito das reivindicações dos *bnei anussim*.

4.4.2 A resposta ortodoxa

Além de revelar aspectos importantes a respeito do próprio processo de conversão, Angel (2011) também informa seus leitores acerca das posturas adotadas pelos rabinos ortodoxos ante o fenômeno do aumento da procura por conversões ou retornos ao judaísmo. A este respeito ele afirma que:

Numa época em que vozes ortodoxas que têm autoridade são extremamente necessárias para se comunicar com aqueles que desejam se converter ao judaísmo, a comunidade ortodoxa geralmente prefere manter a postura histórica de desencorajá-los. Muitos rabinos ortodoxos se recusam a participar de qualquer processo de conversão. (...) Os rabinos ortodoxos que concordam em ensinar os que desejam se converter muitas vezes estabelecem padrões virtualmente impossíveis de atingir. (...) A intenção é excluir todos os candidatos. (...) Essa posição extrema começou a lançar raízes somente a partir de 1876, e acabou se transformando numa postura muito mais intransigente de que aquela prevalente desde os tempos talmúdicos (Angel, 2011, p. 26).

Após esta descrição nada animadora (sob o ponto de vista das aspirações dos *bnei anussim*), a conclusão a que Angel chega é que “o rabinato ortodoxo está cada vez mais preocupado em ampliar e aprofundar as exigências para a conversão, e cada vez menos responsivo às verdadeiras necessidades espirituais de quem está considerando o processo” (Angel, 2011, p. 30). Essas palavras ganham especial relevância pelo fato de terem sido escritas por alguém que faz parte da própria ortodoxia rabínica. A prova desta origem ortodoxa de tais afirmações pode ser

encontrada na mesma página do livro. Isto porque logo em seguida Angel alerta que “como rabino ortodoxo, acredito que as conversões devam ser feitas de acordo com a *Halachá*. Outras formas de conversão para o judaísmo são a porta de entrada para um estado de limbo dentro da comunidade” (Angel, 2011, p. 30). Talvez o desejo de fugir dessa situação descrita como um estado de limbo seja uma das explicações para o fato de alguns *bnei anussim* terem passado por dois ou até três processos de conversão (conforme observado e relatado pelo próprio Rabino Angel). Por outro lado, uma das interpretações possíveis para essa insistência é a que enxerga nessa atitude um forte indício de resistência por parte do *bnei anussim*.

Percebe-se, portanto, que de acordo com o cenário traçado por um integrante da própria ortodoxia, esta seria marcada, ao menos desde fins do século XIX, por uma “postura histórica” de desencorajamento àqueles que almejam o processo de conversão ao judaísmo. A concretização de tal postura poderia ser evidenciada tanto na estipulação de “padrões virtualmente impossíveis de atingir” pelos candidatos à conversão como até mesmo na total recusa por parte de alguns rabinos em participarem de qualquer processo de conversão.

É importante notar que todas essas atitudes são voltadas para os processos de conversão, os quais são a opção de admissão mais acessível ao judaísmo. O que dizer então a respeito do processo de retorno, o qual é sabidamente mais exigente em seus requisitos?

À luz de tudo isto, o mesmo Marc D. Angel entende que:

A situação haláchica dos descendentes de criptojudes que desejam retornar às raízes é complexa e dolorosa. Seus antepassados não viveram como judeus durante séculos e eles mesmos cresceram sem uma identidade judaica. Assim, é virtualmente impossível ‘provar’ à luz da *Halachá* seu status como judeus. Mas sua reivindicação é legítima e não deve ser ignorada (Angel, 2011, p. 133-134).

Após traçar este quadro a respeito da situação dos descendentes de criptojudes, o mesmo rabino relata ainda, no tocante a posicionamentos do judaísmo rabínico a respeito dos *bnei anussim*, que deve ser levado em conta que:

Em 1995, o então Rabino-Chefe sefaradita de Israel, Rabino Mordechai Eliyahu ^{ZT”L} – que Deus lhe conceda paz eterna! – expressou a opinião de que pessoas nessa situação devem se

converter ao judaísmo de forma a eliminar qualquer dúvida – uma conversão *missafec*. Ele sugeriu ainda que o certificado outorgado depois da imersão dessas pessoas no *micvê* não seja um certificado de conversão, mas sim um “certificado de retorno ao caminho dos meus antepassados” (Angel, 2011, p. 135).

De maneira bastante parecida com a opinião do Rabino-Chefe Sefaradi de Israel, o rabino brasileiro Michel Schlesinger, da Congregação Israelita Paulista, de orientação conservadora, revelou, em palestra proferida em evento do Centro Israelita do Rio Grande do Norte, que em relação ao processo formal de retorno ele observou que na maioria dos casos em que lidou com os *bnei anussim* esbarrou “na falta de possibilidade de comprovação da origem judaica daquele indivíduo ou daquela família”, razão pela qual:

A gente acaba recorrendo ao processo de conversão do ponto de vista técnico, mas chamar isso de processo de conversão é uma injustiça e é uma afronta à história de sofrimento e de perseguição que aquele indivíduo ou que aquela família sofreu. O fato de que nós estamos recorrendo à técnica [...] da conversão não faz com que isso seja um processo de conversão, ainda é um processo de retorno, merece ser chamado como um processo de retorno e merece que eventualmente num documento final, num certificado não venha aparecendo a palavra conversão (Schlesinger, 2020).

Mesmo levando-se em conta que a opinião acima exposta foi emitida por um rabino que não integra a corrente ortodoxa do judaísmo, em última instância, o que depreende-se do posicionamento do Rabino-Chefe Sefaradi de Israel, em 1995, e do Rabino Schlesinger, é que todos os descendentes de criptojudéus devem passar pelo processo de conversão, mesmo que lhes seja feita a concessão de que o certificado emitido refira-se a “retorno” e não a “conversão”.

É importante destacar, no entanto, que argumentos utilizados para fundamentar uma postura de desconfiança em relação à veracidade da adesão dos *bnei anussim* ao judaísmo são elencados não apenas nas falas e escritos daqueles que adotam esse tipo de postura e de rabinos. Isso pode ser identificado mesmo entre indivíduos que se posicionam de maneira publicamente favorável à inclusão de tais grupos no seio do judaísmo estabelecido. Exemplo disto pode ser encontrado no texto escrito por Daneel Schaechter em maio de 2016, e publicado na página

eletrônica da *Kulanu*, sob o sugestivo título *If I Were A Brazilian Rabbi* (“Se eu fosse um rabino brasileiro”).

Schaechter, então coordenador da *Kulanu* para a América Latina, morou em Recife durante o ano de 2015, e compartilhou, no texto supracitado, algumas de suas percepções acerca daquilo que ele intitula como “as comunidades judaicas emergentes do Brasil” (dentre as quais algumas se enquadram no âmbito do movimento *bnei anussim*). Ele revela que:

Meu entusiasmo para ajudar todas essas comunidades emergentes logo deixou de crescer tanto à medida que visões políticas internas e diferenças religiosas dividiram vários grupos e eu muitas vezes fui solicitado para desempenhar o difícil papel de mediador. Uma coisa contra a qual lutei, tanto nas comunidades judaicas convencionais quanto nesses grupos emergentes, foi a localização proeminente tanto da política israelense quanto da brasileira no espaço de oração. Na minha própria experiência religiosa nos Estados Unidos, raramente vejo essa mistura. Uma dessas comunidades emergentes brasileiras fechou devido a conflitos políticos de direita versus esquerda, que prejudicaram sua própria existência. Outro grupo teve problemas com finanças e confiança e, infelizmente, não conseguiu superar esses problemas, e de maneira triste se dividiu em várias facções menores⁶⁶ (Schaechter, 2016).

Percebe-se que o jovem coordenador da *Kulanu*, então com 24 anos de idade, interpretou que os conflitos e as divergências políticas e religiosas internas ao próprio grupo acabaram repercutindo sobre seu próprio entusiasmo em relação à atuação entre tais comunidades. Porém, muito mais grave que isto, ele constatou também que tais conflitos e divergências acabaram gerando rivalidades algumas vezes incontornáveis, cujas consequências variaram desde a divisão em facções até mesmo ao fechamento de comunidades. É importante notar também que Schaechter interpretou que entre os problemas que minavam a capacidade de organização e obtenção de sucesso do grupo estavam questões políticas atinentes tanto à centralidade do Estado de Israel quanto referentes ao cenário político nacional. Nas

⁶⁶ Tradução nossa. No original, lê-se o seguinte: “My excitement to help all of these emerging communities soon grew more complicated as internal political views and religious differences divided various groups and I often was asked to play the tough role of mediator. One thing I struggled with, within both the mainstream Jewish communities and these emerging groups, was the prominent location of both Israeli and Brazilian politics within the prayer space. In my own religious experience in the United States, I rarely see this mixture. One of these Brazilian emergent communities broke up due to right-wing versus left-wing political strife, which crippled its very existence. Another group struggled with finances and trust and unfortunately couldn’t surpass these issues, sadly dividing into several smaller factions”.

entrevistas realizadas para a elaboração desta pesquisa também foi possível detectar indícios dos possíveis problemas trazidos pela centralidade da discussão acerca de aspectos políticos referentes tanto ao Estado de Israel quanto à recente agudização da polarização política vigente no Brasil (embora não haja tempo nem espaço para explorar tal aspecto nesta pesquisa).

Diante de tudo isto, acreditamos ter apresentado um quadro minimamente elucidativo a respeito das estratégias discursivas elaboradas pelos *bnei anussim* com vistas ao convencimento das lideranças judaicas a respeito de suas reivindicações e sobre as reações dessas lideranças ante tais estratégias. É chegado, portanto, o momento de entender como tais posicionamentos se interrelacionam na perspectiva glocal.

CAPÍTULO 5: AS ESTRATÉGIAS E REIVINDICAÇÕES IDENTITÁRIAS DOS *BNEI ANUSSIM* EM PERSPECTIVA GLOCAL

Uma das hipóteses mais importantes para a elaboração desta pesquisa corresponde à visão de que a efervescência do movimento *bnei anussim* no Brasil é, por um lado, uma manifestação de características muito próprias da população de nosso país e mais especialmente da Região Nordeste e, por outro lado, uma manifestação de um fenômeno de âmbito mais amplo – quiçá global – de (re)aproximação do judaísmo. Daí o suposto aspecto glocal do fenômeno. Contudo, antes de abordar o referido fenômeno com a intenção de demonstrar a sua suposta dimensão glocal faz-se necessário dar um passo atrás e indagar sobre a sua própria dimensão global.

5.1 Os *bnei anussim*: um fenômeno global?

Eventuais evidências empíricas que possam corroborar a hipótese da globalidade do fenômeno de (re)aproximação do judaísmo devem ser procuradas, portanto, em localidades diversas do Brasil.

Uma fonte na qual foi possível obter esse tipo de evidência foi o jornal da organização não-governamental intitulada **Kulanu**. Sediada em Nova Iorque, nos Estados Unidos, e fundada em 1994, ela tem como propósito auxiliar comunidades judaicas emergentes e em processo de retorno ao redor do mundo. Seu lema, estampado já no cabeçalho de seu periódico, é “Ajudando Comunidades Judaicas Perdidas”⁶⁷. De acordo com dados de 2022, a organização presta auxílio a comunidades espalhadas por 33 países e 5 continentes (Kulanu, 2022). É importante destacar que em documento disponível em sua página eletrônica, a Kulanu, ao tratar o fenômeno de emergência dessas comunidades, informa que “nós

⁶⁷ Tradução nossa. No original, em inglês, consta o seguinte: “Helping Lost Jewish Communities”.

da Kulanu abraçamos esse *novo fenômeno mundial* como parte da reconstrução do povo judeu e do forjamento do futuro do judaísmo” (Kulanu, 2022, itálico nosso)⁶⁸.

Neste sentido, verificamos que já na edição de 1995 o jornal da Kulanu apresentava como reportagens principais as seguintes: “Comunidade Judaica na Etiópia é abusada”⁶⁹ e “Visita ao milagre ugandense”⁷⁰. O foco principal daquela edição era, portanto, informar sobre as atividades daquela instituição no auxílio a comunidades judaicas situadas em países da África. Logo na primeira página da publicação é possível visualizar uma foto do Rabino Jacques Cukierkorn e de Gershom Sizomu (um judeu ugandense) consultando um rol da Torá em meio a comunidade de Abayudaya (em Uganda). Ali viviam cerca de 500 praticantes do judaísmo, em busca da conversão. Os primórdios daquela comunidade remontam ao ano de 1919, ocasião em que seu líder “abraçou o judaísmo” (Primack, 1995, p. 1).

Imagem 1: Primeira página do jornal Kulanu, de 1995



Fonte: Kulanu. Disponível em: <<https://www.kulanu.org/wp-content/uploads/magazines/1995-summer.pdf>>.

⁶⁸ Tradução nossa. No original, em inglês, consta o seguinte: “We at Kulanu embrace this new worldwide phenomenon as part of rebuilding the Jewish people and forging the future of Judaism”.

⁶⁹ Tradução nossa. No original, em inglês, consta o seguinte: “Jewish Community in Ethiopia Is Abused”.

⁷⁰ Tradução nossa. No original, em inglês, consta o seguinte: “Visiting the Ugandan Miracle”.

A respeito da comunidade judaica na Etiópia, a matéria apresentada naquela edição trata de problemas enfrentados pelos 4000 judeus etíopes residentes na capital, Addis Ababa. Embora o foco principal da reportagem seja chamar a atenção para os problemas econômicos vivenciados por integrantes daquela comunidade, nela também são reveladas informações importantes sobre as dificuldades relativas ao reconhecimento de tais pessoas pela comunidade judaica estabelecida em Israel. A este respeito, é possível ler, por exemplo, a seguinte declaração emitida pelo Representante do Rabinato de Israel para a Etiópia, Rabino Menachem Waldman:

Essas pessoas, que são da semente de Israel em virtude de suas mães e de seu ambiente, deixaram totalmente o passado; de maneira alguma é possível rotulá-los como membros de outra fé ou como pessoas que seguem qualquer tradição que não seja a da religião judaica. Eles acreditam no Deus de Israel e em suas leis ... o retorno ao judaísmo é em essência o caminho da Torá como o Conselho Rabínico de Israel decidiu⁷¹ (Primack, 1995, p. 5).

Ao confrontar esta declaração do representante do Rabinato Israelense com as efetivas dificuldades encontradas pelos integrantes das comunidades etíopes autointituladas judaicas, a redatora da Kulanu questiona:

Por que, então, apenas um pingô [de pessoas] pode fazer *Aliyah*?⁷² Por que tantas famílias judias etíopes permanecem divididas entre a Etiópia e Israel? As razões são profundas e não agradáveis de discutir. A comunidade judaica secular elitista em Israel há muito tempo defende a ideia de que os judeus etíopes não são realmente judeus ou são judeus menores ou muito questionáveis, com a finalidade de rebaixá-los da mesma maneira que as muitas comunidades sefarditas foram humilhadas⁷³ (Primack, 1995, p. 5).

Mais incisiva ainda é a declaração emitida por Peter Gilboa – um dos diretores de um centro de acolhimento aos judeus de Addis Ababa – o qual teria dito o seguinte: “Estou começando a suspeitar que há um problema de preto e branco, acerca de quem você traz para Israel”⁷⁴ (Primack, 1995, p. 5).

⁷¹ Tradução nossa a partir do seguinte texto, original: “These people, who are of the seed of Israel by virtue of their mothers and their environment, have totally left their past; in no way is it possible to label them as members of another faith or as people who follow any tradition other than that of the Jewish religion. They believe in the God of Israel and its laws... The return to Judaism is in essence the way of the Torah as the Chief Rabbinical Council of Israel decided”.

⁷² Imigração para Israel.

⁷³ Tradução nossa a partir do seguinte texto, no original: “Why, then, are only a trickle being allowed to make aliyah? Why do so many Ethiopian Jewish families remain divided between Ethiopia and Israel? The reasons are deep-rooted and not pleasant to discuss. The elitist secular Jewish community in Israel has long championed the idea that Ethiopian Jews are not really Jewish or are lesser or very questionable Jews, to be put down much the way the many Sephardic communities were once humiliated”.

⁷⁴ Tradução nossa a partir do seguinte texto, no original: “I am starting to suspect that there is a problem of black and white, of who you bring to Israel”.

Constata-se, portanto, que já em meados da década de 1990 instituições judaicas já haviam detectado ao menos dois casos de comunidades judaicas emergentes no continente africano. O caso da Etiópia é muito mais documentado e inclusive é citado em outros momentos deste trabalho mas a existência de comunidades judaicas emergentes em Uganda pode representar uma surpresa até mesmo para quem faz parte do mundo judaico ou costuma ler e se informar a respeito do tema. No entanto, como indicado anteriormente, os dois países africanos acima mencionados não são a única área coberta pela atuação da Kulanu.

Naquela mesma edição, à p. 3, consta uma pequena reportagem que informa sobre a necessidade de voluntários para auxiliar em uma conferência a ser realizada em 1996, no Brasil. A conferência seria realizada sob a coordenação do Rabino Jacques Cukierkorn (supracitado), representante da Kulanu no Brasil. A expectativa era que tal evento, realizado sob os auspícios da Sociedade para Estudos Cripto-Judaicos (da Kulanu) reunisse cerca de 50 participantes⁷⁵(Kulanu, 1995, p. 3). Infelizmente não obtivemos informações sobre a efetiva realização da referida conferência mas o simples desejo de realizá-la já indica suficientemente a atenção dada pela Kulanu ao caso dos *bnai anussim* brasileiros já na década de 1990.

Imagem 2 – Página 3 (detalhe) do jornal Kulanu, de 1995

contact Irwin Berg at 212-962-2800.

Volunteers Needed to Plan Brazil Conference
The Society for Crypto-Judaic Studies plans to hold its November 1996 conference in northeastern Brazil, and Kulanu's Brazilian rabbinic advisor, Jacques Cukierkorn, will help coordinate it. The two- to three-week conference will probably attract about 50 participants, and Rabbi Cukierkorn hopes they will visit Jewish communities in the rainforest. Persons interested in serving on Rabbi Cukierkorn's planning committee should contact him at 703-370-5191.

Tax-Exempt Status Granted!!!
On June 6, 1995, the US Internal Revenue Service granted Kulanu, Inc., tax-exempt status as a 501(c)(3) organization. Our Tax Exempt EIN is 52-1919094. Even though our status has been "pending" for some time, and we were certain that it would

Become a Kulanu Exhibitor!
Joan Barch, of Columbia, Maryland, is an experienced exhibitor at Jewish and other ethnic festivals. At a recent Kulanu table she got to know the ins and outs of representing Kulanu at public forums.

Conference Reminder

⁷⁵ O texto era o seguinte: “Volunteers Needed do Plan Brazil Conference – The Society for Crypto-Judaic Studies plans to hold it November 1996 conference in northeastern Brazil, and Kulanu’s Brazilian rabbinic advisor, Jacques Cukierkorn, will help coordinate it. The two-to-three-week conference will probably attract about 50 participants, and Rabbi Cukierkorn hopes they will visit Jewish communities in the rainforest. Persons interested in serving on Rabbi Cukierkorn’s planning committee should contact him...”. Em tradução livre, teríamos o seguinte: “Voluntários são necessários para planejar conferência no Brasil – A Sociedade para Estudos Criptojudaicos planeja realizar uma conferência em novembro de 1996 no nordeste do Brasil, e o conselheiro rabínico da Kulanu para o Brasil, Jacques Cukierkorn, ajudará a coordená-la. A conferência de duas a três semanas provavelmente atrairá cerca de 50 participantes, e o rabino Cukierkorn espera que eles visitem comunidades judaicas na floresta tropical. As pessoas interessadas em servir no comitê de planejamento do rabino Cukierkorn devem contatá-lo”.

Fonte: Kulanu. Disponível em: <<https://www.kulanu.org/wp-content/uploads/magazines/1995-summer.pdf>>

A despeito de seu inigualável valor como fonte de informações a respeito da dimensão global do processo de aproximação de indivíduos e grupos em direção ao judaísmo, o jornal da Kulanu não é a única fonte útil disponibilizada pela referida instituição para os propósitos desta pesquisa.

Em um texto originalmente escrito como uma D'Var Torah, isto é, como uma explanação ou estudo de uma porção semanal de leitura da Torá ou de um tema específico, Bonita Sussman, vice-presidente da Kulanu, trata da atuação dessa instituição ao redor do mundo. Sua publicação se deu em 2019, por ocasião da comemoração dos 25 anos de fundação da referida organização, cuja finalidade – como já dito anteriormente – consiste em “apoiar comunidades judaicas em processo de retorno, emergentes e isoladas em todo o mundo”⁷⁶ (Sussman, 2019). Entre os países nos quais a Kulanu já atuou neste sentido são elencados os seguintes: Nigéria, Indonésia, Uganda, Brasil, Equador, Guatemala, Nicarágua, El Salvador, México, Gabão, Itália, Índia, Madagascar, Costa do Marfim e Camarões. É interessante notar que esse rol de países contemplados pela atuação da Kulanu confirma efetivamente a informação mencionada algumas linhas atrás no sentido de que a presença da organização se espalha por cinco continentes.

Um exemplo de comunidade citada por Sussman nesse texto e que se encontra em processo de retorno é a dos Igbo, da Nigéria. Naquele país da região central do continente africano encontra-se dentre os integrantes do referido grupo étnico alguns que “apontam para palavras em sua linguagem semelhantes ao hebraico, para sua prática comum de circuncisão, para rituais familiares de pureza semelhantes, para a prática de abate kosher, para casamentos endogâmicos e para a bênção da lua nova”⁷⁷ (Sussman, 2019). De acordo com Sussman, os Igbo contavam com mais de 70 sinagogas, à época, e esse número encontrava-se em processo de crescimento.

⁷⁶ Tradução nossa a partir do seguinte texto: “To support returning, emerging, and isolated Jewish communities, (...) around the globe”.

⁷⁷ Tradução livre a partir do seguinte texto: “Point to words in their language similar to Hebrew, their common practice of circumcision, similar rituals of family purity, kosher slaughtering practice, endogamous marriages, and blessing of the new moon”.

Outro caso de comunidade em situação semelhante a dos Igbo é a daqueles que se consideram judeus na Província de Andhra Pradesh, na Índia. Lá, de acordo com Sussman (2019), “a comunidade *Bene Ephraim* adota o nome da tribo de Efraim. Como são de castas mais baixas e pobres, eles têm lutado para observar as mitzvot judaicas, inclusive as associadas ao Shabat, mas perseveraram com a ajuda da Kulanu”⁷⁸.

Especificamente sobre os grupos que se automeiam como *Anussim*, *Bnei Anussim* ou Marranos, Sussman (2019) nota que:

Ao longo dos anos, a Kulanu esteve envolvida com comunidades de criptojudes em toda a América Latina – no Brasil, Equador, Guatemala, Nicarágua, El Salvador, México – que não têm sido aceitas pelas comunidades judaicas convencionais estabelecidas e que ficam profundamente tristes por isto⁷⁹.

É importante deixar claro que além dessas comunidades que advogam para si a característica de estarem desenvolvendo um movimento de retorno ao judaísmo, a Kulanu também presta apoio a comunidades judaicas emergentes e isoladas. As primeiras correspondem àquelas “que deixaram outras religiões para se juntar ao povo judeu. Elas não reivindicam origem judaica; o judaísmo falou aos seus corações”⁸⁰ (Sussman, 2019). Exemplos desse tipo de comunidade são encontradas em Camarões e Uganda. As comunidades isoladas, por sua vez, devem ser entendidas como aquelas que “são comunidades judaicas estabelecidas mais antigas que estão diminuindo e precisam de recursos para se manter”⁸¹ (Sussman, 2019).

Sobre a atuação concreta da referida organização não-governamental, Sussman (2019) revela que:

Através da generosidade dos doadores da Kulanu, as comunidades parceiras têm livros de orações, tefilins, xales rituais e até pergaminhos da Torá. Em uma esfera diferente, Kulanu forneceu suporte com tecnologia (computadores, telefones celulares) e ajudou

⁷⁸ Tradução livre a partir do seguinte texto: “The Bene Ephraim community takes its name from the tribe of Ephraim. As they are lower-caste and poor, they have struggled to observe Jewish mitzvot, including those associated with Shabbat, but have persevered with help from Kulanu”.

⁷⁹ Tradução livre a partir do seguinte texto: “Through the years, Kulanu has been involved with communities of Crypto-Jews throughout Latin America - in Brazil, Ecuador, Guatemala, Nicaragua, El Salvador, Mexico - who have not been accepted by mainstream established Jewish communities and are deeply saddened by it”.

⁸⁰ Tradução livre a partir do seguinte texto: “Who have left other faiths to join the Jewish people. They do not claim Jewish origin; Judaism speaks to their hearts”.

⁸¹ Tradução livre a partir do seguinte texto: “Are older established Jewish communities that are dwindling and need resources to maintain themselves”.

alguns projetos de desenvolvimento econômico para combater a pobreza e apoiar o crescimento contínuo⁸².

O âmbito de atuação da Kulanu é variado, como é possível notar. Vai desde o apoio mais direto a necessidades atreladas às próprias práticas religiosas, tais como os livros de oração, vestes rituais e até mesmo rolos da Torá, chegando a auxílios de natureza muito ampla, a exemplo de projetos voltados para melhorias nas condições econômicas dos membros das comunidades assistidas. Trata-se, portanto, de um espectro de apoio bastante amplo.

Sussman conclui seu texto com a seguinte reflexão:

Enquanto o judaísmo no Ocidente tem suas lutas para sobreviver, esses grupos [os atendidos pela Kulanu] são nossa promessa para o futuro. Eles nos trarão novas lideranças e contribuições para o futuro do judaísmo. Essas comunidades são o “óleo puro” (da Parashá Emor em Levítico) que D'us exige para acender as lâmpadas continuamente⁸³ (Sussman, 2019).

Dessa maneira, segundo a Vice-Presidente da Kulanu, o judaísmo no Ocidente precisa dedicar atenção a essas comunidades marginalizadas não tanto por uma mera questão de opção, mas sim devido a uma premente questão de necessidade. Não é demais lembrar que, como vimos no capítulo anterior, esse tipo de visão dos *bnei anussim* como uma solução para o potencial decréscimo demográfico dos judeus é abraçada tanto por parte dos próprios *bnei anussim* como por representantes do judaísmo.

O texto de Sussman consiste no resultado de um olhar panorâmico sobre a extensão das manifestações individuais e comunitárias de adesão e retorno ao judaísmo ao redor do mundo. Mostra-nos a **amplitude global** e a **diversidade** desse fenômeno. Mas existem escritos produzidos sob os auspícios da Kulanu que são capazes também de revelar a maneira pela qual integrantes ou simpatizantes da referida organização enxergam a inserção das comunidades *bnei anussim* brasileiras nesse processo de âmbito mais amplo.

⁸² Tradução livre a partir do seguinte texto: “Through the generosity of Kulanu's donors, Kulanu's partner communities have prayerbooks, tefillin, tallises, and even Torah scrolls. In a different sphere, Kulanu has provided support with technology (computers, cell phones) and aided some economic development projects to address poverty and support continued growth”.

⁸³ Tradução nossa. No original lê-se o seguinte: While Judaism in the West has its struggles to survive, these groups are our promise for the future. They will bring us new leadership and contributions to the future of Judaism. These communities are the “pure oil” (of parasha Emor in Leviticus) that G-d demands to kindle the lamps continually”.

5.1.1 Os *bnei anussim* brasileiros sob olhares judaicos e estrangeiros

Um exemplo desse tipo de texto foi o publicado no ano de 1997, por Arthur Benveniste, sob o título “*Finding Our Lost Brothers And Sisters: The Crypto Jews Of Brazil*”. Em outubro de 1996, Benveniste⁸⁴ viajou para o Brasil acompanhado do Rabino Jacques Cukierkorn. O objetivo da viagem era exatamente manter contato com os descendentes de espanhóis e portugueses forçadamente convertidos ao catolicismo que aqui residiam. Eles pretendiam conhecer aquelas pessoas sobre as quais eles haviam tomado conhecimento que:

Grande parte de seu conhecimento judaico tinha se perdido nos 350 anos que se seguiram, e que, no entanto, muitas famílias mantiveram certos rituais que indicam um passado judaico: eles acendem velas nas noites de sexta-feira; eles matam os animais de uma maneira *kosher*; eles lêem apenas o “Antigo Testamento”; eles evitam carne de porco e frutos do mar; eles se abstêm de comer pão na semana anterior à Páscoa; eles não cozinham carne em seu próprio sangue. Alguns encontraram sua ascendência judaica traçando sua genealogia⁸⁵ (Benveniste, 1997).

Assim, para Benveniste o traço comportamental desses brasileiros que mais lhe chamou a atenção foi o fato deles preservarem até aquela época (final do século XX) os costumes e práticas típicos dos criptojudes cujas origens remontavam a mais de 350 anos atrás.

Benveniste foi surpreendido ainda pelo fato de ter encontrado demonstrações desse apego a práticas multisseculares até mesmo em uma situação tão corriqueira quanto uma corrida de táxi. Neste sentido, ele relata que:

Em Recife, nosso motorista de táxi, quando soube de nossa missão, revelou que suspeitava de um passado judaico em sua família. Sua evidência: quando uma galinha era abatida, apenas uma faca muito afiada era usada, e o sangue era drenado; outras pessoas cozinhavam uma galinha em seu próprio sangue, mas sua família nunca; a carne de porco não era comida, e a razão é que o porco, por sempre olhar para o chão e nunca para o céu, era um “inimigo de Deus”. As tradições fúnebres de sua família diferiam da maioria dos brasileiros: o corpo do falecido era lavado e, no passado, era enterrado com uma mortalha; os caixões eram transportados por seis

⁸⁴ O escritor Arthur Benveniste é membro da *Society for Crypto Judaic Studies* desde 1993, tendo inclusive sido presidente da referida sociedade entre 2001 e 2003. Além disso, ele foi co-editor do boletim de notícias publicado pela mesma sociedade, intitulado *Halapid*.

⁸⁵ Tradução nossa. No original lê-se o seguinte: “Much of their Jewish knowledge was lost in the ensuing 350 years, however, many families maintained certain rituals which indicated a Jewish background: They lit candles on Friday nights; They slaughtered animals in a kosher way; They read only the Old Testament; They shunned pork and shellfish; They refrained from eating bread in the week before Easter; They would not cook meat in its own blood. Some found their Jewish descent by tracing their genealogy”.

homens, juntamente com flores e velas; havia um período de luto de três dias e a cada ano as velas eram acesas em memória do falecido. Essas práticas não provam uma conexão judaica, mas levantam suspeitas. Sua família não pratica circuncisão. Eles chamam de “magia negra”⁸⁶ (Benveniste, 1997).

Além da formidável “catalogação” de hábitos e costumes mantidos pelos descendentes brasileiros dos criptojudeus elaborada a partir do relato do taxista, merece especial destaque a ponderação em tom de desconfiança feita por Benveniste ao notar que tais comportamentos levantavam suspeitas a respeito de uma conexão judaica mas não poderiam ser interpretados como provas. Nota-se, portanto, mesmo no discurso de alguém que veio para o Brasil com o objetivo explícito de conhecer os descendentes dos criptojudeus a adoção de uma postura de cautela e – por que não dizer? – desconfiança.

Benveniste esteve não somente no Estado de Pernambuco mas também no do Rio Grande do Norte, tendo inclusive revelado que, à época daquela viagem, a Sinagoga de Natal, liderada por João Fernandes Dias Medeiros, contava com 106 membros, 20 dos quais estavam aptos para serem chamados para a leitura da Torá (Benveniste, 1997). Ainda naquele Estado, Benveniste visitou também a cidade de Caicó⁸⁷, onde conheceu o Monsenhor Araújo, o padre da cidade, o qual assim como “a maioria do povo de Caicó são católicos devotos, mas sabem que são descendentes de judeus convertidos. Algumas regras judaicas permaneceram com eles, eles não comem carne de porco e poucos deles cozinham carne em seu próprio sangue”⁸⁸ (Benveniste, 1997).

Para concluir as observações realizadas a partir dos documentos produzidos pela Kulanu, deve ser posto em relevo um último texto. Trata-se de um documento

⁸⁶ Tradução livre, a partir do seguinte texto: “In Recife, our taxi driver, when he learned of our mission, volunteered that he suspected a Jewish background in his family. His evidence: when a chicken was slaughtered only a very sharp knife was used, and the blood was drained; other people cooked a chicken in its own blood, but his family never; pork was not eaten, the reason being that the pig since it looked down to the ground and never up to heaven, was an “enemy of God.” His family’s funeral traditions differed from those of most Brazilians: the body of the deceased was washed and in times past, it was buried in a shroud; caskets were carried by six men along with flowers and candles; there was a three day mourning period and each year candles were lit in memory of the deceased. These practices do not prove a Jewish connection, but they raise suspicions. His family does not practice circumcision. They call it ‘Black Magic’”.

⁸⁷ Para o entendimento da importância de Caicó (e da região do Seridó) no âmbito das manifestações de reminiscências histórico-culturais da cultura cristã-nova/criptojudaica no Nordeste brasileiro remetemos o leitor ao livro “A Religião Católico-sertaneja” (2019), de Marcos Silva.

⁸⁸ Tradução nossa a partir do seguinte texto: “Most of the people of Caico’ are devout Catholics, but they know that they are descended from converted Jews. A few Jewish rules have remained with them, they do not eat pork and few of them cook meat in its own blood”.

que apresenta um exemplo muito recente de como as comunidades brasileiras também estão inseridas nesse contexto mais amplo (e global) do fenômeno de aproximação ao judaísmo. Nos referimos ao fato de em 28 de dezembro de 2020 ter sido publicada na página eletrônica da Kulanu uma matéria intitulada “*Torah Scrolls Donated to Brazil and Honduras*”. Nela encontramos o relato de que “no início deste ano, uma de nossas comunidades parceiras no Brasil recebeu um Sefer Torá, que foi doado a Kulanu pela Sinagoga Árvore da Vida, de Oil City, Pensilvânia, a qual estava encerrando suas atividades”⁸⁹ (Kulanu, 2020). Mais precisamente o novo destino do referido Sefer Torá trata-se da Comunidade *Bereshit Olam*, situada na Grande Recife e formada por descendentes de cristãos-novos. O rolo da Torá oriundo dos Estados Unidos foi entregue aos líderes da comunidade, Odmir Pinheiro Braga⁹⁰ e Carlos José Maciel Alves, no Aeroporto Santos Dumont, no Rio de Janeiro. Sobre a importância deste momento para a comunidade, seus líderes informaram ao responsável pela reportagem que estavam “vivendo o maior privilégio que um judeu poderia ter: segurar e trazer uma Torá para a comunidade”⁹¹ (Kulanu, 2020). Ao consultarmos a página eletrônica da Sinagoga *Bereshit Olam* encontramos a informação de que a mesma é:

Um importante ponto de encontro do judaísmo da grande Recife para o estudo e aprendizado da Torá, bem como, para a comemoração do ciclo de vida e eventos sociais judaicos de tradição sefardí. Este grupo foi estabelecido em 2019 como um grupo autônomo e, vem mantendo relações com importantes personalidades e instituições judaicas no Brasil, em Israel e nos Estados Unidos, principalmente sobre os estudos Criptojudaios na região do Nordeste do Brasil. O grupo se reúne todos os *shabatot*, para a Tefilá de *Shaharit*, o estudo da Torá finalizando com a Havdalá. Presentemente sob a orientação do chaver Odmir Braga (Bereshit Olam)⁹².

Outra forma de buscarmos evidências de que o fenômeno de aproximação ao judaísmo de indivíduos e grupos nascidos em lares formalmente participantes de outras religiões apresenta uma dimensão internacional – e global, por que não

⁸⁹ Tradução nossa. No original consta o seguinte: “Earlier this year, one of our partner communities in Brazil received a Sefer Torah, which was donated to Kulanu by the Tree of Life Synagogue in Oil City, Pennsylvania which was closing”.

⁹⁰ O mesmo já citado em outras passagens deste trabalho.

⁹¹ Tradução nossa. No original consta o seguinte: “We were living the greatest privilege a Jew could ever have: holding and bringing a Torah to the community”.

⁹² O endereço eletrônico da Comunidade é o seguinte: <<https://bereshit-olam.org/>>.

dizer? – é através das observações realizadas por homens e mulheres que tiveram contato com tais pessoas em razão de sua atuação religiosa.

Um exemplo disto pode ser obtido através do Rabino estadunidense Marc D. Angel (já citado neste trabalho). Em seu livro *Judaísmo por opção*, Angel nota que “nos últimos anos tem havido um ressurgimento do interesse pelo judaísmo por parte de criptojudéus, descendentes de judeus que, sob coação, foram convertidos ao catolicismo na Espanha e Portugal medievais” (Angel, 2011, p. 127). Em decorrência desse processo que o rabino norte-americano identifica como um ressurgimento, observadores do fenômeno, como ele, têm notado que, “na Espanha e em Portugal, bem como na América Latina e no sudoeste dos Estados Unidos, as pessoas estão descobrindo suas raízes judaicas” (Angel, 2011, p. 129). Assim como é possível falar de uma amplitude geográfica do fenômeno, igualmente pode-se identificar também uma variedade de formas e de intensidades de inserção e adesão de seus integrantes. Desta forma, “em alguns casos, existe uma vaga consciência de um passado judaico. Em outros, a genealogia vem através do estudo e da pesquisa” (Angel, 2011, p. 129). O mesmo rabino relata que foi procurado por diversas vezes por pessoas que se encontram nessa condição, tendo ele inclusive identificado três posturas mais recorrentes entre elas:

Alguns queriam se converter ao judaísmo para se unir ao povo de seus antepassados. Outros queriam saber mais sobre a experiência sefardita, sem qualquer intenção real de tornarem-se judeus. No entanto, outros queriam ser aceitos como judeus, sem necessidade de conversão, tendo em conta o fato de terem antepassados judeus (Angel, 2011, p. 129).

Percebe-se uma clara diversificação de intensidade das mobilizações de aproximação ao judaísmo, especialmente no tocante à (im)prescindibilidade destes agentes serem formalmente aceitos como integrantes de tal grupo.

O comentário final de Marc D. Angel a respeito destes diferentes tipos de interessados pelo judaísmo é que “cada uma destas pessoas é uma fonte de inspiração para mim, porque revela uma nova dimensão da herança espiritual judaica” (Angel, 2011, p. 129). Nota-se no comentário do rabino – formado e atuante no contexto da ortodoxia – uma postura inclusiva e que enxerga nestas pessoas um potencial de contribuição para o próprio judaísmo na medida em que são agentes considerados como reveladores de novas dimensões da referida religião.

É importante esclarecer que as indicações geográficas apontadas pelo Rabino Angel não são exaustivas. Os países e regiões citados por ele (Portugal, Espanha, América Latina e Estados Unidos) são apenas aqueles com os quais o mesmo tem maior familiaridade em razão de sua atuação numa das mais icônicas comunidades sefarditas dos Estados Unidos, a Congregação *Shearith Israel*, também conhecida como a Sinagoga Espanhola e Portuguesa de Nova Iorque, onde o mesmo exerce o rabinato desde 1969.

Para citar apenas dois exemplos de manifestações do fenômeno *bnei anussim* nos Estados Unidos, transcrevemos a seguir o trecho de uma carta recebida por Angel, a qual tem como redatora uma *bnei anussim* que se converteu ao judaísmo e passou a integrar a comunidade judaica de sua cidade, situada no Texas (salientando-se que o nome da pessoa e da cidade foram omitidos pelo Rabino):

A história do *anussim* é uma história de luta e esperança. Nós não desapareceremos; não vamos desaparecer. Posso testemunhar que muita força e coragem são necessárias para retornar ao judaísmo, nossa verdadeira origem. Nada nem ninguém poderá nos impedir, porque *Hashem* assim determinou. Quando será? Só Ele Sabe. Mas a comunidade rabínica precisa se preparar para o nosso retorno, em números grandes e pequenos (Carta recebida, 2011).

O discurso pautado na exaltação de uma postura de resistência ante à falta de receptividade e na visão da experiência do retorno como algo incontornável e inevitável é muito similar a palavras proferidas por lideranças (mesmo que não reconhecidas) do movimento *bnei anussim* no Brasil.

Um segundo exemplo estadunidense pode ser encontrado nas narrativas do Rabino Angel a respeito de suas interações face a face com integrantes do movimento *bnei anussim* nos Estados Unidos. Neste sentido merecem destaque relatos como o seguinte:

Na primavera de 1995, eu viajei para os estados do Novo México e Colorado, onde me encontrei com dirigentes das sociedades criptojudais da Santa Fé e Denver e com outros *anussim*, inclusive alguns vindos especialmente do Texas e da Califórnia. (...) Algumas das pessoas que conheci na viagem tinham pesquisado sua genealogia a fundo e comprovado a ascendência judaica. Outras vinham de famílias onde se sabia ter havido um passado tradicional judaico. Um terceiro grupo de pessoas, porém, tinha crescido sem nada saber de sua herança. Só vieram a descobrir as raízes judaicas quando reconheceram nos costumes dos criptojudais práticas mantidas em sus casas de origem – a abstinência de carne de porco,

a circuncisão de meninos, o hábito de quebrar um copo em cerimônias de casamento, o banho e a roupa limpa às sextas-feiras, a remoção do sangue da carne antes de cozinhá-la, o costume de sentar-se no chão ao se guardar luto por um parente próximo (Angel, 2011, p. 132-133).

Assim como foi possível identificar semelhanças entre os discursos expressos na carta escrita no Texas e nas falas de algumas lideranças dos *bnei anussim* no Brasil, igualmente podemos vislumbrar nas experiências e costumes relatados pelos *anussim* do Novo México e do Colorado muitas similaridades com as histórias e hábitos de seus congêneres brasileiros.

É importante destacar que o fenômeno é mais recorrente em estados próximos ao México e que, portanto, têm ligações históricas com a América Latina. Interessante frisar também que o costume de quebrar o copo em casamentos não foi identificado em nossa pesquisa com os *bnei anussim* brasileiros. Curioso também é notar a existência de sociedades criptojudáicas nos Estados Unidos e sua ausência no Brasil. Igualmente digno de registro é a aparente maior facilidade encontrada pelos norte-americanos para comprovar sua ascendência quando comparamos tal cenário com as limitações cartorárias vigentes no caso dos brasileiros (como ouvimos em alguns depoimentos prestados por nossos entrevistados)⁹³.

Outra forma de identificar as possíveis conexões do fenômeno *bnei anussim* no Brasil com outros locais do mundo é através da observação de eventuais obras ou pesquisas realizadas a respeito do tema por pessoas cuja atuação profissional ocorre em outros países. Isto serviria como uma indicação do quanto pessoas do exterior estariam interessadas na temática, demonstrando, portanto, que sua repercussão não seria meramente local. A este respeito vale destacar que existem, sim, trabalhos de investigação acerca do tema desenvolvidos por pessoas oriundas de instituições estrangeiras desde a década de 1990.

O primeiro destes trabalhos foi a tese apresentada como requisito para a ordenação rabínica de Jacques Cuckierkorn, apresentada em 1994 ao *Jewish Institute of Religion* do *Hebrew Union College*, situado em Cincinnati, nos Estados Unidos. A tese foi intitulada *Retornando – Coming Back: a description and historical*

⁹³ Sobre este assunto, vale destacar como bem exemplificativos a este respeito os seguintes depoimentos: Ângelo Ricardo revelou que “minha mãe conta que na época dela não havia cartório. Eram muito difíceis as coisas porque não tinha registro, o documento, era coisa mais de boca”. Já Moshe Sefardi pontuou que para fazer o retorno “você precisaria de documentação ancestral e são pouquíssimas pessoas que tem esses documentos. Eu, por exemplo, só lembro de dois”.

perspective of the crypto-jewish community of Rio Grande do Norte, Brazil e, como indica o subtítulo, a pesquisa de campo foi realizada no Rio Grande do Norte, principalmente na cidade de Venhaver. Infelizmente não obtivemos êxito nas tentativas de acesso ao referido trabalho porém Braga nos informa acerca de seu teor revelando que nele:

O rabino argumenta que o judaísmo dos habitantes da pequena Venha-Ver se manifesta por meio de práticas cotidianas inconscientes que alteram a própria relação com a religiosidade católica. Embora se reconheçam como católicos e frequentem assiduamente as missas, alguns se recusam a se ajoelhar perante o altar no momento da eucaristia” (Braga, 2021, p. 42).

Vale a pena destacar que embora Cukierkorn seja brasileiro (nascido em São Paulo), sua atuação profissional, desde o momento em que iniciou seus estudos rabínicos, ocorreu com vinculação a congregações e instituições estrangeiras, sobretudo dos Estados Unidos (país onde o mesmo reside atualmente). Sua vinculação com a organização não-governamental Kulanu já foi citada anteriormente.

Se em relação ao Rabino Cukierkorn pode ser levantada a ressalva (ainda que *ad argumentandum tantum*) de tratar-se de alguém que nasceu no Brasil (o que poderia minorar a pertinência de citá-lo como um agente representativo do interesse internacional pelos *beni anussim* brasileiros) a mesma não tem possibilidade de ser feita em relação ao jornalista norte-americano James Ross, professor da *Northeastern University*, em Boston, nos Estados Unidos.

Assim como Cukierkorn, Ross também esteve no Brasil durante a década de 1990 com o propósito de melhor conhecer os “marranos brasileiros” (para utilizarmos a expressão mais recorrente à época). Na verdade, os dois chegaram a viajar juntos em muitas ocasiões pois a vinda de Ross ao Brasil foi concretizada em parceria com a *Kulanu*.

Se as pesquisas do Rabino deram origem a uma Tese, as do jornalista resultaram no livro *Fragile branches: travels through the jewish diáspora*, publicado no ano 2000. Embora não seja um livro dedicado exclusivamente ao caso brasileiro, um de seus capítulos, intitulado “*Secret jews*”, tem como objetivo exatamente apresentar os resultados de sua viagem e das pesquisas realizadas no Nordeste do Brasil (Braga, 2021, p. 42). Para a elaboração da pesquisa que resultou em seu

livro, Ross esteve, além do Nordeste do Brasil, em locais como a Amazônia e em países como Índia, Uganda, Israel e Peru. O que encontrou de comum em todos esses lugares, segundo o seu próprio relato, foi “pessoas e comunidades que estão descobrindo conexões com o judaísmo e inventando novas formas de vida judaica. (...) Todos eles querem desesperadamente ser aceitos e reconhecidos como judeus”⁹⁴ (Ross, 2000, p. 3). A respeito dos desafios enfrentados por estas pessoas em suas lutas por reconhecimento, Ross lembra que “definir quem é judeu é mais uma questão política do que teológica, como tem sido ao longo da história judaica”⁹⁵ (Ross, 2000, p. 7). Aponta ainda que no tocante aos obstáculos enfrentados por estas pessoas em seu desejo de fazerem parte do Estado de Israel não se pode deixar de levar em conta o fato de que “indianos, peruanos e africanos negros que praticam o judaísmo enfrentam barreiras burocráticas e longos atrasos por parte de autoridades políticas e religiosas. Muitos israelenses temem grandes influxos de pessoas pobres do Terceiro Mundo”⁹⁶ (Ross, 2000, p. 8). É digno de nota que, segundo a percepção de Ross, os reais motivos encontrados por trás das exigências aparentemente religiosas passariam longe de tal dimensão, se aproximando muito mais de questões étnicas e até mesmo econômicas. Em compasso com essa leitura da situação, um de nossos entrevistados revelou que alguns integrantes do judaísmo estabelecido têm dificuldade de lidar com os *bnei anussim* devido à circunstância destes serem vistos como pessoas que possuem “as características de preto, pobre e descalço”. Outro dos depoentes com quem falamos entende que esse tipo de problema é decorrente de um processo de “divisão do próprio mundo judaico”. E diante desse diagnóstico lançou o seguinte questionamento (ao qual ele mesmo respondeu): “O que se faz em relação aos judeus que passam fome em Camarões e na Nigéria? Se fossem asquenazins na Ucrânia, milhões apareceriam para resgatá-los”.

Outro estrangeiro que também viajou pelo Nordeste brasileiro com intuito investigativo voltado para os descendentes de cristãos-novos da referida região foi

⁹⁴ Tradução livre a partir do seguinte texto: “People and communities that are discovering connections to Judaism and inventing new forms of Jewish life. (...) All of them desperately want to be accepted and recognized as Jews”.

⁹⁵ Tradução livre a partir do seguinte texto: “Nonetheless, defining who is a Jew is more a political than a theological question, as it has been throughout Jewish history”.

⁹⁶ Tradução livre a partir do seguinte texto: “Indians, Peruvians and black Africans who practice Judaism face bureaucratic barriers and long delays from political and religious officials. Many Israelis fear large influxes of poor people from The Third World”.

Nathan Wachtel (como já citado anteriormente). Sua passagem pela região, ocorrida, por exemplo nos anos de 2000 e 2001, já foi citada neste trabalho mas vale lembrar que o material pesquisado e recolhido por ele “nos Estados de Pernambuco, Paraíba, Rio Grande do Norte e Ceará” (Braga, 2021, p. 42) serviu de fundamento empírico para parte de seu livro “A Fé da Lembrança”, de 2001 e para toda a obra publicada em 2011, sob o título “*Mémoires Marranes*” (ainda não traduzida para o português).

Por fim, acreditamos ser interessante encerrar esta seção do trabalho dedicada a demonstrar a dimensão global do fenômeno de retorno ou conversão ao judaísmo recorrendo mais uma vez às observações de Karen Primack. Desta feita, no entanto, chamamos atenção para o cenário traçado no livro por ela organizado, em 1998, sob o título *Jews in Places You Never Thought of*. Na referida obra, diversos autores relatam suas experiências com comunidades judaicas não reconhecidas situadas nos mais diferentes recantos do Mundo – alguns deles inclusive em lugares bastante surpreendentes, como já indica o título do livro. O que une as diversas comunidades mencionadas no livro é o fato de que todas elas “praticam o judaísmo de alguma forma, embora alguns possam não atender aos critérios haláchicos. Alguns dos grupos têm raízes judaicas; outros não. A maioria está buscando educação adicional e conversão formal ao judaísmo”⁹⁷ (Primack, 1998, p. XI). Por essa razão, Primack os define como “comunidades judaicas ‘em desenvolvimento’”⁹⁸ (Primack, 1998, p. XI). As comunidades judaicas “em desenvolvimento” abordadas no referido livro e suas respectivas localizações são as seguintes: Os *Bnei Menashe* (também conhecidos como *Shinlung*), da **Índia**, os quais se consideram descendentes de um das tribos perdidas de Israel; os *Bnei Ephraim* (também conhecidos como *Telugu*, e já mencionados neste trabalho), também da **Índia**, os quais reivindicam o mesmo passado dos *Shinlung* porém referindo-se à Tribo de Efraim⁹⁹; os judeus na **China**; uma comunidade de descendentes de incas, de Trujillo, no **Peru**; a comunidade judaica da **Etiópia** (já

⁹⁷ Tradução nossa. No original, em inglês, o texto é o seguinte: “Practice Judaism in some form, although some may not meet halachic criteria. Some of the groups have Jewish roots; others do not. Most are seeking further education and formal conversion to Judaism”.

⁹⁸ Tradução nossa. No original, em inglês, o texto é o seguinte: “Developing’ Jewish communities”

⁹⁹ Segundo a narrativa bíblica contida no livro de Gênesis, Manassés e Efraim foram os dois filhos de José, os quais apesar de serem netos de Israel foram ambos contabilizados como patriarcas de duas das Doze Tribos (em substituição a José, pai de ambos, e Levi, cuja tribo dedicava-se ao serviço sacerdotal).

mencionada neste trabalho); os *Balemba* (também conhecidos como *Lemba* ou *Vhalemba*), espalhados por **Zimbábue** e **África do Sul** e com alguns registros em Moçambique e Malawi; os *Igbo*, da **Nigéria** (e já mencionados neste trabalho); os *Abayudaya*, de **Uganda** (já mencionados neste trabalho); as comunidade de *Marranos* situadas na **Espanha** (nas Ilhas Baleares, inclusive), na Ilha de **São Tomé**, em **Cabo Verde**, em **Portugal**, no **México**, nos **Estados Unidos** e no **Brasil** (Primack, 1998).

É de fundamental importância esclarecer que a lista de países acima apresentada não tem qualquer pretensão exaustiva mesmo porque é fundamentalmente baseada nas informações publicadas pela Kulanu.

Dessa forma, acreditamos ter apresentado informações que deixam claro que o crescimento do interesse pelo judaísmo se configura em um fenômeno significativamente espalhado pelo mundo, a tal ponto que não se constitui em imprecisão conceitual nominá-lo como um fenômeno global.

Contudo esse fenômeno não apenas se situa no contexto da globalidade. Ele também é favorecido pelo processo de globalização e é uma das expressões desse processo.

5.2 A aproximação ao judaísmo no contexto da globalização

A conexão entre os movimentos de aproximação ao judaísmo e a globalização não é uma originalidade apresentada por este trabalho. Esta é uma situação já notada não só por estudiosos do tema como também por pessoas e agências que lidam diariamente com questões relacionadas ao judaísmo. Assim, por exemplo, em um livro publicado pela Organização *Shavei Israel*¹⁰⁰ sob o título “Você tem raízes judaicas?” é possível encontrar já na introdução do volume as seguintes considerações:

Nos últimos anos, como consequência da queda de governos ditatoriais, de mudanças políticas, da globalização, do desenvolvimento das redes sociais e do uso da internet, temos [sic]

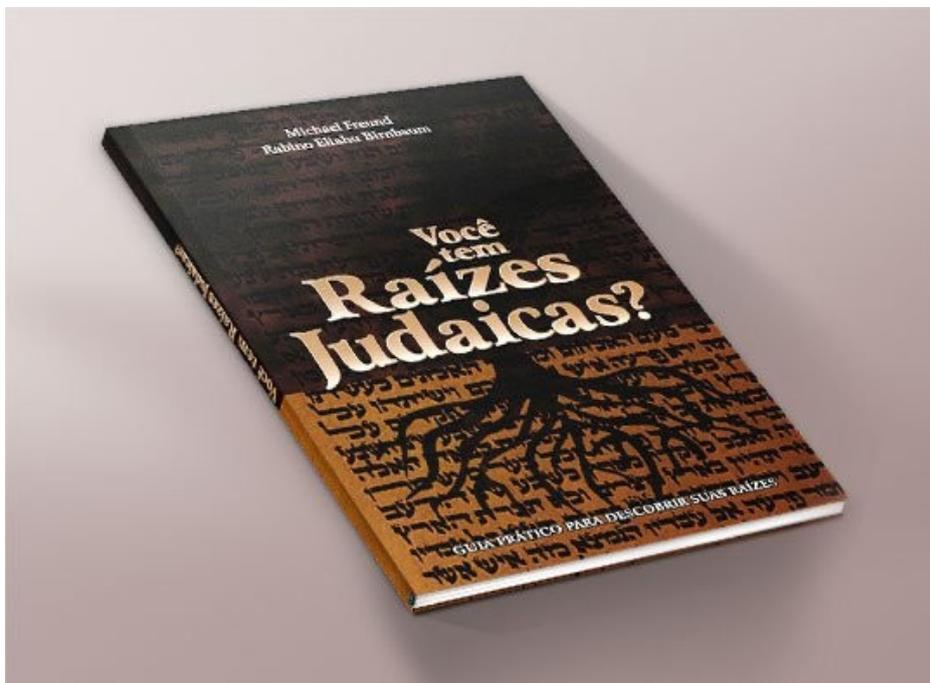
¹⁰⁰ No site da referida organização (<<https://www.shavei.org/>>) consta da página inicial a informação de que a mesma trata-se de “uma organização sem fins lucrativos (...) dedicada a ajudar os descendentes de judeus e as tribos perdidas de Israel para recuperar suas raízes. (...) atualmente está ativa em mais de uma dúzia de países e fornece assistência a uma variedade de comunidades” (Tradução nossa).

testemunhado um fenômeno muito especial no que diz respeito à[sic] um crescente interesse por temas espirituais, de uma maneira geral, e, particularmente, na busca por raízes judaicas. Milhares de pessoas mundo afora, seja na Europa, na América Latina e nos Estados Unidos, têm demonstrado interesse pelo judaísmo e seus valores, declarando serem descendentes de judeus e pretendendo regressar ao seio do Povo de Israel. (...) Surpreendentemente, neste mundo pós-moderno em que a tecnologia e a ciência criam um ambiente de materialismo e globalização, sem verdades absolutas, os indivíduos têm buscado espiritualidade e um retorno à[sic] suas identidades étnicas e pessoais (Birnbaum; Freund, 2015, p. 5).

Portanto, a própria organização *Shavei Israel* alega que o crescente interesse de algumas pessoas pelo judaísmo é um fenômeno que situa-se no âmbito de um contexto contemporâneo profundamente marcado por características muito particulares dentre as quais a globalização é uma das mais significativas. Ademais, outros supostos elementos favorecedores da busca por raízes judaicas como o desenvolvimento das redes sociais e o uso da internet também estão diretamente interconectados com o processo de globalização. Além disso, a referida instituição defende que além de estar situado no contexto da globalização, tal fenômeno, por via de consequência, também tem a particularidade de manifestar-se com maior ênfase em determinados locais do mundo tais como Europa, América Latina e Estados Unidos.

Ainda na mesma introdução, os autores afirmam que “ao longo do livro, o leitor será capaz de descobrir suas possíveis origens judaicas com base em diferentes parâmetros, como, por exemplo: sobrenomes, hábitos familiares, origem geográfica da família e, inclusive, o próprio DNA” (Birnbaum; Freund, 2015, p. 6). Dessa maneira, podemos constatar que de acordo com os parâmetros apresentados por uma das mais importantes instituições atuantes no trabalho de auxílio a pessoas que pretendem ser formalmente admitidas ao judaísmo existem alguns sinais que seriam capazes de indicar se uma pessoa é judia ou não. Em termos mais familiares àqueles que estudam e/ou pesquisam os processos identitários, poderíamos dizer que os autores do livro distribuído pela *Shavei Israel* elencam como marcadores identitários capazes de indicar a provável pertença de uma pessoa à identidade, à religião e ao povo judaicos os seguintes: os sobrenomes, os hábitos familiares, a origem geográfica da família e o DNA.

Figura 3 – Livro Você Tem Raízes Judaicas?



Fonte: Shavei Israel¹⁰¹

É importante destacar que o supracitado livro é distribuído de maneira gratuita, sob a forma de pdf, através da página eletrônica da *Shavei Israel*, o que contribui para uma grande circulação do mesmo entre aqueles que têm algum interesse em relação ao judaísmo (independentemente de qual seja a intensidade de tal interesse). Além disso, sua leitura é recomendada por algumas páginas eletrônicas disponíveis na internet, a exemplo do perfil do Facebook intitulado “Portal Anussim”¹⁰² e da página da Confederação Israelita do Brasil (CONIB)¹⁰³.

No apêndice 2 do referido livro, os autores esclarecem que “caso após ter lido este livro, o leitor tenha descoberto suas raízes judaicas e deseja integrar-se, de maneira formal, ao judaísmo através da conversão, apresentaremos, neste apêndice, um guia explicativo com algumas possibilidades de seguir para alcançar

¹⁰¹ Disponível em : < <https://www.shavei.org/pl/product/voce-tem-raizes-judaicas-2/>>. Acesso em 09 jun 2023.

¹⁰² Deve-se ressaltar entretanto que a página do Portal Anussim adverte que não têm qualquer vinculação com a *Shavei Israel* e que “não apoia conversões para benê anussim que possuem chakazá. O Manual produzido pela organização está sendo divulgado devido a sua grande utilidade aos que desejam descobrir suas raízes judaicas”.

¹⁰³ Conforme informação constante da página eletrônica da CONIB, a mesma trata-se “o órgão de representação e coordenação política da comunidade judaica brasileira. Associação sem fins lucrativos, (...) representa os mais diferentes setores da comunidade judaica brasileira, independentemente de sua vertente religiosa ou política”.

seu objetivo” (Birnbaum; Freund, 2015, p. 85). Em seguida dedicam três páginas para explicar todo o processo de conversão e no último parágrafo do apêndice advertem que “para poder realizar um processo de retorno ao invés do processo de conversão é necessário dispor de documentos que comprovem, de maneira evidente, a ascendência judaica através da ascendência materna, não somente a nível genealógico, mas também a nível judaico” (Birnbaum; Freund, 2015, p. 87). Dessa maneira, uma interpretação possível disto é que o livro é direcionado para um público-alvo formado basicamente por pessoas não habilitadas a passar por um processo de retorno e sim pelo processo de conversão.

É importante deixar claro que a referência feita ao livro *Você Tem Raízes Judaicas?* nesta seção do trabalho é estritamente no sentido de utilizá-lo como fonte indicativa de que determinados indivíduos ou grupos envolvidos nas questões relacionadas à admissão ao judaísmo (como é o caso da *Shavei Israel*) retratam o fenômeno do aumento da aproximação de indivíduos a tal religião como portador de uma amplitude global. Não se trata de utilizá-lo como elemento comprobatório da hipótese de uma eventual característica global do fenômeno ora pesquisado mas tão somente a comprovação de que agentes envolvidos com tal fenômeno têm defendido tal hipótese.

Além disso, vale frisar que o referido livro, como toda e qualquer produção discursiva, trata-se de uma representação da realidade que ele pretende apresentar (e não a realidade propriamente dita). Dessa maneira, embora saibamos que tal literatura é muito utilizada por pessoas que se aproximam do judaísmo (talvez até como fonte que suscita ou ao menos amplia o interesse por tal religião), não o estamos utilizando no sentido de referenciá-lo como fonte de estabelecimento de categorias ou parâmetros capazes de cancelar qualquer pertença (ou desejo de pertença) identitária.

Mas além de defendermos que a atuação dos *bnei anussim* se insere plenamente no contexto da globalização, a presente pesquisa propõe também que o modo sob o qual tais atores interagem com as restrições impostas pelo judaísmo estabelecido caracteriza um excelente exemplo de mobilização identitária sob a contextualizada na dimensão glocal (e, portanto, favorecida pela glocalização).

5.3 Os bnei anussim e a mobilização identitária no contexto da Glocalização

Conquanto já tenhamos apresentado no primeiro capítulo algumas reflexões, notadamente de ordem teórica, a respeito de tal tema, entendemos ser importante frisar que acerca do mais adequado uso teórico da categoria glocalização (ou glocalidade), Dessi e Sedda defendem que:

No nível geral, parece haver atualmente um grande consenso a respeito de uma das premissas conceituais nas quais a discussão do glocal foi originalmente baseada, ou seja, a identificação do binário global-local como um quadro relacional e interpretativo não objetificável em termos de oposição/tensão simples entre duas dimensões espaciais¹⁰⁴ (Dessi; Sedda, 2020, p. 1).

Para os referidos autores, portanto, um dos fundamentos para a elaboração e desenvolvimento de todo o arcabouço teórico referente à aplicabilidade e à pertinência da categoria glocalização trata-se da visão segundo a qual o binário global-local não representa uma simples antítese entre dimensões espaciais de amplitudes opostas. Ainda de acordo com esse tipo de visão (decisiva para o desenvolvimento das discussões a respeito da dimensão glocal), a relação entre os dois termos do binário não é necessariamente de tensão. Com base nessa constatação, Dessi e Sedda propõem que “continuando nessa direção, deve-se, portanto, enfatizar que o ‘global’ e o ‘local’ são definidos de maneira recíproca e posicional”¹⁰⁵ (Dessi; Sedda, 2020, p. 1). Assim, uma das premissas fundamentais para os teóricos da glocalização consiste na leitura da relação entre o global e o local em termos de reciprocidade e diferença (ou encontro) de posição. Seguindo tal visão, não há, portanto, que se falar em hierarquização, subordinação ou separação completa entre os dois âmbitos do binário.

Vale lembrar, porém, que a aplicação da categoria glocalização não é irrestrita. Como qualquer outro aparato teórico-conceitual, ela é útil apenas quando aplicada a fenômenos devidamente abrigáveis sob sua hégide.

¹⁰⁴ Tradução nossa, a partir do seguinte texto original: “At the general level, there would seem to be at present a large consensus on one of the conceptual premises upon which the discussion of the glocal was originally based, that is, the identification of the binary global-local as a relational and interpretive frame not objectifiable in terms of the simple opposition/tension between two spatial dimensions”.

¹⁰⁵ Tradução nossa. No original, em inglês, lê-se o seguinte: “Continuing in this direction, it should therefore be emphasized that the “global” and the “local” are defined in a reciprocal, positional way”.

Com base em tais premissas, os autores supracitados avançam em relação a um possível diagnóstico acerca dos mecanismos envolvidos na glocalização, enxergando nesta:

Um processo moldado por formas de homogeneização e diferenciação, por estratégias de adaptação ou resistência, por vetores de traducibilidade e intraducibilidade, incluindo a maneira pela qual as definições de “global” e “local” – e mais sutilmente a atribuição de um valor de “localidade” ou “globalidade” para os eventos, coisas e atores do processo – estão envolvidos na definição do próprio processo, a definição do poder e do significado dos relacionamentos que ele coloca em jogo¹⁰⁶ (Dessi; Sedda, 2020, p. 2).

A glocalização envolve, portanto, mecanismos que não são unidirecionais nem em sua forma de efetivação nem em seus resultados. Dessa maneira, quando sujeitos a um processo de recepção e adaptação glocal, um produto, uma forma de comportamento ou até um valor (moral, e não no sentido econômico) pode ser alvo de homogeneização, adaptação e traducibilidade, mantendo-se essencialmente semelhante a seu aspecto original (típico do contexto global). Em contrapartida, outro objeto (físico ou simbólico) pode ser alvo de processos de diferenciação, resistência e intraducibilidade, ocasião na qual a dificuldade de adaptar-se ao contexto local acaba fazendo com que as alterações em tal objeto se tornem mais intensas justamente a partir da maior incorporação de características típicas da dimensão local (o que não implica no desaparecimento total das características originárias globais). Por fim, deve-se levar em conta também que outros objetos podem ser alvo de uma infinidade de combinações aleatórias dos mecanismos e processos acima mencionados tendo em vista que não há nenhum tipo de vinculação entre eles.

Na verdade, é exatamente quando objetos são alvos de combinações inesperadas de tais fatores que nos deparamos com a glocalização em seu estado mais facilmente identificável. Para citar apenas um exemplo concreto desse tipo de situação, podemos indicar o caso do chapéu de couro do vaqueiro sertanejo. Para muitos *bnei anussim* o chapéu do vaqueiro trata-se de uma adaptação realizada

¹⁰⁶ Tradução livre a partir do seguinte texto: A process shaped by forms of homogenization and differentiation, by strategies of adaptation or resistance, by vectors of translatability and untranslatability, including the way in which the definitions of “global” and “local” – and more subtly the attribution of a value of “locality” or “globality” to the events, things and actors of the process – are involved in the definition of the process itself, the definition of the power and meaning of the relationships that it brings into play”.

pelos descendentes de cristãos-novos. A finalidade de tal adaptação seria permitir-lhes continuar utilizando um objeto similar à quipá mas que também fosse útil à rotina de trabalho desenvolvida no ambiente da caatinga sertaneja. Para tanto (hipoteticamente), o tecido foi substituído pelo couro, o tamanho da peça foi aumentado para melhor proteger a cabeça e nas laterais do adereço foram inseridas tiras que simbolizam as *peiot* (cachos de cabelos situados nas laterais da cabeça). Independentemente desse tipo de representação ter plausibilidade empírica ou não, o fato é que ela opera segundo uma leitura tipicamente glocal, tendo em vista que interpreta tal objeto como uma forma de adaptação de um objeto típico do judaísmo global mediante a adoção de materiais e contextos tipicamente locais mas que – na ótica daqueles que seguem a interpretação acima exposta – continua sendo uma manifestação daquele artefato originário (a quipá).

Dessi e Sedda defendem também que a “glocalização é sempre o resultado (mas de outro ponto de vista temporal, a origem!) dos processos de tradução. Traduções imperfeitas, na melhor das hipóteses”¹⁰⁷ (Dessi; Sedda, 2020, p. 4). O exemplo do chapéu do vaqueiro nos parece ser um excelente exemplo também desse caráter de imperfectibilidade das traduções efetuadas no contexto da glocalização.

Com base na categoria glocalização, Dessi chama a atenção para a questão da “**ressonância**”. Para ele, “é dentro da ampla estrutura conceitual da glocalização que a questão da ressonância, isto é, por que e como formas culturais específicas que circulam em todo o mundo são selecionadas ‘localmente’ para remodelar as identidades religiosas, pode ser formulada”¹⁰⁸ (Dessi, 2020, p. 3). À luz deste tipo de análise, os atores locais dispõem de um repertório amplo de formas culturais porém nem todas estas têm a mesma repercussão no contexto local, razão pela qual tais atores selecionam aquelas que são potencialmente mais aptas a favorecer o sucesso do processo de remodelação das identidades religiosas com vistas ao atendimento das demandas locais. Nesse processo de seleção, portanto, somente as formas culturais que ressoam de maneira mais útil às demandas locais é que são

¹⁰⁷ Tradução livre a partir do seguinte texto: “Glocalization is always the result (but from another temporal point of view, the origin!) of translation processes. Imperfect translations, at best”.

¹⁰⁸ Tradução livre a partir do seguinte texto: “It is within the broad conceptual framework of glocalization that the question of resonance, that is, why and how specific cultural forms circulating worldwide are selected “locally” to reshape religious identities, can be formulated.”

privilegiadas como aptas ao processo de remodelação das identidades religiosas no âmbito glocal.

Outro aspecto muito importante destacado por Dessì, a respeito da ressonância, refere-se ao fato de que:

A ‘hierarquia de credibilidade’ de objetos culturais resultantes do processo de ressonância tende a ser mais estável no centro do sistema (instituições e líderes religiosos) do que na periferia (praticantes comuns), e a ressonância experimentada no primeiro nível não necessariamente corresponde a aquela do último nível¹⁰⁹ (Dessì, 2020, p. 17).

Segundo essa ótica, portanto, quanto mais próximo do nível central de poder do grupo religioso se localizar o processo de ressonância, maior será a sua capacidade de ser aceito como algo crível por parte do grupo. Esse tipo de ponderação se mostra de especial importância quando observamos a circunstância concreta de que parte dos *bnei anussim* enxergam como instância central de poder religioso agentes que não fazem parte de seu grupo, a saber os rabinos ortodoxos. Em outras palavras, podemos conjecturar, sob esse ângulo de interpretação, que a capacidade dos *bnei anussim* de conferir credibilidade ao repertório de formas culturais que eles consideram como ressonantes em suas manifestações identitárias mostra-se reduzida em razão deles operarem num contexto centrífugo em relação à estrutura de poder religioso da qual eles pretendem fazer parte.

Outra situação na qual vemos de maneira muito concreta como a proximidade ao centro de poder atua sobre a ressonância de outras formas culturais é a dificuldade de aceitação de traços locais – vistos como tipicamente característicos das populações da Região Nordeste – como representativos de uma identidade judaica específica do Nordeste. Podemos conjecturar que exatamente pelo fato de artefatos culturais como o chapéu de couro do vaqueiro ou o aboio estarem sendo reivindicados como integrantes de uma “cultura judaica sertaneja/nordestina” por parte de agentes situados à margem do centro de poder do judaísmo é que tais formas culturais dispõem de menor aceitação enquanto tal.

A noção de glocalidade pressupõe um certo modo de agir (e de viver, poderíamos dizer) no qual as interações entre a dimensão local e a global se

¹⁰⁹ Tradução livre a partir do seguinte texto: “The ‘hierarchy of credibility’ of cultural objects resulting from the process of resonance tends to be more stable at the center of the system (institutions and religious leaders) than at the periphery (ordinary practitioners), and resonance experienced at the former level does not necessarily correspond to that at the latter level”.

entrelaçam, numa relação de interdependência e reciprocidade de influências, de tal forma que torna-se difícil identificar o que efetivamente é local e o que é global no modo de atuação daqueles que agem sob tal perspectiva. Muito embora o resultado final seja esse imbricamento muito complexo, não se pode deixar de levar em consideração que esse resultado é decorrente de experiências anteriores vivenciadas pelos “atores glociais”. Isto porque normalmente foi nestas experiências anteriores que tais atores transitaram entre as dimensões local e global, numa relação que não pode ser considerada como estanque mas que contudo não apresenta ainda o grau de interrelação característico do agir tipicamente glocal. Nas entrevistas que realizamos foi possível identificar exemplos de como esse trânsito entre contextos simbólicos locais e globais serviu como base para a constituição da futura capacidade de agir de maneira glocal.

5.3.1 Do local e do global ao glocal: alguns exemplos de trajetórias

Assim, por exemplo, foi possível notar que Jefferson Linconn relatou que “até os 12, 13 anos, seguia as orientações de sua mãe”, a qual era adepta do cristianismo de vertente protestante. Pelo que pudemos depreender de seus relatos, tudo indica que ao longo desta fase de sua vida ele claramente vivia sob influências e valores tipicamente locais. No entanto, segundo ele, a partir do momento em que entrou em contato com o contexto universitário, “a convivência com o movimento estudantil e as discussões a respeito da identidade e do pertencimento regional, através de Gilberto Freyre”, somada a pesquisas realizadas por conta própria, trouxeram como corolário o fato de que o mesmo “acabou se distanciando da presença cristã e passou a identificar-se cada vez mais com sua origem sefardita”.

Nos relatos de outros entrevistados também foi possível captar referências à noção de um momento inicial de contato com a dimensão local como uma etapa de vida anterior ao interesse pelo judaísmo. Assim, por exemplo, Jucimar Morais, nascido em Caruaru, destaca que antes de se envolver de maneira mais próxima com os conhecimentos judaicos “tinha as referências do interior, das aulas de religião, tinha estudado a história dos patriarcas mas a parte do judaísmo era bem fraca”. É interessante notar que a fala de Jucimar toca expressamente na questão

da influência do “interior”. Assim como ele, muitos dos “entrevistados” em nossa pesquisa também apresentam esse perfil de terem nascido em cidades do interior e depois terem se mudado para capitais. Mais que isso, parte considerável deles não somente são originários de cidades do interior mas também especificamente oriundos de cidades da região sertaneja.

Como vimos anteriormente, Moshe Sefardi, natural de Ilhéus/BA (uma cidade tipicamente litorânea), salientou que o contato com a cidade de origem de sua família materna, Jequié (uma cidade situada na zona limítrofe entre a caatinga e a zona da mata), teve papel fundamental para intensificar o seu interesse pelo judaísmo, haja vista ter sido naquela cidade que ele teve maior contato com as tradições de sua família, as quais podiam guardar conexão com o criptojudaísmo e, em última instância, com o judaísmo.

Esse contato com a dimensão local e, em muitos dos casos, com uma dimensão local especificamente sertaneja ou ao menos interiorana, também foi relatado por Ângelo Ricardo. Segundo ele, quando seus pais “chegaram aqui em Caruaru não tinha casa para eles morarem. Minha mãe fez um pedido ao Frei Damião e ele cedeu uma casa para eles morarem”. A referência ao famoso frade italiano, cuja atuação notabilizou-se principalmente por suas incursões no interior do nordeste brasileiro, por si só é capaz de indicar o quanto a família de Ângelo estava inserida no contexto social típico de uma cidade do interior pernambucano (mesmo a despeito de suas convicções criptojudaicadas). Este talvez seja o exemplo mais evidente do quadro de relações e situações sociais que buscamos demonstrar neste ponto de nossa exposição da pesquisa. Estamos falando da circunstância muito significativa consistente no fato de parte dos *bnei anussim* terem sido criados em um contexto de valores e comportamentos tipicamente característicos de uma certa região, qual seja o interior do Nordeste e, em boa parte dos casos, o sertão do Nordeste brasileiro.

Merece ser destacado também que neste estágio de contato com a cultura local, os *bnei anussim* compartilham de uma gramática social que é comum a todos (ou ao menos quase todos) que vivem nessas regiões do Brasil, independentemente de suas adesões religiosas (sejam elas reveladas ou não). Estamos aqui falando de

um substrato comum (ou primário, também poderíamos dizer) de valores e padrões de comportamento.

No entanto, segundo o relato de boa parte dos *bnei anussim*, em algum momento de suas trajetórias eles notam algumas diferenças pontuais entre a gramática sociocultural cultivada por suas famílias e aquela com a qual se deparam dia a dia em suas relações extrafamiliares. Sobre este momento, um dos depoentes observados para a elaboração desta pesquisa narra, em vídeo disponível no Youtube, que:

Eu perguntava na escola porque era proibido comer carne de porco e a freira que estava dando a aula me dizia que não era proibido, mas então por que minha família proíbe? [risos] Perguntava: e essa vela que acende na sexta-feira para coisa boa ela dizia “não tem vela que acende na sexta-feira”.

Exatamente nestes momentos (ou ao menos nos relatos representativos destes) podemos identificar uma clara experiência de vivência (inconsciente) da glocalidade, qual seja a suspeita de que determinados padrões de comportamento adotados por tais famílias conquanto se expressem em meio ao contexto local parecem não se enquadrar plenamente nesse contexto (como se fossem oriundos de outros locais). A razão desse “desacoplamento” seria exatamente o fato de que tais “costumes diferentes” seriam oriundos de uma outra cultura (de circulação global), qual seja a cultura dos descendentes de criptojudéus – ou, em última instância, dos judeus. Daí o caráter glocal envolvido em tal “descoberta”.

Ainda segundo os relatos tipicamente apresentados pelos *bnei anussim*, a partir desse momento de “descoberta”, de “estranhamento” (de choque com a glocalidade, poderíamos dizer), parte considerável de tais atores resolve investigar quais seriam as explicações para as divergências detectadas entre os hábitos de suas famílias e os das demais e, como consequência, acabam aprofundando-se no conhecimento a respeito desta outra cultura (global) a qual eles alegam ser a sua própria (ainda que nem sempre soubessem disso e que não venham a ser aceitos enquanto partícipes dela).

Outra situação na qual é possível enxergar a atuação dos *bnei anussim* no contexto da glocalidade é a prática bastante comum, sobretudo entre as lideranças do grupo, da constituição de redes de contato.

5.3.2 As redes de contato *bnei anussim*

Um dos procedimentos que ajudam a entender a maneira como os *bnei anussim* buscam contornar as dificuldades encontradas em suas trajetórias na busca pelo reconhecimento de sua judeidade é a observação das redes de contatos estabelecidas por estes agentes. A respeito de tais redes, mais especificamente sobre a relação dos *bnei anussim* com rabinos que se apresentam como simpáticos à sua causa, Braga relata que:

As comunidades de judeus conversos de Campina Grande costumam estabelecer contatos com agentes que representam instituições judaicas nacionais e internacionais em busca de reconhecimento étnico-religioso. Esses agentes geralmente são rabinos mais abertos ao diálogo com grupos não reconhecidos oficialmente. Eles costumam fazer visitas custeadas pelas comunidades, fazendo palestras sobre temas judaicos ou orientações religiosas voltadas para processos de conversão. Tais visitas passam a influenciar o cotidiano desses grupos, alterando pensamentos e comportamentos e provocando dissidências locais que, em algumas situações, culminam em cisões e formação de novas comunidades” (Braga, 2021, p. 114).

Esse tipo de contato se revela de fundamental importância para os interessados em serem formalmente admitidos ao judaísmo na medida em que possibilita um estreitamento – ainda que inicial – de suas relações com o *establishment* judaico do país e até mesmo o internacional. Apesar da situação descrita acima referir-se ao cenário encontrado por Braga em Campina Grande, na Paraíba, o fato é que o estabelecimento dessas redes de contatos com rabinos e outros agentes de instituições judaicas mais abertas ao diálogo é algo bastante comum nas demais regiões do Brasil nas quais há mobilizações realizadas pelos *bnei anussim*. Igualmente comuns são também os resultados trazidos por esse tipo de interação: a influência sobre o pensamento e o cotidiano dos grupos de *bnei anussim*, os gastos efetuados com o custeio das viagens desses agentes (os quais podem variar bastante em intensidade, a depender da origem dos visitantes) e, em alguns casos, a separação da comunidade em grupos que divergem em relação ao posicionamento adotado após tais visitas. Em nossas entrevistas e observações tivemos contato com casos concretos de todas as situações acima relatadas. Tomamos ciência inclusive a respeito de rompimentos de antigos laços de amizade em decorrência de tais cisões (cujo fundamento, em essência, são as divergências

trazidas pela interpretação da presença e da mensagem desses agentes externos aos grupos ou comunidades de *bnei anussim*).

Uma dessas ocasiões em que as redes de contato permitiram a alguns dos *bnei anussim* do Nordeste uma importante aproximação com segmentos muito relevantes do judaísmo foi um evento ocorrido em Israel, no ano de 2017. Entrevistamos participantes deste evento e, embora não tenham expressado isso abertamente, a impressão que temos é que tal ocasião foi interpretada como algo bastante positivo por parte daqueles que tiveram acesso a tal evento. A respeito de tal acontecimento, Braga nos informa o seguinte:

Segundo informações da Confederação Israelita do Brasil (CONIB), o Instituto de Estudos Sefaraitas e dos Anussim (ISAS) realizou entre 22 de fevereiro a 8 de março de 2017 “um evento inédito em Israel: o primeiro Seminário Conexão, voltado às lideranças de comunidades brasileiras de Bnei Anussim” (CONIB, 2017). O evento aconteceu na sede do instituto no Netanya Academic College [...]. O Seminário contou com a participação de 19 representantes de várias partes do Brasil. Além de atividades voltadas à formação “cidadã”, os participantes visitaram alguns rabinos e líderes israelenses e conheceram o Parlamento (Knesset) (Braga, 2021, p. 119).

Esse acontecimento parece estar muito bem gravado na memória daqueles que dele participaram e a principal prova disto é a forte recorrência de referências à sua realização. Não é exagero conjecturar que, além de uma excelente oportunidade de aprendizado e contato com lideranças e com a intelectualidade israelenses, a participação nesse evento também deve ter conferido algum tipo de prestígio aos seus intervenientes.

Um dos resultados práticos do contato com rabinos, propiciado pelo evento, foi a realização de um *Beit Din*, em Jerusalém, no qual 8 dos brasileiros presentes foram qualificados para passarem pelo processo de admissão ao judaísmo mediante o referido tribunal. Um daqueles 8 brasileiros foi Jefferson Linconn, o qual em sua entrevista concedida para a elaboração desta pesquisa relatou sobre a realização do supracitado tribunal.

Se o “Seminário Conexões”, acima descrito, pode ser, ao menos em certa medida, interpretado como um evento que representou um êxito muito concreto da atuação das redes de contatos dos *bnei anussim*, o mesmo não se pode dizer em relação a outro importante acontecimento realizado naquele mesmo ano de 2017. Trata-se de um evento citado com especial discrição por alguns dos entrevistados e

com interpretações divergentes a respeito de seu significado e consequências. Como tal seminário já foi devidamente trazido à seara acadêmica por parte de Braga (2021), mais uma vez recorreremos à sua pesquisa de doutoramento para obtermos uma descrição acurada (e embasada em pesquisa de campo) do referido evento. A este respeito, ela relata que em 2017 foi instaurado um *Beit Din* na Paraíba (custeado pelos interessados em fazer parte dele, salientando-se que tiveram que custear inclusive as passagens e hospedagens dos rabinos envolvidos, inclusive um de Israel). Ela aponta que:

O Tribunal Rabínico da praia de Ponta de Campina [na cidade de Cabedelo] se deu em julho de 2017. O “evento” durou aproximadamente uma semana e contou com a participação de cerca de 150 pessoas, vindas de comunidades judaicas atuantes nos Estados da Paraíba, Pernambuco e Rio Grande do Norte” (Braga, 2021, p. 123).

Em nossos levantamentos de campo obtivemos informações sobre a realização do referido Tribunal Rabínico porém não com o detalhamento a que Braga teve acesso. Com base nas informações obtidas nas entrevistas realizadas não teríamos como saber, por exemplo, que os dois principais representantes do judaísmo estabelecido a participarem do evento foram os Rabinos Haim Amsalem e Gilberto Ventura. É o relato de Braga quem nos fornece tal informação e esclarece também que:

O Estado de Israel não reconheceu nenhuma das conversões feitas pelo rabino Amsalem e não há nenhum documento atestando que sua atividade foi aprovada pelo Grão Rabinato de Israel, instituição que legalmente autoriza tais processos. As comunidades que participaram do Beit Din não foram informadas pelo rabino organizador do ritual, Gilberto Ventura, que as atividades rabínicas do rabino Amsalem estavam temporariamente suspensas pelo Estado do Israel e, dessa forma, os processos de conversão realizados não tinham validade legal. O rabino Amsalem também se manteve em silêncio quanto ao seu impedimento durante todo o processo ritual. A maioria dos postulantes ao certificado de descendência judaica sefardita se sentiram enganados pela falta dessa informação. Caso soubessem de tal suspensão, muitos não ingressariam nos ritos e nos gastos necessários à participação no Beit Din (Braga, 2021, p. 123).

Esse é, portanto, um típico exemplo de situação na qual as interações decorrentes das redes de contatos dos *bnei anussim* funcionaram muito bem quando analisamos sob o ponto de vista da capacidade de mobilização mas que inegavelmente não operaram a contento quando vislumbramos a situação sob o

prisma das consequências – psíquicas, sociais e econômicas – advindas de tal atuação (no caso concreto em análise, ao menos).

É importante deixar claro que só tivemos contato com tais informações sobre o referido Beit Din (e sobre suas consequências) em momento posterior à realização das entrevistas, razão pela qual não foi possível questionar aos possíveis participantes de tal evento, com o propósito de obter maiores informações a tal respeito.

Esse tipo de estratégia está plenamente conectado com o cenário de atuação permeada pelo fenômeno da glocalização pois claramente trata-se de um mecanismo que visa minorar os efeitos do distanciamento e do isolamento em relação aos centros decisórios mediante o contato com pessoas tanto da própria região (dimensão local) quanto até mesmo com pessoas de outros países (aspecto global). Não se pode olvidar também que o hábito de cultivar redes de contatos pode ser utilizado como um argumento em favor da continuidade cultural entre os *bnei anussim* e seus alegados ancestrais marranos, já que, como vimos no primeiro capítulo, as redes de contato eram uma das mais sobressalentes características daqueles grupos desde o século XVI.

Além de tudo isso, o uso das redes de contatos pode significar também uma importante ferramenta utilizada com vistas a auxiliar na tentativa de superação das dificuldades enfrentadas pelos *bnei anussim* nos momentos em que tentam ter acesso aos processos de conversão ou retorno ao judaísmo. A respeito de tais dificuldades algumas considerações precisam ser apresentadas.

5.3.2.1 As dificuldades do acesso à conversão ou ao retorno

No capítulo anterior recorreremos às observações feitas por Daneel Schaechter para entendermos alguns dos argumentos utilizados por representantes do judaísmo estabelecido em desfavor das pretensões identitárias dos *bnei anussim*. Nesta seção do trabalho retomaremos tal procedimento pois as situações descritas por Schaechter são muito úteis na tentativa de compreendermos algumas das principais dificuldades enfrentadas pelos *bnei anussim* em relação ao acesso aos processos de adesão formal ao judaísmo.

De fato, o coordenador da Kulanu para a América Latina notou situações muito significativas para o tema ora discutido. Ele relata, por exemplo, que mesmo antes de conhecer a realidade dos *bnei anussim* já presumia uma determinada situação – a qual acabaria sendo confirmada por sua experiência direta com tais comunidades. A situação por ele presumida (e confirmada) se refere ao fato de que:

As comunidades judaicas convencionais seriam não receptivas em relação a esses recém-chegados assim como verifiquei na maioria das minhas experiências anteriores na América Latina. O *stablishment* ortodoxo brasileiro proibiu conversões ortodoxas dentro do Brasil, além de algumas exceções raras e exige que os estudos e o Bet Din final quase sempre ocorram em Israel ou nos EUA. O que isso significa para a maioria dos indivíduos das comunidades emergentes que estão buscando conversão é que eles não podem nem sonhar em ter uma conversão ortodoxa por causa do tempo e dos custos proibitivos.”¹¹⁰ (Schaechter, 2016).

A respeito da falta de receptividade das comunidades judaicas convencionais (identificada por Schaechter), ouvimos de um de nossos entrevistados a afirmação de que “outro elemento que deve ser destacado foram as experiências traumáticas que tive com as comunidades judaicas estabelecidas. [...] As experiências que eu tive – não com os judeus individualmente – em geral com as comunidades judaicas estabelecidas não foram as melhores”. Outro depoente, por sua vez, narrou, de maneira muito semelhante, que percebeu ao longo de sua trajetória que “o problema não são as pessoas em geral porque a grande maioria das comunidades recebe a gente muito bem. Fui recebido maravilhosamente bem em alguns locais judaicos de São Paulo, o problema é o boicote de algumas instituições, vamos dizer assim”. Além disso, ouvimos também declarações referentes às dificuldades envolvidas na necessidade de os *bnei assim* terem que se deslocar para os Estados Unidos ou para Israel a fim de passarem por um processo de conversão ortodoxo. Sobre este assunto, um dos depoentes, o qual afirmou que “levou várias portadas na cara”, esclareceu que uma dessas “portadas” foi quando soube que só seria possível “se converter de forma ortodoxa lá em Israel ou em

¹¹⁰ Tradução nossa. No original, lê-se o seguinte: “I had assumed that the mainstream Jewish communities would be unwelcoming towards these newcomers as I have experienced in a majority of my previous experiences in Latin America. The Orthodox establishment of Brazil has prohibited Orthodox conversions within Brazil other than a few rare exceptions and requires that studies and the final bet din almost always take place in Israel or the USA. What this means for a majority of the individuals from the emerging communities who are seeking conversion is that they could not even dream about having an Orthodox conversion because of the prohibitive time and costs”.

Nova Iorque. Naquela época para mim era impossível uma condição como essa (pelo custo e porque foge muito da normalidade do brasileiro médio”.

Portanto, o diagnóstico acima apontado por Schaechter se aproxima muito de alguns relatos que ouvimos ao longo de nossa pesquisa. Isto porque esse tipo de percepção é muito comum entre os *bnei anussim*. Alguns daqueles cujos depoimentos foram analisados nesta pesquisa relataram que enxergam os obstáculos impostos pelo judaísmo estabelecido como uma barreira propositalmente segregacionista. Outros, em contrapartida, demonstraram uma profunda resignação ante o que eles consideram como a impossibilidade de sua admissão ao judaísmo nos atuais parâmetros (alguns deles acreditando – quase como um lenitivo – que isso só será possível “paras as próximas gerações”). Neste sentido, vale ser destacada, por exemplo, a declaração de Ângelo Ricardo, o qual afirmou que “a maioria das pessoas vão morrer nessa história e assim vão permanecer. Eu acredito que os nossos filhos é que vão ter uma visão melhor da terra em si. Os filhos dos nossos filhos”.

Assim como chegou à constatação acima mencionada, Schaechter notou, ainda, em relação à situação dos *bnei anussim* brasileiros, o seguinte:

Além disso, o processo de conversão ortodoxa provavelmente ignoraria qualquer pessoa fora das três maiores cidades do Brasil. Outros rabinos conservadores e reformistas no Brasil geralmente não têm sido particularmente receptivos a esses recém-chegados, geralmente por causa de sua menor condição financeira ou porque muitos têm experiências anteriores em grupos evangélicos ou messiânicos. A maioria desses rabinos sente pressão de suas comunidades para não ajudar os indivíduos desses grupos emergentes e priorizar a conversão de cônjuges não-judeus dos membros da própria comunidade judaica¹¹¹ (Schaechter, 2016).

Portanto, de acordo com a percepção apresentada por Schaechter, ainda que se conseguisse contornar a dificuldade representada pela proibição da realização de conversões ortodoxas no Brasil isso não representaria o fim dos impasses. Isto porque a concentração da estrutura decisória do judaísmo brasileiro nas maiores cidades do Brasil continuaria representando um importante empecilho para muitos

¹¹¹ Tradução nossa. No original, lê-se o seguinte: Additionally, the Orthodox conversion process would most likely ignore anyone outside of Brazil’s three largest cities. Other Conservative and Reform rabbis in Brazil have generally not been particularly accepting of these newcomers either, often because of their lesser financial situation or because many have prior experience in Evangelical or Messianic groups. Most of these rabbis feel pressure from their communities not to help the individuals from these emerging communities, and prioritize converting non-Jewish spouses of Jewish community members”.

indivíduos e famílias residentes em localidades distantes destes grandes centros, dado o custo envolvido nos deslocamentos em um país de dimensões continentais como o Brasil. E mesmo para aqueles que porventura conseguissem superar esse último obstáculo restaria ainda a objeção constituída pela pouca receptividade dedicada aos *bnei anussim* por uma parcela considerável dos rabinos brasileiros (não só os ortodoxos, segundo Schaechter) e das comunidades por eles dirigidas.

É importante destacar também que, de acordo com Schaechter, esse tipo de atitude adotada por parte de rabinos e comunidades judaicas teria como um de seus fundamentos uma dupla desconfiança e aversão em relação ao passado econômico e religioso desses “novos” candidatos à admissão ao judaísmo (com a circunstância agravante de que em relação ao passado econômico de tais pessoas isto muitas das vezes se estende, também, ao seu presente).

É de bom alvitre deixar claro que a referência que este trabalho faz à situação descrita por Schaechter e aos obstáculos por ele enumerados não significa a ratificação de que a descrição por ele apresentada constitua a realidade *ipso facto*. Por outro lado, trata-se de uma narrativa de profundo valor heurístico para a compreensão do fenômeno religioso e identitário dos *bnei anussim* no Brasil. Isto decorre do fato de tal visão representar a percepção de um agente oriundo do próprio judaísmo estabelecido e que teve contato direto e contínuo tanto com representantes do judaísmo oficial quanto com as comunidades de pessoas cujas aspirações de pertença à religião e à identidade judaicas não foram ainda devidamente reconhecidas.

Vale destacar que a despeito de ter identificado obstáculos enfrentados pelos *bnei anussim* cuja origem em última análise decorre de atitudes assumidas por integrantes e lideranças das comunidades judaicas formalmente estabelecidas, Schaechter também revelou um esforço no sentido de tentar compreender (e quase justificar) as atitudes adotadas por agentes da comunidade judaica brasileira. Ele confessa que também chegou a adotar momentaneamente certa postura de desconfiança em relação à sinceridade das intenções de alguns dos *bnei anussim* com quem manteve contato. Neste sentido, ao aproximar-se do final de seu texto (intitulado *Se eu fosse um rabino brasileiro*, como indicamos alhures), Schaechter apresenta um depoimento que elenca com objetividade e sinceridade ímpares alguns dos mais relevantes questionamentos levantados por representantes do

judaísmo formalizado em relação aos *bnei anussim* brasileiros. Questionamentos estes que – quer exteriorizados publicamente ou não – acabam fundamentando muitas das práticas adotadas por tais agentes. Devido à importância das afirmações contidas no referido trecho do texto o transcrevemos, a seguir, em um longo mas valioso excerto. Próximo de chegar ao questionamento ou conjectura que deu nome ao seu escrito (Se eu fosse um rabino brasileiro), Schaechter confessa que:

Dito tudo isso, eu certamente entendo de onde muitos desses rabinos vêm. A comunidade judaica convencional no Brasil (sem contar esses grupos emergentes) é estimada em 120.000 e geralmente é bastante rica. O aumento da Aliyah nos últimos anos (devido à crise financeira e às questões de segurança do Brasil) e uma alta taxa de casamento/assimilação tornaram a comunidade judaica convencional ainda mais paranoica e com medo de pessoas de fora. Se eu fosse um rabino brasileiro, inicialmente também teria medo ao perceber, desde 2016, que atualmente existem alguns milhares de brasileiros que começaram a praticar o judaísmo de maneira independente na última década e estão tentando encontrar rabinos dispostos a convertê-los. Às vezes, ficava em dúvida se esses indivíduos realmente abandonaram seus passados cristãos e se são verdadeiros sobre suas jornadas em direção ao judaísmo. Das centenas de indivíduos que tive a honra de reunir, houve um punhado para o qual uma pequena luz vermelha acendeu em minha cabeça, e eu pensei comigo mesmo: “Hmm, mesmo que ele esteja usando um kippah e tzitzit, algumas das coisas que ele está dizendo são questionáveis.” Além disso, há aqueles que mudaram completamente sua teologia e acreditam apenas em *Hashem* e nas *Mitzvot*, mas ainda têm reminiscências do mundo evangélico em que cresceram (por exemplo, um fundamentalismo religioso, dizer *Baruch Hashem* em toda e qualquer frase, o ódio contra os palestinos e árabes). Se eu fosse um rabino brasileiro, inicialmente ficaria um pouco preocupado, mas não permitiria que esses medos me parassem¹¹² (Schaechter, 2016).

¹¹² Tradução livre a partir do seguinte texto: “All of this being said, I certainly understand where many of these rabbis are coming from. The mainstream Jewish community in Brazil (not counting these emerging groups) is estimated at 120,000 and is generally quite wealthy. Increased aliyah over the last few years (due to Brazil’s financial crisis and safety issues) and a high rate of intermarriage/assimilation have turned the mainstream Jewish community even more paranoid and fearful of outsiders. If I were a Brazilian rabbi, I would initially also be scared to realize that as of 2016, there are currently a few thousand Brazilians who have started practicing Judaism independently over the last decade and are trying to find rabbis willing to convert them. At times, I have sometimes doubted whether these individuals have actually abandoned their Christian pasts and are truthful about their journeys towards Judaism. Out of the hundreds of individuals I have had the honor of meeting, there have been a handful for which a small red light went on in my head, and I thought to myself, “Hmm, even though he’s wearing a kippah and tzitzit, some of the things he’s saying are questionable.” Then there are those that have completely changed their theology and only believe in HaShem and the mitzvot, but still have remnants of the evangelical world in which they grew up (e.g. a religious fundamentalism, saying Baruch HaShem in every other sentence, hatred towards Palestinians, and Arabs). If I were a Brazilian rabbi, initially I’d be a bit worried, but I wouldn’t allow those fears to stop me.”

O referido excerto é duplamente revelador pois além de indicar algumas das possíveis objeções apresentadas pelas lideranças em suas interações com os *bnei anussim*, demonstra igualmente as possíveis motivações responsáveis por tais objeções. Motivações estas tanto de ordem psíquica quanto social.

O primeiro ponto ressaltado por Schaechter é que a comunidade judaica convencional do Brasil trata-se de um grupo pequeno e rico. De acordo com sua percepção, a conjugação desses dois fatores (somados ao aumento das Aliyah e do processo de assimilação) tem criado em tal grupo uma postura paranoica que se exterioriza sob a forma de “medo de pessoas de fora”. À luz dessa leitura, portanto, a comunidade judaica brasileira tratar-se-ia de um grupo reduzido e ainda em processo de diminuição, o que ocasionaria o medo de que a admissão de “pessoas de fora” recrudescesse ainda mais esse processo. Deve-se enfatizar que os *bnei anussim* (ou parte deles, ao menos) se apresentam exatamente como uma solução para esse tipo de problema demográfico. Como eles se consideram “alguém de dentro” (embora não reconhecidos enquanto tal) e não como “pessoas de fora”, alguns dos homens e mulheres cujos depoimentos analisamos disseram textualmente que eles são uma importante solução (a única, para alguns) da qual o judaísmo brasileiro dispõe para solucionar tal impasse. Alguns inclusive avançaram um passo a mais, diagnosticando que tal situação se replicaria no próprio contexto mundial do judaísmo (ainda que em menor intensidade).

É interessante destacar que os *bnei anussim* não são os únicos a defenderem essa tese. Por exemplo, o rabino conservador Michel Schlesinger (já mencionado no capítulo anterior), ao tratar de tal questão afirmou que:

Acolher o *bnei anussim* é também interesse da comunidade que sofre ameaças demográficas extremamente importantes. Nós sabemos que a quantidade de casamentos mistos é muito grande, que a tendência dos nossos números é diminuir, de a gente ver a comunidade judaica reduzida. Temos aqui uma oportunidade de fortalecer a comunidade judaica numericamente mas fortalecer a comunidade fazendo justiça, resgatando pessoas que deixaram de permanecer a nossa comunidade porque tiveram que esconder o seu judaísmo (Schlesinger, 2020).

No primeiro conjunto de motivações apresentadas por Schaechter (algumas linhas acima) prevalecem aspectos de ordem coletiva, quer seja sob a perspectiva demográfica, social ou até mesmo econômica.

O segundo conjunto de motivações, por sua vez, refere-se mais a questões subjetivas, atinentes à sinceridade da adesão dos *bnei anussim* ao judaísmo, assim como à capacidade destes porém em prática tal adesão.

Neste segundo momento, portanto, Schaechter revela que muito provavelmente a comunidade judaica brasileira vê como preocupante a dificuldade em identificar se a adesão dos *bnei anussim* ao judaísmo é sincera e se realmente resultou no abandono efetivo de suas anteriores tradições cristãs (em meio às quais oficialmente nasceram). O fundamento objetivo de tal cautela seriam circunstâncias como as observadas pelo próprio Schaechter, nas quais pessoas que se identificam como *bnei anussim* estariam agindo de maneira a demonstrar, na prática, a confusão entre os padrões judaicos de crença e de comportamento e os correspondentes padrões cristãos. Ele especifica ainda que esse tipo de confusão é mais comum através da repetição de padrões comportamentais muito característicos da vertente evangélica do cristianismo. Em outros termos, poderíamos dizer que Schaechter acredita ter presenciado situações nas quais o conhecimento insuficiente da gramática social judaica fez com que alguns desses candidatos ao judaísmo achassem que estavam transitando fluentemente pelos meandros de tal gramática quando na verdade, aos olhos de Schaechter (um judeu), continuavam utilizando os fundamentos da gramática sócio-cultural cristã, na qual foram publicamente criados.

É importante ressaltar que esse tipo de cautela cuja adoção Schaechter entende como plenamente plausível para a comunidade judaica convencional, também foi internalizado por grande parte dos *bnei anussim*. Em muitos dos relatos analisados nesta pesquisa vislumbramos o receio de que a presença de pessoas com pouco conhecimento sobre o judaísmo e sem real intenção de abandonar o cristianismo possa inclusive servir como elemento descredibilizador das aspirações identitárias do grupo. Exemplo disto pode ser identificado na fala de Jucimar Moraes, o qual mostrou-se bastante reticente ao fato de que “alguns pensam o seguinte: ‘eu estava em uma religião e agora quero me aproximar do judaísmo de alguma forma e aí estou vendo que o judaísmo usa aquele xalezinho, o Talit, e aí eu vou usar o Talit, eu vou deixar a barba crescer, eu vou colocar o quipá e acha que isso por si só já diz

tudo”’. Ainda mais incisiva a este respeito foi a crítica apresentada por Ângelo Ricardo, o qual relatou que tal situação:

Não é fácil. Ora tem gente centrada, ora tem gente muito louca, gente que veio realmente para bagunçar. Uma coisa é você pegar um cara que é descendente de *bnei anussim*, um cara que está centralizado dentro de uma cultura judaica querendo acertar, outra coisa é você pegar um messiânico, um cara que é um cristão. Misturar Torá com cristianismo aí gera uma confusão tremenda. Ambos têm que ser respeitados dentro do seu espaço mas é esse o medo que a comunidade oficial tem. Medo de corromper, de estragar a coisa em si.

É possível identificar na fala de Ângelo Ricardo menção expressa ao mesmo receio apontado por Schaechter, isto é, de que parte daqueles que pretendem ser formalmente admitidos ao judaísmo não estejam preparados (ou mesmo dispostos a) para abrir mão de sua anterior gramática social e identitária cristã. Além disso, ambos acabam concordando que em última instância tal circunstância de fato justifica (ou ao menos explica) os receios da comunidade judaica em admitir os candidatos à conversão ou retorno oriundos do contexto *bnei anussim*.

Tendo ficado claras quais são as principais dificuldades relativas ao acesso à conversão e ao retorno a respeito das quais o uso das redes de contatos se constitui em uma das estratégias aplicadas com vistas à sua superação (ou ao menos minoração), vale destacar que as referidas redes também podem ser utilizadas como importante recurso de contato com pessoas e instituições do Estado de Israel, sendo esta, uma questão que merece grande atenção.

5.3.2.2 O contato com o Estado de Israel

Como foi possível notar na discussão sobre as redes de contato, além de pessoas e instituições do Brasil, outro alvo privilegiado para o qual os *bnei anussim* direcionam seus esforços de constituição de redes de contato é o Estado de Israel. Além do fato óbvio de se tratar do único país no qual o judaísmo é a religião predominante, outra razão que fundamenta os esforços voltados para a obtenção de contatos em Israel é a crença de que o posicionamento das autoridades de tal

Estado pode ser um possível caminho de solução para os conflitos identitários vivenciados pelos integrantes do grupo.

Ao tratar a respeito do interesse de Israel em relação às movimentações realizadas por comunidades que buscam ser formalmente admitidas ao judaísmo, como os *bnei anussim*, Braga relata que:

O crescente fenômeno da formação de comunidades judaicas de neoconvertos vem sendo criteriosamente observado pelas cúpulas dos rabinatos de Israel e de outros lugares do mundo. As centralidades político-étnico-religiosas do judaísmo monitoram os movimentos que surgem nas periferias que ora imploram por um reconhecimento oficial, ora ignoram processos burocráticos e seguem seus “modos de ser judeu” à revelia do controle legal-estatal. Há também um certo estranhamento, e mesmo deslumbre, das autoridades israelitas diante dos imponderáveis nas novas formas de viver o judaísmo no mundo contemporâneo” (Braga, 2021, p. 137).

A forma como Israel enxerga os *bnei anussim* brasileiros é percebida como um tema de importância incontornável para muitos dos representantes do grupo. Apesar de alguns deles considerarem essa questão como irrelevante, essa não é a postura adotada pela maioria (ao menos na amostra cujos depoimentos recolhemos para a elaboração desta pesquisa). Alguns dos entrevistados inclusive fizeram questão de enfatizar a centralidade desta discussão. Jefferson Linconn, por exemplo, destacou que a questão dos *bnei anussim* “não é uma coisa não percebida e não estudada pelo Estado de Israel. É um fenômeno muito sério e talvez seja nevrálgico para a existência de Israel para os próximos 50 anos: O diálogo, a reabsorção ou não e o tratamento dado a esses diversos grupos”. Por este motivo ele também acredita que:

O Estado de Israel tem um caminho inteiro a percorrer nesse diálogo franco, aberto com esses descendentes de refugiados ou de expulsos de Portugal e Espanha que só vai fazer bem ao Estado de Israel, fazendo com que ele perceba sua diversidade e que a paz reine.

Apesar de frisar este relevante papel que Israel teria a desempenhar no âmbito das questões identitárias dos *bnei anussim*, Jefferson também adverte para o perigo da idealização e da excessiva centralidade aplicadas ao Estado de Israel, as quais muitas vezes servem de substrato para a elaboração de um estereótipo pejorativo dos *bnei anussim* (representando-os como indivíduos ou grupos que

teriam como interesse principal a obtenção da cidadania israelense e não as questões religiosas e identitárias por eles alegadas). Por essa razão, ele pondera que é necessário “conviver com esse estado que é o de identidade e de pertencimento sem a necessidade obrigatória ou idealizada de voltar a Israel e de firmar laços familiares e territoriais lá para a frente”. Isto porque “tem aqueles que querem isso, não tem problema, isso está compreendido na questão, agora o Estado de Israel precisa entender que nem todos querem isso”.

Em relação ao monitoramento dos grupos *bnei anussim* promovido por Israel, conforme identificado por Braga, Linconn destacou que “sabe-se por exemplo da existência do *Netanyah College*, que é o braço direito do estudo de Israel a respeito da Diáspora Sefardita, que trata isso de maneira muito séria e muito pertinente”. De fato, atendendo a indicação feita por Jefferson Linconn neste sentido, entramos em contato eletrônico com o então Diretor do *Institute for Sefardi and Anousim Studies* (ISAS), Salomon Buzaglo, em 2022, a fim de obter informações sobre o interesse daquela instituição vinculada ao *Netanyah College* a respeito dos *bnei anussim* brasileiros e o mesmo gentilmente nos respondeu que:

O ISAS, mais do que qualquer outra organização, responde às expectativas dos *Bnei Anussim* que despertam para o Judaísmo, lutando pelos seus direitos e sensibilizando a opinião pública judaica para um fenômeno de retorno ao judaísmo que se reflete em vários países ibéricos e latino-americanos, sendo parte da reconstrução do povo judeu. As organizações que conhecemos em favor dos Anussim são organizações locais fora de Israel e desligadas da agenda política israelense, o que não contribui para as esperanças dos Bnei Anussim que despertam para a sua identidade judaica violada¹¹³.

O diretor do referido Instituto enviou também documentos informativos a respeito das ações já desenvolvidas pelo ISAS em favor dos *bnei anussim* brasileiros e também a respeito das ações planejadas para o futuro, já que à época as atividades ainda encontravam-se prejudicadas em decorrência das limitações sanitárias impostas pela Pandemia de COVID-19. Dentre os eventos mencionados na documentação enviada encontra-se o “Seminário Conexões”, citado algumas

¹¹³ Tradução nossa, a partir do seguinte texto: “ISAS más que cualquier otra organización, responde a las expectativas de los Bnei Anusim que se despiertan al judaísmo, pleiteando por sus derechos y sensibilizando la atención pública judía hacia un fenómeno de retorno al judaísmo que se refleja en varios países ibéricos y latino americanos siendo parte de la reconstrucción del pueblo judío. Las organizaciones que conocemos en favor de los Anusim son organizaciones locales fuera de Israel y desconectadas de la agenda política israelí, lo que no contribuye a las esperanzas de los Bnei Anusim que se despiertan a su identidad judía violada”.

páginas atrás, realizado no ano de 2017. Há de se ressaltar, contudo, que conforme destaca a parte final da resposta do Diretor do ISAS, a referida instituição, apesar de vinculada a uma importante universidade privada israelense, não possui conexões com a agenda política daquele país, representando, portanto, uma comprovação do interesse da comunidade israelense a respeito do tema (mas não necessariamente do Estado israelense).

No entanto, apesar da maioria de nossos entrevistados concordarem que a posição adotada pelo Estado de Israel tem caráter fulcral para o entendimento de suas mobilizações, a maneira como eles avaliam tal posição passa longe de ser unânime. Alguns são entusiasmados e acreditam que chegará o momento em que o Estado de Israel intervirá sobre a questão dos *bnei anussim* de maneira a reconhecer a importância destes e a necessidade de sua inclusão oficial no seio do povo judeu. Os argumentos mais utilizados pelos que acreditam nesta hipótese são a questão espiritual envolvida no assunto (nesse caso acredita-se que haveria uma conscientização dos líderes religiosos cuja origem remontaria ao cumprimento dos desígnios do próprio Deus de Israel) e o possível decréscimo demográfico a que Israel hipoteticamente estará sujeito no futuro caso não incorpore em sua população aqueles que ao redor do mundo desejam fazer parte ou retornar a ser parte daquele povo. Mas como dito anteriormente, nem todos são tão otimistas assim.

Independentemente de qual das interpretações acerca de quão favorável tem sido a atuação de Israel em relação aos *bnei anussim*, o fato é que a referida movimentação tem ocorrido de maneira concreta. A este respeito, inclusive apresentando os efeitos práticos de tal atuação, Braga esclarece que:

A preocupação com a aferição de quem deve ou não ser reconhecido como judeu para efeitos da concessão da cidadania israelense é de tal ordem que motivou o planejamento e execução de uma política de monitoramento dos processos de conversão de *Bnei Anussim* e outras formas identitárias judaicas não hegemônicas ao redor do mundo. Estruturado a partir de mitos fundadores da história étnica e da teologia judaica, Israel fundamenta parte significativa de suas políticas de Estado em razões religiosas de proteção do judaísmo contra riscos de deslegitimação ideológica e conflito bélico. Assim, os planos e ações de controle do acesso de pessoas supostamente não judias à cidadania israelita é tratado intersetorialmente entre vários Ministérios, especialmente pelas pastas da Diáspora, da Justiça e da Educação” (Braga, 2021, p. 161).

O quadro de atuação descrito por Braga explicita de maneira muito concreta as teorias e as práticas aplicadas pelo Estado de Israel ao processo de controle da capacidade de nomeação e (não) admissão das “formas identitárias judaicas não hegemônicas”. É importante frisar que a referida pesquisadora menciona a participação direta de organismos integrantes do próprio Estado israelense, a exemplo dos ministérios da Diáspora, da Justiça e da Educação. Aponta ainda que a atuação destas pastas do governo é executada de maneira intersetorialmente articulada. Além disso, tal quadro corrobora a percepção de James Ross (citada alhures neste texto) no sentido de que a atuação daqueles que têm o direito de dizer “quem é judeu” tem embutida em si elementos muito mais conectados à atuação política do que à questão teológica envolvida no assunto.

A atuação estatal voltada para a normatização a respeito de quem é judeu (ou seja, de quem pode ser reconhecido como detentor de tal identidade) torna-se ainda mais evidente a partir do momento em que se percebe que:

O rápido crescimento das comunidades Bnei Anussim, sobretudo nos últimos anos, tem chamado a atenção do Estado de Israel. Essa expansão “descontrolada” motiva, cada vez mais, a adoção de um programa multifacetado de inspeções e normativas para proteção do status étnico-religioso do judaísmo hegemônico e dos direitos abarcados pela cidadania israelita (Braga, 2021, p. 165).

Portanto, em nome de legislar (e fiscalizar) a respeito de quem tem o direito de ser considerado cidadão israelense, o Estado de Israel, em decorrência do judaísmo declarar-se ao mesmo tempo como uma religião e uma identidade étnica e nacional, acaba interferindo também sobre as aspirações daqueles que desejam ser considerados praticantes da religião e integrantes da identidade judaicas. E isto, muitas das vezes, não é visto como algo negativo por alguns dos integrantes e lideranças das comunidades *bnei anussim*. Neste sentido, por exemplo, um dos depoentes ouvidos nesta pesquisa relatou que “existem *bnei anussim* ultraortodoxos aceitos por Israel mas não aceitos pelo Brasil”. Embora ele não tenha dado maiores detalhes a respeito de tais casos, acreditamos que tal descrição se refira a brasileiros que tentaram ser admitidos ao judaísmo aqui no Brasil e não obtiveram êxito e que, contudo, acabaram sendo admitidos mediante processos realizados em Israel, tratando-se, muito provavelmente de indivíduos que realizaram a mudança de residência para Israel (isto é, fizeram *Aliyah*).

Mas a razão pela qual abordamos a questão dos contatos com Israel estabelecidos pelo *bnei anussim* foi exemplificar mais uma forma de atuação de tal grupo no âmbito das relações sociais marcadas pela dimensão glocal. Outra circunstância através da qual podemos identificar outro exemplo de atuação sob a perspectiva glocal é a observação a respeito da utilização do próprio termo “*bnei anussim*”.

5.3.3 O uso estratégico do termo *bnei anussim*

Como já dissemos em algumas passagens deste trabalho, as origens do termo *Bnei Anussim* estão intrinsecamente ligadas ao fenômeno histórico do marranismo ou criptojudaísmo, o qual remonta, ao menos em sua forma mais conhecida¹¹⁴, até o final do século XV. Isto porque o termo significa “filhos dos forçados” (em hebraico), ou seja, os descendentes dos judeus que foram forçados a se converter ao cristianismo na Espanha e em Portugal, a partir do final do século XV. No entanto, esta relação entre o acontecimento histórico ocorrido nos primórdios da Idade Moderna e as reivindicações identitárias de grupos atuantes principalmente a partir de finais do século XX não se estabeleceu de maneira automática. Há todo um processo de constituição discursiva por trás de tudo isso, o qual precisa ser descortinado.

Um dado muito importante a respeito do uso da expressão *Bnei Anussim* é o fato de que o caráter ostensivo de tal uso é um fenômeno relativamente recente. Tanto isto é verdade que as primeiras publicações que tratavam a respeito dos descendentes de cristãos-novos no Brasil os denominavam como Marranos (ou termos similares). Ramagem (1983; 1994), por exemplo, os nomeava apenas como “descendentes, reais ou supostos, de marranos”. Sobreira (1995), ainda na década de 1990, os designava como “judeus novos”. Além disso, quem tiver a curiosidade de assistir ao documentário “A Estrela Oculta do Sertão”, cuja estreia ocorreu em 2005, notará que os personagens apresentados naquele filme são identificados na

¹¹⁴ Se entendermos o criptojudaísmo ou o marranismo, em um sentido mais amplo, como a prática oculta do judaísmo, tal fenômeno remonta a contextos históricos bem mais remotos. Neste sentido, pesquisadores como a Professora Renata Rozental Sancovksy (2015; 2018) defendem que o fenômeno do marranismo já poderia mesmo ser identificado a partir do século VI d.C, na Península Ibérica, então dominada pelos visigodos.

maioria das vezes como “marranos” ou “descendentes dos cristãos-novos”. Outro termo bastante utilizado até bem pouco tempo, cuja maior recorrência foi identificada na comunidade potiguar, é a expressão “retornados”.

Diante de tudo isso, nos deparamos com a(s) seguinte(s) questão(ões): Como, quando e por que a expressão *bnei anussim* tornou-se a nomenclatura mais comumente utilizada para denominar as pessoas que se identificam como descendentes de cristãos-novos e que desejam ser reconhecidos como judeus?

Para tentarmos responder minimamente a isto recorreremos às informações passadas pelos próprios atores do movimento *bnei anussim*.

Sobre uma possível cronologia dos nomes atribuídos àqueles que se identificam como descendentes de cristãos-novos no Brasil, Nuno Brito (que é Mestre em História, é sempre bom lembrar) relatou, em sua entrevista, que “até mais ou menos os anos 2000 a expressão mais utilizada era ‘marrano’. Aos poucos é que iniciou-se o uso do termo *bnei anussim*”. Ele explicou também que em 2014, quando escreveu sua dissertação, “havia um movimento que buscava o reconhecimento através do governo de Israel (Knesset) dos descendentes de cristãos-novos como judeus”. Além disso, Nuno Brito destacou que é muito importante entender que *Bnei Anussim* “trata-se de um termo utilizado na literatura rabínica e alguns rabinos (a exemplo de Gilberto Ventura) passaram a liderar esses grupos de reconhecimento e reivindicação da pauta *bnei anussim*. Em contrapartida, o termo marrano tem toda a carga histórica e etimológica pejorativa”. Dessa maneira, segundo ele, “esse termo seria uma afirmação da descendência judaica daqueles grupos e teoricamente aumentaria a legitimidade de sua causa. Portanto, tem um pouco de um processo de etnogênese”.

Outro de nossos entrevistados que preocupou-se em apresentar considerações mais detalhadas a respeito da itinerário histórico da expressão *bnei anussim* foi o jornalista e escritor, Jefferson Linconn. Ele destacou que “marrano vem de porco e porco vem de sujo, é um termo pejorativo. [...] *Bnei Anussim* é uma terminologia mais recente, muito utilizada pela academia, no sentido de ‘filhos dos forçados’”. Além de tratar da história do termo, Linconn também apresentou reflexões muito importantes a respeito das implicações simbólicas e semânticas que perpassam a sua utilização. Neste sentido, ele chamou a atenção para o fato de que, segundo sua percepção, “tanto o termo marrano quanto o termo *bnei anussim*

necessitam ser atualizados. [...] Os termos *marrano* e *bnei anussim* são categorias de simplificação de uma coisa que é muito mais complexa”. Isto é necessário porque, segundo o seu entendimento “o termo *bnei anussim* que é hoje propalado pela academia é mais um carimbo de uma coisa como se fosse fixa quando nós somos o próprio processo, nós não somos o homem terminado renascentista, vitruviano, nós somos esse processo entre a redenção e o exílio”. Por esse motivo, Linconn acredita que ambos os termos não se adequam ao descendente de judeu sefardita porque “o que se tem na verdade é um processo, como também não existe só um único tipo de judeu, não existe só uma identidade judaica”.

Vale trazer à discussão, também, a respeito do tema, as indicações feitas por Moshe Sefardi, o qual é pós-graduado em História. O mesmo relatou que “o termo *bnei anussim* vem depois do termo *marrano*. É bem posterior. *Marrano* vem desde a Idade Média. *Bnei Anussim* é mais do século XVI [...]. É a partir daí que começa mais a utilização desse termo”. Ele esclareceu também que tal uso não deve ter começado entre os primeiros convertidos à força, ou seja, “não necessariamente aquela geração mas a geração posterior já perto do final do século XVI quando já estavam vindo para o Brasil. A partir daí começou a pegar esse termo: os filhos dos forçados. Começou a partir daí e ganhou muita força agora no século XXI”.

Mas além das relevantes informações trazidas pelos nossos entrevistados, é preciso destacar também que em relação à evolução do termo *bnei anussim*, Mirella Braga, ao estudar a presença desses grupos na cidade de Campina Grande, aponta que essa categoria “é inserida nos textos que discutem o judaísmo no final dos anos 1990 e ao longo dos anos 2000, populariza-se o termo ‘*Bnei Anussim*’ entre as comunidades judaicas do Nordeste brasileiro” (Braga, 2021, p. 15). A referida pesquisadora esclarece também que especificamente em Campina Grande o “termo passou a ser utilizado de modo mais frequente em algumas comunidades de conversos a partir de 2015, sob influência do projeto Sinagoga Sem Fronteiras” (Braga, 2021, p. 15).

À luz de todas as informações apresentadas pelos entrevistados e por Braga (2021) é possível extrair algumas conclusões importantes acerca do tema. Em primeiro lugar, parece claro que o marco temporal inicial da consagração do uso da expressão “*Bnei Anussim*” é a chegada dos anos 2000. Até a década anterior a terminologia prevalescente era a palavra “Marranos”. Em segundo lugar, ao que tudo

indica, os dois fatores que mais contribuíram para que tal substituição ocorresse foram o aspecto pejorativo envolvido no significado da expressão “Marrano” (já que representa um animal considerado dieteticamente impuro pelos judeus) e a busca pela aproximação com autoridades religiosas do Estado de Israel. Pode-se mesmo cogitar que o uso da expressão *Bnei Anussim*, ou seja, uma terminologia hebraica secular, que remontava ao século XVI¹¹⁵, como destacou Moshe Sefardi, seria algo muito mais eficiente e estratégico no sentido de possibilitar que as lideranças israelenses dessem a atenção devida ao assunto do que a utilização de uma palavra de conotação tão negativa como era a terminologia anterior. Em terceiro lugar, é possível notar que o uso corriqueiro do termo *Bnei Anussim* foi catapultado pelo fato de isto estar sendo feito também por agentes caracterizados por intensa exposição midiática, como é o caso do líder do Movimento Sinagoga Sem Fronteiras, o Rabino Gilberto Ventura. Em quarto lugar, deve ser destacado que outro dos possíveis apelos apresentados pelo termo *Bnei Anussim* é a circunstância de tratar-se de uma terminologia bastante utilizada (para não dizer consagrada) pela academia, pois, de fato, os trabalhos acadêmicos produzidos acerca do tema a partir da segunda década do século XXI usam a referida terminologia de maneira quase unânime¹¹⁶. Por fim, em quinto lugar, a expressão *Bnei Anussim* é vista por parte de alguns de seus representantes, como é o caso de Jefferson Linconn, como um termo que designa uma situação transitória, sendo desta forma uma nomenclatura que descreve mais apropriadamente o processo (de transição ou retorno para o judaísmo) pelo qual passam tais pessoas do que a sua identidade propriamente dita.

Ao explicitarmos tais questões atinentes à própria forma do grupo se autoneamar, percebemos que já nos aproximamos do final deste trabalho. Por tal razão, antes de encerrá-lo precisamos fazer uma última e importante ressalva a respeito do grupo aqui estudado. A ressalva é no sentido de deixar claras a diversidade e a complexidade características do referido fenômeno.

¹¹⁵ Isto porque já nos primórdios do fenômeno da conversão em massa de judeus ao cristianismo, as lideranças do judaísmo precisavam nomear de alguma forma, nos textos da literatura rabínica, os judeus que passavam por tal processo. Tal uso, no entanto, era restrito aos textos produzidos pelos rabinos quando deparados com a necessidade de resolver questões atinentes a tal assunto. Não havia, neste momento, um uso público do termo, como veio a acontecer no século XXI.

¹¹⁶ Uma exceção à regra, digna de nota, são os trabalhos produzidos por Sobreira, o qual sistematicamente utiliza o termo “Neojudeus”.

5.4 A diversidade dos *bnei anussim*

Toda vez que tratamos de um grupo social e o caracterizamos através de uma dada nomenclatura corremos o risco de passar a impressão de que o mesmo se trata de uma realidade homogênea e devidamente compartimentalizada. Ao apresentarmos os resultados de nossos estudos a respeito dos *bnei anussim* obviamente também corremos este risco. Por esta razão, entendemos ser necessário gastar algumas das linhas finais deste trabalho para deixar claro que se trata de um grupo no qual também são identificáveis significativos traços de diversidade.

Uma primeira forma de identificar esses traços de diversidade dos integrantes do grupo ora estudado (e das ideias apresentadas por eles) consiste na observação a respeito daquilo eles reputam como factível de ser utilizado como elemento discursivo reivindicatório. Neste sentido, deve ser mencionado que as pesquisas elaboradas por Mirella Braga, sobretudo em Campina Grande/PB, a fizeram notar que:

Entre os conversos há uma crença generalizada de que as famílias que possuem sobrenomes de origem animal ou vegetal descendem dos judeus cristianizados à força. Além disso, o fato de ser muito comum no Nordeste (e no Brasil de um modo geral) os pais batizarem os filhos com nomes retirados do Antigo Testamento reforçam a convicção de que somos parte de árvores genealógicas de raízes judaicas (Braga, 2021, p. 53).

Em nossas pesquisas, todavia, apesar de termos identificado alguns poucos casos de referência aos nomes hebraicos como indicadores da judaicidade das famílias, em contrapartida notamos inclusive certa atitude sarcástica em relação aos sobrenomes de origem animal ou vegetal como indicadores de um passado familiar cristão-novo, reputando isto como uma simplificação interpretativa quase sem fundamento empírico algum. Um exemplo disto pode ser identificado na fala de certo membro de comunidade *bnei anussim* que declarou, em vídeo disponível no Youtube, que “a gente não pode usar o sobrenome como base para definir nada. [...] o sobrenome pode ser um indício”. Além disso, em entrevista prestada para esta pesquisa, um de nossos informantes ao tratar de tal assunto fez o seguinte alerta: “porque [...] meu sobrenome é Pereira, minha avó faz isso e aí dois mais dois são quatro, então eu sou descendente. Acho que não é por aí não”.

Diante destes diferentes cenários referentes ao significado dos nomes e sobrenomes, à primeira vista poderia surgir a dúvida: Estaríamos lidando com estratos intelectuais diferentes do movimento?

A resposta mais adequada talvez seja a negativa, pois é muito mais provável que isso seja apenas uma comprovação da heterogeneidade dos atores envolvidos com a produção social de tal fenômeno. Uma suspeita que temos acerca de uma possível explicação para estas diferentes posturas a respeito dos sobrenomes é que isto talvez tenha algo a haver com o tempo de envolvimento dos entrevistados com a questão. Aparentemente o recurso aos sobrenomes enquanto elemento caracterizador (e não como indício) é mais recorrente entre pessoas que lidam com a questão *bnei anussim* há menos tempo (ou então o fazem sob uma perspectiva mais voltada para aspectos midiáticos).

Essa suposta heterogeneidade do movimento é admitida inclusive por alguns dos entrevistados de nossa pesquisa. Neste sentido, por exemplo, é importante destacar a fala de Jucimar Morais, que nos relatou que:

As pessoas que se colocam nesse conjunto não adotam postura única. Há vários perfis. Vai depender do grau de rigor que você vai colocá-las de ponderação. (...) Tem toda uma dinâmica. Não é uma coisa fixa. O nível de comprometimento e as histórias de cada uma são diferentes. As ferramentas de autoavaliação e as percepções de seriedade judaica também são diferentes.

Jucimar Morais nos mostra, portanto, que, assim como qualquer outro grupo religioso, os *bnei anussim* também demonstram níveis diferentes de adesão aos preceitos religiosos (devendo ser lembrado que tais aspectos da esfera religiosa repercutem tanto na autopercepção identitária quanto na própria receptividade dos agentes da institucionalidade judaica a respeito das pretensões identitárias de tais pessoas). Além disso, há, segundo a percepção de Morais, diversas gradações de autoavaliação sobre o quanto cada indivíduo se considera envolvido com as práticas judaicas. Para alguns, a identificação cultural e identitária seria a dimensão mais importante, ao passo que para outros essa dimensão de nada valeria caso não viesse acompanhada da obediência às práticas religiosas judaicas, especialmente as *mitzvot*. Por fim, haveria, também, diversas gradações de avaliação sobre o quanto tais pessoas têm de real compreensão a respeito da seriedade envolvida na atitude de reivindicar para si o pertencimento ao contexto religioso e cultural judaico.

Deve-se destacar que, por se tratar de um grupo que se encontra em processo de disputa pela legitimidade de suas credenciais identitárias, tais níveis de engajamento religioso dos membros dos grupos *bnei anussim* também repercutem sobre a disputa discursiva e identitária travada pelo grupo com o judaísmo estabelecido.

Outro entrevistado que se referiu à questão da heterogeneidade de pontos de vista identificáveis no grupo foi Jefferson Linconn. A respeito deste tema, ele destacou que:

Não existe uma identidade judaica única, existe um processo no qual as pessoas se aproximam seja pela internet, seja pelos estudos acadêmicos e vão se descobrindo tal qual o eram, como essa transição, essa metamorfose ambulante que não precisa ter a caricatura de uma ortodoxia (com todo respeito à ortodoxia) nem também ser o *laissez faire*, o livre fazer de que “agora eu sou judeu e pronto”. Esse processo precisa ser acompanhado não pela instância da severidade mas pela complexidade que ele traz em si.

Além de relatar a complexidade envolvida nas maneiras pelas quais as pessoas se aproximam do judaísmo, Linconn adverte claramente contra dois extremos que ele considera como igualmente contraproducentes para o movimento *bnei anussim*. A primeira dessas atitudes equivocadas seria a “caricatura da ortodoxia”, ou seja, a adoção (ou imitação) dos elementos exteriores característicos dos grupos ortodoxos (as vestimentas, sobretudo) sem que haja o contexto sócio-histórico adequado que fundamente tais práticas culturais (e identitárias). A segunda atitude, igualmente perniciosa para os interesses do grupo, seria a autoafirmação como critério suficiente para a autopercepção como integrante do grupo (tanto judeu quanto *bnei anussim*), prescindindo de qualquer movimentação no sentido de dominar a gramática social vigente no grupo identitário pretendido (o dos judeus).

Outro aspecto importante, acerca do tema, ressaltado por Braga refere-se ao fato de que “raramente são famílias inteiras que se convertem ou retornam ao judaísmo a partir de reconstruções de árvores genealógicas” (Braga, 2021, p. 55). Em vez disso, o que a referida pesquisadora constatou foi que “os conversos campinenses e de outras localidades do Nordeste brasileiro assumem e professam, em muitas situações, solitariamente sua identidade judaica à revelia dos familiares mais próximos” (Braga, 2021, p. 55). Diante de tais assertivas chegamos, então, ao seguinte questionamento: Será que esse perfil se repetiu em nossa amostra?

A resposta a isto é no sentido de que, em princípio, conseguimos identificar tanto casos que se amoldam à situação descrita por Braga quanto pessoas que relatam que boa parte de sua família ou ela toda (ou seja, o casal e seus filhos) seguem as normas estabelecidas pelo judaísmo. Contudo, a quantidade de pessoas ouvidas em nossa pesquisa que forneceram informações sobre a posição de seus familiares não permite afirmar categoricamente qual dos dois perfis predomina em nossa amostra, não sendo possível, por conseguinte, proceder a qualquer tipo de generalização a respeito de tal questão em relação ao movimento como um todo. Podemos, no entanto, tomar tal resposta como mais um elemento a corroborar a alegada diversidade existente no seio do grupo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A inquietação que fez surgir as reflexões e os movimentos iniciais que resultaram nesta tese nasceu da percepção de que há algum tempo, em diversas partes do mundo, pessoas, que foram criadas em contextos culturais nos quais o judaísmo não é a religião prevalecente, têm buscado se aproximar dessa religião e serem admitidos como membros reconhecidos dela em razão de uma alegada descoberta de um passado (cripto)judeu de suas famílias.

Contudo o fenômeno de trânsito religioso de pessoas em direção a uma religião diversa da predominante em seus contextos de vida tem sido algo bastante comum na contemporaneidade. Este, claramente, não é um quadro detectável de maneira exclusiva no âmbito do judaísmo. Além disso, nos tempos atuais, na maioria das vezes esse tipo de processo transcorre sem muitas interferências ou insucessos. Afinal de contas, vivemos em tempos nos quais os “peregrinos” e os “convertidos” são a regra e não a exceção.

Portanto, à primeira vista, o aumento do interesse por uma determinada religião não seria capaz de constituir um problema em si.

No entanto, a questão que gerou a inquietação à qual nos referimos está diretamente atrelada ao fato de que o judaísmo não é visto pela sua ortodoxia apenas como uma religião mas também como uma identidade. Mais que isso: como uma identidade transmitida de maneira biológica mediante a matrilinearidade. Some-se a isto o fato de que, ao menos nos casos ocorridos no Brasil, a maioria das pessoas que têm se aproximado do judaísmo, em decorrência de se identificarem como descendentes de judeus, não conseguem reunir a documentação necessária para comprovar sua ascendência e teremos completado, então, a descrição do quadro que gerou a inquietação acima mencionada.

Em razão disto, nos pusemos a observar atentamente as maneiras pelas quais estas pessoas lidavam (e lidam) com esse obstáculo interposto ante suas desejadas trajetórias em direção ao judaísmo.

Percebemos então que essas pessoas, cuja parcela considerável atualmente costuma se identificar sob o manto da expressão hebraica *bnei anussim*, têm criado

diversas estratégias e mobilizações voltadas para o convencimento dos representantes do judaísmo a respeito da legitimidade de suas credenciais religiosas e identitárias, mesmo a despeito de suas dificuldades em comprovar suas inserções nos ramos matrilineares judaicos.

Nossa percepção inicial a respeito de tais estratégias era no sentido de que elas, em essência, buscam deslocar a discussão sobre os critérios de admissão ao judaísmo do âmbito biológico para o histórico-cultural.

Verificamos, ainda, que um dos argumentos fundamentais utilizados para a elaboração de tais estratégias, no âmbito discursivo, trata-se da alegação de que estas pessoas fazem parte de uma herança histórico-cultural secular atrelada ao judaísmo e preservada no Brasil, especialmente na Região Nordeste, em decorrência da atuação de cristãos-novos e de seus descendentes com o objetivo de preservar as tradições judaicas cuja prática foi proibida aos judeus ibéricos (os quais, como vimos, após a conversão forçada, acabaram dando origem ao grupo social conhecido como cristãos-novos), no final do século XV.

De posse de todas essas observações, chegamos à conclusão de que o conflito identitário estabelecido no âmbito das relações dessas pessoas, os *bnei anussim*, com o judaísmo estabelecido – e os mecanismos sociais de reação criados por eles – mereceriam a devida atenção de uma pesquisa de caráter sociológico.

Para tanto, nos lançamos aos meandros da pesquisa tendo como norte a hipótese de que a maneira pela qual os *bnei anussim* têm elaborado suas estratégias de mobilização e convencimento é tipicamente característica de uma atuação muito favorecida pelo contexto de interações contemporâneas que Roland Robertson identificou com o termo **glocalização**. Dito em outros termos, nossa hipótese era no sentido de que a atuação dos *bnei anussim* transcorre sob um contexto de relações entre as dimensões local e global tal que nenhum desses dois termos, *de per se*, são capazes de categorizar adequadamente as relações que tais personagens vivenciam com suas realidades locais e a institucionalidade judaica mundial. Acreditávamos, também, ao iniciarmos esta pesquisa, que a atuação reivindicatória dos *bnei anussim*, além de configurar uma disputa a ser travada sob a

perspectiva global, também exemplificava alguns dos elementos constitutivos do fenômeno categorizado Axel Honneth como a “luta por reconhecimento”.

Ao compulsarmos os estudos anteriores produzidos sob o tema e os fundamentos teóricos que serviriam de base para nossa pesquisa, conforme vimos nos dois primeiros capítulos do trabalho, percebemos que os conflitos identitários vivenciados pelos *bnei anussim* aparentemente não haviam sido investigados ainda sob os prismas da glocalização e da luta por reconhecimento. Além disso, não encontramos nenhuma tese de doutoramento em sociologia que tratasse dos *bnei anussim*. Foram dois grandes incentivos para persistirmos na empreitada (muito embora aumentasse a responsabilidade envolvida nela). E foi assim que nos lançamos ao desafio de escrever os cinco capítulos que compõem esta pesquisa. Relembrar e sistematizar o que eles apresentaram ao leitor é uma das tarefas precípuas desta seção final do trabalho.

Vimos então, ao longo do primeiro capítulo, que os aportes teóricos referentes à sociologia da religião, da globalização, dos processos identitários e das lutas por reconhecimento podem ser articulados em favor da compreensão de um fenômeno tão conectado, a um só tempo, com as lutas identitárias e com o contexto das relações permeadas pela globalização, como é o caso das movimentações dos *bnei anussim*.

Buscamos, naquele momento do trabalho, demonstrar que o contexto de secularização, com a conseqüente predominância da religião como “assunto de opção pessoal”, conforme identificado pelos sociólogos(a) da religião (sobretudo nomes como Hervieu-Léger), favoreceu a eclosão e o crescimento de movimentos de reivindicação nos quais o voluntarismo religioso conecta-se com outras instâncias da vivência humana (a identitária, por exemplo).

Foi evidenciada também a maneira pela qual o processo de globalização maximiza as oportunidades de escolhas religiosas em meio a este cenário, na medida em que possibilita aos atores sociais contatos com religiosidades às quais dificilmente teriam acesso caso vivessem anos atrás. Vale destacar que as formas pelas quais os atores sociais interagem com esta múltiplas opções disponíveis são mediadas não somente pelas influências trazidas de regiões distantes, graças à

globalização, mas também por influências de natureza local, gerando o intrincado processo que Robertson nomeou como glocalização.

Percebemos também que o atual momento de grande visibilidade conquistada pelas lutas e conflitos identitários trata-se de uma circunstância muito característica de tempos mais recentes mas que ao olharmos para a história dos marranos, os alegados ascendentes dos *bnei anussim*, verificamos que eles já lidavam, há alguns séculos atrás, com profundos conflitos e lutas identitárias marcados, já àquela época, por instâncias geográficas muito semelhantes às resultantes do processo que hoje chamamos de globalização (a tal ponto que alguns pensadores, como Wachtel, chegam a identificá-los como pioneiros ou ao menos precursores da modernidade). Com base em tudo isto, intentamos, também, demonstrar como a “teoria da luta por reconhecimento”, conforme proposta por Honneth (e com importantes adaptações propostas por Appiah), se revela uma importante lente interpretativa para apreender a forma pela qual os *bnei anussim* travam, em dimensão glocal, uma luta pela superação de circunstâncias de não reconhecimento as quais eles identificam como advindas do judaísmo estabelecido.

Fizemos questão de esclarecer (e frisamos novamente) que para os fins desta pesquisa interessa mais o recorte conceitual (operado para fins analíticos) que enfatiza a teoria da luta por reconhecimento como proponente de uma leitura dos conflitos sociais como fundamentados nas tentativas de domínio das gramáticas sociais e na busca do reconhecimento intersubjetivo da capacidade dos atores de obterem esse tipo de domínio. É com base nesse recorte que podemos, utilizando-se de tal teoria, enxergar as maneiras pelas quais os *bnei anussim* gestam estratégias voltadas para a obtenção do reconhecimento (por parte dos representantes do judaísmo formalmente estabelecido) de sua alegada obtenção de êxito no domínio da gramática social (e identitária) judaica.

Sabemos que a obtenção de êxito nessa busca pelo reconhecimento intersubjetivo (inicial) advindo dos representantes do judaísmo não é capaz de contornar o obstáculo da comprovação da matrilinearidade judaica (para aqueles que não aceitam o processo de conversão). Apesar disso, esse tipo de reconhecimento, mesmo restringindo-se ao âmbito intersubjetivo, sem tocar na questão da admissão formal, é buscado pelos *bnei anussim* (mesmo que de maneira

inconsciente) como uma etapa preliminar para sua eventual aceitação. Isto porque na medida em que seu alegado domínio da gramática social judaica venha a ser reconhecido isto pode lhes assegurar a sensação de serem vistos – pela comunidade judaica formalizada – como pessoas que efetivamente praticam o judaísmo (ainda que não tenham sido formalmente reconhecidas como integrantes de tal religião). Um possível ganho simbólico obtido mediante esse êxito seria a transferência daqueles que obtiveram esse êxito de um campo de pessoas que enfrentam um obstáculo prático para a admissão ao judaísmo (a inabilidade de praticá-lo) para um conjunto de pessoas que enfrentam apenas um obstáculo formal (a ausência do rito correto de admissão ou retorno).

Dessa maneira, acreditamos que a teoria da luta por reconhecimento não é facilmente aplicável à **dimensão formal** do reconhecimento buscado pelos *bnei anussim*, pois de fato esta modalidade de reconhecimento está intimamente ligada com a questão biológica representada pela exigência da comprovação da matrilinearidade judaica. E a eventual superação deste obstáculo é muito mais uma questão de convencimento do que de reconhecimento propriamente dito. Contudo, no que se refere à **dimensão social** do reconhecimento, ou seja, à possibilidade dos *bnei anussim* serem vistos pela comunidade judaica como “judeus de fato” (ainda que não “de direito”), a teoria honnethiana nos pareceu especialmente adequada para proceder a uma análise acurada a respeito das formas pelas quais os *bnei anussim* se mobilizam para que seu alegado domínio das práticas judaicas seja reconhecido pelas autoridades do judaísmo formalmente estabelecido.

No segundo capítulo, após uma breve retomada da revisão de literatura, apresentamos as considerações de ordem metodológica que nortearam esta pesquisa, buscando, sobretudo, evidenciar o seu caráter qualitativo, o respeito à perspectiva do contexto e à leitura da realidade e das interações sociais sob o prisma das estruturações intermediárias.

Ao chegarmos ao terceiro capítulo, entramos efetivamente no âmbito empírico desta pesquisa. Na tentativa de nos aproximarmos daquilo que seria a busca por uma sociogênese do fenômeno *bnei anussim*, voltamos nosso olhar para as comunidades paradigmáticas de Recife/PE e Natal/RN. Constatamos que a despeito de algumas importantes similaridades existentes entre si, tais comunidades também

são marcadas por importantes diferenças (dentre as quais a maior dispersão geográfica da primeira talvez seja a mais evidente). Além disso, propusemos-nos o desafio de elaborar um perfil preliminar dos *bnei anussim*, mesmo antes da fase de campo propriamente dita da pesquisa. Dentre as realidades identificadas no referido perfil merecem ser destacadas: uma pequena prevalência de indivíduos provenientes de experiências religiosas anteriores vivenciadas no âmbito do protestantismo (45% da amostra); a presença massiva de pessoas nascidas em cidades do interior (especialmente no sertão) ou que alegam ter conexões familiares com tais cidades; a prevalência de atuações profissionais ligadas às áreas de arte/cultura (21% da amostra) e educação (23% da amostra); um nível de escolaridade consideravelmente avançado (89% da amostra possuem ao menos graduação).

O quarto capítulo, por sua vez, foi dedicado a descrever aquilo que obtivemos de informações a respeito do substrato discursivo que fundamenta as mobilizações de cunho religioso e identitário dos *bnei anussim*. Na referida seção do trabalho, nos dedicamos a entender como tais atores sociais interagem com campos da cultura humana, a exemplo da literatura acadêmica e da arte, exercendo sua agência no sentido de potencializar tais interações como ferramentas discursivas em favor de suas reivindicações. Percebemos que a interação com textos científicos gestados na academia ocorre tanto em relação a produções gestadas por membros do próprio grupo quanto no tocante a trabalhos oriundos de autores sem conexão com o grupo. Vimos que esses textos tanto podem servir para a obtenção de um conhecimento mais aprofundado sobre o grupo como também podem funcionar como fornecedores de argumentos para o repertório discursivo mobilizado pelo grupo em suas disputas, quer nas interações diretas com o judaísmo estabelecido, quer nas mobilizações mais voltadas para a opinião pública (muito embora esta provavelmente seja apenas o objetivo intermediário a ser atingido, sendo os destinatários finais as instâncias decisórias do judaísmo). Constatamos também que diversos representantes do grupo têm frequente trânsito nos âmbitos artístico e cultural e que também nestas ocasiões fazem uso desta seara para a construção de suas articulações discursivas. Devido à diversidade do grupo, tivemos que optar por observarmos a atuação de apenas alguns de seus componentes. Desta maneira, vislumbramos como as

atuações de personagens como Odmar Braga, Jefferson Linconn, Virgílio Maia e Socorro Torquato são representativas do esforço de retratar mediante o viés artístico a memória e os conflitos vivenciados pelos *bnei anussim*. Um tópico bastante recorrente nas manifestações observadas foi o da “saudade da Ibéria”, o qual foi representado com graus de intensidade variável nas manifestações das quatro personagens acima citadas.

Ainda no quarto capítulo, dedicamos especial atenção aos discursos contidos nos próprios relatos pessoais apresentados por aqueles que serviram como informantes para a presente pesquisa. Buscamos apresentar, com base nas próprias formulações apresentadas pelos atores envolvidos, quais seriam as características de sua vivência que em seu entender comprovariam que os mesmos fazem parte de grupos familiares os quais guardam uma conexão cultural com os descendentes de judeus convertidos à força. Em primeiro lugar, observamos os alegados costumes judaicos mantidos pelas famílias dos entrevistados e depoentes. De acordo com eles, costumes como os casamentos endogâmicos, diversos costumes funerários muito específicos (e divergentes do contexto local), os costumes alimentares e os múltiplos costumes relacionados ao cotidiano, seriam fortes indícios (para alguns, até mesmo a comprovação) do processo de continuidade histórico-cultural do qual eles alegam ser os protagonistas. Além disso, especial atenção foi dada aos relatos apresentados pelos entrevistados e depoentes a respeito da herança familiar (cripto)judaica propriamente dita à qual eles alegam pertencer, tendo sido observado que o grau de intensidade com que os *bnei anussim* procuram afirmar publicamente a judaicidade de suas famílias é variável.

Ao chegarmos ao capítulo cinco, nos deparamos com o cerne propriamente dito da pesquisa, já que foi ali que buscamos demonstrar as maneiras pelas quais os argumentos apresentados no capítulo anterior são articulados com a intenção de constituir uma mobilização capaz (ou ao menos potencialmente capaz) de convencer os representantes do judaísmo estabelecido a respeito de sua legitimidade. Em primeiro lugar, situamos os movimentos *bnei anussim* (ou ao menos o movimento, mais amplo, do aumento do interesse pela aproximação e adesão ao judaísmo) no contexto global, demonstrando que se trata de um fenômeno distribuído por pelo menos quatro dos cinco continentes (África, América, Ásia e Europa). Além disso,

apontamos também como o fenômeno não somente tem amplitude global como igualmente apresenta características que são mais facilmente descritas e compreendidas sob a perspectiva da glocalidade. Indicamos, por exemplo, como a relação com o Estado de Israel e, acima de tudo, a ideia de um judaísmo tipicamente nordestino (e sertanejo, mais especificamente ainda) ajudam a compreender claramente a perspectiva glocal envolvida na atuação de tais atores sociais. Vimos ainda que, em decorrência de tudo isso (ou como a razão para tudo isso, também poderíamos assim dizer), devemos ter clareza a respeito de que os *bnei anussim*, assim como qualquer outro grupo identitário, não se trata de um corpo social monolítico, sendo a diversidade e a heterogeneidade aspectos também integrantes de sua composição. Para evidenciar esta heterogeneidade do grupo, basta lembrarmos que um de nossos entrevistados definiu o “ser *bnei anussim*” como uma identidade em processo, marcada pela transitoriedade. Transitoriedade esta que, em seu entendimento, cessará de existir no momento em que os portadores de tal identidade sejam reconhecidos no seio de sua identidade definitiva: a judaica. Em contrapartida, outro dos entrevistados destacou que a identidade *bnei anussim* é tão importante e valiosa *de per si* que caso fosse obrigado a escolher entre esta e a identidade judaica ele certamente abriria mão desta última para não correr o risco de perder a primeira.

Ainda no capítulo cinco, foi possível perceber como vários de nossos entrevistados e depoentes relataram a maneira como suas experiências de transição de uma realidade local interiorana e sertaneja para o contexto cosmopolita das grandes capitais do litoral acabou evidenciando o verdadeiro “choque glocal” concretizado, segundo seus relatos, na descoberta de que seus costumes familiares eram diferentes dos cultivados pela maioria das pessoas com quem conviviam em suas relações extrafamiliares nas capitais (muito embora isso já fosse identificável, em menor intensidade, quando residiam em suas cidades de origem). Vimos também como a circunstância de residirem, neste segundo momento de suas vidas, em cidades maiores facilitou suas buscas pelo aprofundamento do contato com essa herança de aspecto mais global que seria o judaísmo.

Pudemos observar também, no mesmo capítulo, como elementos característicos da cultura material, cujo mais famoso exemplo citado neste trabalho é

o chapéu de couro do vaqueiro, são representados por membros do grupo ora estudado como um artefato a um só tempo resultante da herança judaica reprimida pela atuação da Inquisição mas também como uma adaptação estratégica e críptica tipicamente nordestina (e sertaneja), numa clara demonstração de uma fundamentação glocal para o valor cultural, histórico e identitário de tal artefato.

Por fim, vimos, ainda no mesmo capítulo, que a utilização, por parte de membros do grupo, de redes de contatos que abarcam desde os recônditos sertanejos do Brasil até cidades localizadas em outros países como Israel ou Estados Unidos, constitui-se em outro exemplo de atuação de seus integrantes sob as perspectivas local, global e glocal.

Dessa maneira, chegamos ao fim da verdadeira jornada que foi a presente pesquisa, com a obtenção de algumas importantes conclusões.

A tese central da pesquisa foi a ideia de que o conflito identitário instaurado no âmbito das relações entre os *bnei anussim* e os representantes do judaísmo estabelecido (notadamente nas negativas destes em relação ao desejo de admissão daqueles) é tipicamente característico dos fenômenos ocorridos no contexto social descrito pelo conceito de glocalização: em primeiro lugar, porque as manifestações reivindicatórias *bnei anussim* predominantemente ocorrem num contexto muito marcado por certo apego à espacialidade local, sobretudo a certa valorização da vivência nordestina e, mais particularmente ainda, a vivência sertaneja. Mas tudo isto operado sob um pano de fundo de voluntarismo religioso tipicamente característico do contexto da globalização; em segundo lugar, porque as respostas (normalmente denegatórias) apresentadas pelos representantes da institucionalidade judaica estabelecida demonstram, na espacialidade local, a reação desta a desafios propostos pelo próprio contexto da globalização (como o decréscimo demográfico e a redução do interesse pela prática de tal religião por parte considerável de seus potenciais praticantes); e, por fim, porque as estratégias adotadas pelos *bnei anussim* ao mesmo tempo que aspiram a inserção em um grupo identitário global (o judaísmo) também pretendem fazer isto sem abrir mão (e mais ainda, fazendo uso disto) do respeito a características locais do grupo (especialmente no Nordeste) resultantes do processo histórico de perseguição pelo qual eles alegam que seus ascendentes passaram. E, como foi possível perceber ao

longo dos capítulos quatro e cinco (e na breve recapitulação que fizemos nesta seção final do trabalho), todas as hipóteses acima levantadas mostraram-se suficientemente confirmadas pelo quadro empírico com o qual nos deparamos.

Notamos que a importância da relação com o judaísmo repercute na consolidação e fortalecimento do próprio grupo *bnei anussim* pois, como observou Honneth (2009, p. 131), “um sujeito só pode adquirir uma consciência de si mesmo na medida em que ele aprende a perceber sua própria ação da perspectiva, simbolicamente representada, de uma segunda pessoa”. Neste sentido, foi possível notar que o desejo de fazer parte da comunidade judaica de maneira formal e publicamente reconhecida funciona como importante elemento aglutinador dos integrantes do grupo. Além disso, percebe-se que tal desejo serve de incentivo à elaboração de estratégias voltadas para a obtenção de êxito em tal mister.

A admissão ao judaísmo, ou, para sermos mais fiéis ao modo de pensar dos *bnei anussim*, o reconhecimento de sua judeidade, é valorizada como um ganho em si na medida em que é enxergada exatamente como o reconhecimento pleno da identidade judaica que os *bnei anussim* alegam e/ou pretendem ter. Da mesma forma, *mutatis mutandis*, a impossibilidade de admissão formal ao contexto religioso e identitário judaico é visto, ao menos por parte do grupo, como uma ausência de reconhecimento a qual traz como consequência prática uma vivência parcial (e tolhida) de sua identidade. Aqui, mais uma vez, vale a pena pontuar que ainda que não estejamos frente a uma situação de não reconhecimento estatal, trata-se de um contexto de não reconhecimento fundado em normas legais, ressalvando-se apenas que a eficácia dessas normas, por ser fundamentada na lei religiosa judaica (*Halakah*), atinge apenas aqueles que fazem parte de tal religião ou aqueles que dela querem fazer parte (ainda que em relação a estes últimos, tal eficácia seja válida apenas a partir do momento em que optam por fazer parte de tal religião)

Além disso, é preciso deixar claro que nos momentos iniciais de levantamento de dados para esta pesquisa, quando o foco esteve mais voltado para as aspirações iniciais das lideranças históricas e pioneiras do movimento, identificamos uma intensa preocupação com a demonstração epistêmica e prática da dimensão pública de sua alegada identidade (cripto)judaica. O problema é que a ratificação dessa dimensão pública de tal identidade só poderia ser conferida pelas lideranças do

judaísmo estabelecido. Diante da não ocorrência dessa ratificação é que surgiu a situação que Honneth identifica como ausência de reconhecimento. No entanto, assim como Appiah (2018) chamou a atenção para o fato de que a busca pela ostensividade pública das identidades passa por oscilações ao longo do tempo, de fato, o contato com os entrevistados indicou uma redução na busca por tal ostensividade, chegando-se muito próximo da resignação, talvez resultante das sucessivas tentativas de reconhecimento não exitosas. A insistência no processo de admissão formal ao judaísmo mediante o retorno (*teshuvá*) como o único aceitável parece ter sido bastante suavizada. Além disso, uma recorrente esperança de que as próximas gerações alcançarão aquilo que a atual não conseguiu poderia parecer, à primeira vista, o sintoma de uma capitulação, o que levaria a conclusões semelhantes às obtidas por Ramagem, em 1983 (a visão de um “movimento étnico-religioso, ao que tudo indica malogrado”). Porém, ao olharmos para o fenômeno sob a perspectiva mais sutil dos processos identitários, podemos cogitar que o que testemunhamos pode representar, na verdade, um rearranjo estratégico necessário. Contudo a verificação da acuidade de tal hipótese só poderá ser feita após o decorrer de alguns (ou quiçá muitos) anos.

Por fim, vale destacar que a pesquisa teve como objetivo testar a acuidade da hipótese de que os *bnei anussim* brasileiros atuam de maneira glocal em suas estratégias de interação com o judaísmo formalmente estabelecido. Contudo, ao nos depararmos com o caso dos *bnei anussim* do Nordeste, identificamos que na atuação destes, além desta camada mais ampla de glocalismo (comum aos *bnei anussim* como um todo), consistente no deslocamento da questão biológica para a histórica, existe também uma segunda camada glocal, consistente na alegação de um judaísmo tipicamente nordestino e mais precisamente ainda “sertanejo”, claramente representado pela defesa da judeidade críptica de elementos culturais como o aboio ou o chapéu de couro do vaqueiro, o que revela que no caso do Nordeste, a atuação glocal dos *bnei anussim* é ainda mais profundamente agudizada.

Por todos estes motivos, chegamos ao fim deste trabalho com a sensação de dever cumprido, pois acreditamos ter evidenciado o quão relevante se mostra o estudo dos *bnei anussim*, este grupo social que, mesmo sendo reduzido em termos

numéricos e pouco conhecido em termos de exposição nas grandes plataformas midiáticas, demonstra, em suas complexas interações com o judaísmo, um pequeno mas valioso retrato das atuais configurações das lutas, conflitos, estratégias e arranjos que caracterizam os processos identitários em nossos dias.

REFERÊNCIAS:

AGIER, Michel. Distúrbios identitários em tempos de globalização. In: **MANA** 7(2), 2001, p. 7-33. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/mana/a/CkgtkrqVdRCMpkrdTXQGW9n/?lang=pt>>. Acesso em 02 jan 2020.

ANGEL, Marc D. **Judaísmo por opção**: o caminho da conversão ortodoxa. São Paulo: Barony of Fulwood Trust, 2011.

APPADURAI, Arjun. **La Modernidad Desbordada**. Montevideú: Ediciones Trilce; Buenos Aires: Fondo de Cultura Economica de Argentina, 2001.

APPIAH, Kwame Anthony. Identidade como problema. In: SALLUM JR., Brasília [et al.] (Orgs.). **Identidades**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2018, p. 18- 32.

ASHERI, Michael. **O judaísmo vivo**: as tradições e as leis dos judeus praticantes. Rio de Janeiro: Imago, 1995.

ATHIAS, Renato. **A noção de identidade étnica na antropologia brasileira**: de Roquette Pinto à Roberto Cardoso de Oliveira. Recife: Editora Universitária UFPE, 2007.

ATHIAS, Renato. Memory and Architectural Preservation of the First Synagogue in the Americas. In: KESSLER, Kathryn et al. (Ed.). **Synagogue and Museum**. Michael Imhof Verlag: Petersberg, 2018.

BARTH, Fredrik. Os grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, Philippe. STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da etnicidade**: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. 2. ed. São Paulo: Edusp, 2011.

BARROSO, Victor Breno Farias. **Modernidade religiosa**: memória, transmissão e emoção no pensamento de Danièle Hervieu-Léger. São Paulo: Fonte Editorial, 2014.

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade Líquida**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

BENVENISTE, Arthur. Finding Our Lost Brothers And Sisters: The Crypto Jews Of Brazil. In: **Western States Jewish History**. Vol XXIX, Nº. 3, 1997. Disponível em: <<https://kulanu.org/communities/brazil/finding-lost-brothers-sisters-crypto-jews-brazil/>>. Acesso em: 29 set. 2022.

BERGER, Peter L. **O Dossel Sagrado**. São Paulo: Paulus, 1985.

BERGER, Peter L. **Rumor de Anjos**: a sociedade moderna e a redescoberta do sobrenatural. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2018.

BERGER, Peter; LUCKMANN, Thomas. **Modernidade, pluralismo e crise de sentido**: A orientação do homem moderno. 3 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2004.

BIRNBAUM, Eliahu, Rabino; FREUND, Michael. **Você tem raízes judaicas?** Guia prático para descobrir suas raízes. [S.l.]: Shavei Israel, 2015.

BOBINEAU, Olivier; TANK-STORPER, Sébastien. **Sociologia das Religiões**. São Paulo: Loyola, 2011.

BRAGA, Mirella de Almeida. **A identidade implorada**: as experiências de conversão e retorno dos judeus do nordeste sob o olhar de instituições judaicas nacionais e internacionais. 2021. Tese (Doutorado) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2021.

BRAGA, Mirella de Almeida. **Da arte de se tornar judeu**: interpretando estratégias identitárias vivenciadas por comunidades judaicas em Campina Grande/PB. 2016. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal da Paraíba, Campina Grande, 2016, 107p.

BRAGA, Odmir Pinheiro. In: DOLCE, Alessandra. Odmir Braga e os seus Rekodros: uma poesia de longe em uma língua ainda viva. Entrevista concedida a Alessandra Dolce. **Cadernos de Estudos Sefarditas**, vol. 17, Novembro de 2017, p. 141-167.

BRITO, Creso Nunes Moraes de. **Ressignificações Identitárias**: O caso dos B'nei Anussim em Recife. (1970-2000). 2014. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em História Social da Cultura Regional, Universidade Federal Rural de Pernambuco, 2014.

BURITY, Joanildo. Políticas de minoritização religiosa e glocalização: notas para um estudo de redes religiosas de ativismo socio-político transnacional. **Relaces**, Córdoba, v. 7, nº 18, 2015, p. 19-30.

BUTLER, Kim; DOMINGUES, Petrônio J. **Diásporas Imaginadas** – Atlântico Negro e Histórias Afro-Brasileiras. São Paulo: Perspectiva, 2020.

CARTA RECEBIDA de uma descendente de convertidos pela Inquisição. In: ANGEL, Marc D. **Judaísmo por opção**: o caminho da conversão ortodoxa. São Paulo: Barony of Fulwood Trust, 2011, p. 132.

CIPRIANI, Roberto. **Manual de sociologia da religião**. São Paulo: Paulus, 2007.

COHN, Gabriel. Identidades problemáticas. In: SALLUM JR., Brasília [et al.] (Orgs.). **Identidades**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2018, p. 33- 39.

COMBESSIE, Jean-Claude. **O método em sociologia**: o que, e como faz. 4. Ed. São Paulo: Loyola, 2004.

CUCHE, Denys. **A noção de cultura nas ciências sociais**. Bauru: Edusc, 2002.

CUNHA, Flávio Saliba. **História & Sociologia**. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Identidade étnica. In: SALLUM JR., Brasília [et al.] (Orgs.). **Identidades**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2018, p. 43- 48.

DESSÌ, Ugo; SEDDA, Franciscu. Glocalization and Everyday Life. In: **Glocalism: Journal Of Culture, Politics And Innovation**, 2020, nº 3, p. 1-13.

DESSÌ, Ugo. Resonance as a Constraining Factor In The Glocalization Of Religion. In: **Glocalism: Journal Of Culture, Politics And Innovation**, 2020, nº 3, p. 1-21.

DOLCE, Alessandra. Odmar Braga e os seus Rekodros: uma poesia de longe em uma língua ainda viva. Entrevista concedida a Alessandra Dolce. **Cadernos de Estudos Sefarditas**, vol. 17, Novembro de 2017, p. 141-167.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

ELIAS, Norbert; SCOTSON, John L. **Os estabelecidos e os outsiders**: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

ENNES, Marcelo Alario e MARCON, Frank. Das identidades aos processos identitários: repensando conexões entre cultura e poder. **Sociologias**, Porto Alegre, ano 16, no 35, jan/abr 2014, p. 274-305.

FILGUEIRA, Marcos Antônio. **Os judeus foram nossos avós**. Coleção Mossoroense, Série C, nº 840. Mossoró: Fundação Vingt-Um Rosado, 1994. Disponível em: < <https://marcosfilgueira.wdfiles.com/local--files/livros-digitais/OS%20JUDEUS%20FORAM%20NOSSOS%20AV%C3%93S>>. Acesso em 12 maio 2023.

FISHMAN, Joshua A. Language and Ethnicity. In: GILES, H. (Ed.) **Language, Ethnicity and Intergroup Relations**. London, New York, San Francisco, Paris: Academic Press, 1977, p. 15-57.

GALINKIN, Ana Lúcia. Judaísmo e Identidade Judaica. **Interações: Cultura e Comunidade**. Belo Horizonte: PUC-MG, v. 3, n. 4, 2008, p. 87-98.

GIDDENS, Anthony. **Modernidade e identidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

GIDDENS, Anthony. **As consequências da modernidade**. São Paulo: Ed. da Unesp, 1991.

GIL, Antonio Carlos. **Métodos e técnicas de pesquisa social**. 6. ed. - São Paulo: Atlas, 2016.

GOIFMAN, Felipe. **Em busca de Sefarad: de Portugal a Pernambuco**. Rio de Janeiro: FGR, 2018.

GUTIERREZ, Carlos Andrade Rivas. **Bnei Anussim: uma experiência de judaísmo na periferia paulistana**. 2011. Dissertação (Mestrado). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo (USP), 2011.

HALEVY, Schulamith Chava. **Descendants of the Anusim (Crypto-Jews) in Contemporary Mexico**. 2009. Tese de Doutorado (PhD). Hebrew University, 2009.

HALL, Stuart. **Da Diáspora: identidade e mediações culturais**. Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003.

HALL, Stuart. **A Identidade Cultural na Pós-Modernidade**. 10. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

HALL, Stuart. Quem precisa da identidade? In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). **Identidade e diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais** 15. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014, p. 103-133.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. **O peregrino e o convertido: a religião em movimento**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

HOBSBAWM, Eric J.; RANGER, Terence. **A invenção das tradições**. São Paulo: Paz & Terra, 2012.

HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais**. 2 ed. São Paulo: Editora 34, 2009.

HONNETH, Axel. **Reificação**: Um estudo de teoria do reconhecimento. São Paulo: UNESP, 2018.

KHONDKER, Habibul Haque. Glocalization as Globalization: Evolution of a Sociological Concept. **Bangladesh e-Journal of Sociology**, Vol. 1. No. 2. Jul. 2004. Disponível em: <<http://www.bangladeshsociology.org/Habib%20-%20ejournal%20Paper%20GlobalizationHHK,%20PDF.pdf>>. Acesso em 02 jan 2020.

KULANU. In: **Kulanu**. Vol. 2, nº 2, Silver Spring, 1995.

KULANU. *2020 Kulanu Impact Stories - Torah Scrolls Donated to Brazil and Honduras* – Disponível em: <<https://kulanu.org/2020-kulanu-impact-stories-torah-scrolls-donated-to-brazil-and-honduras/>>. Acesso em 29 set. 2022.

KULANU. **Kulanu Information Sheets**. 2022. Disponível em: <https://kulanu.org/wp-content/uploads/Kulanu-Information-Sheet_2022.pdf> Acesso em 02 dez. 2022.

LEITE, Naomi Maystar. **Global Affinities**: Portuguese Marranos (Anusim), Traveling Jews, and Cultural Logics of Kinship. Tese de Doutorado. Berkeley: Universidade da Califórnia em Berkeley, 2011.

LEITE, Naomi Maystar. **Unorthodox Kin**: Portuguese Marranos and the Global Search for Belonging. Berkeley: University of California Press, 2017.

LINCONN, Jefferson. In: DOLCE, Alessandra. Odmar Braga e os seus Rekodros: uma poesia de longe em uma língua ainda viva. Entrevista concedida a Alessandra Dolce. **Cadernos de Estudos Sefarditas**, vol. 17, Novembro de 2017, p. 141-167.

MATTOS, Patrícia. **A sociologia política do reconhecimento**: as contribuições de Charles Taylor, Axel Honneth e Nancy Fraser. São Paulo: Annablume, 2006.

MEDEIROS, João Fernandes Dias de. **Nos passos do retorno**. Natal: Nordeste Gráfica e Editora, 2005.

MENDA, Eliezer Castiel. **Bnei anoussim em comunidades virtuais no Orkut**: tensões e conflitos em torno da identidade judaica. Tese de Doutorado. Porto Alegre: Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS). Programa de Pós-Graduação em Comunicação, 2013.

MORAIS, Jucimar (Org.). **Toledot Isaac**: um judeu marroquino no Recife. Recife: Babecco, 2019.

NOVINSKY, Anita. **Cristãos Novos na Bahia**: a Inquisição. 2 ed. São Paulo: Perspectiva, 2013.

PLUMMER, Ken. **Sociologia**. São Paulo: Saraiva, 2015.

POUTIGNAT, Philippe. STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da etnicidade**: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. 2. ed. São Paulo: Edusp, 2011.

PRIMACK, Karen. *Visiting The Ugandan Miracle*. In: **Kulanu**. Vol. 2, nº 2, Silver Spring, 1995.

PRIMACK, Karen. **Jews in Places You Never Thought Of**. Hoboken: KTAV Publishing House, 1998.

RAMAGEM, Sônia Maria Bloomfield. **A fênix de Abraão**. Brasília: Universidade de Brasília, Dissertação de mestrado em Antropologia Social, 1983, 124 p.

RAMAGEM, Sônia Maria Bloomfield. **A fênix de Abraão**: um estudo sobre cristãos-novos retornados ao judaísmo de seus ancestrais. Brasília, DF: Cultura Gráfica e Editora, 1994.

ROBERTSON, Roland. **Sociologia de la religión**. México: Fondo de Cultura Economica, 1980.

ROBERTSON, Roland. Mapeamento da condição global. In: FEATHERSTONE, Mike (Org.). **Cultura Global**: nacionalismo, globalização e modernidade. Petrópolis, RJ: Vozes, 1998, p. 23-40.

ROBERTSON, Roland. **Globalização**: teoria social e cultura global. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

ROBERTSON, Roland. **The Conceptual Promise of Glocalization**: commonality and diversity. 2005. Disponível em: <http://artefact.mi2.hr/_a04/lang_en/theory_robertson_en.htm>. Acesso em: 20 abr 2020.

ROBERTSON, Roland. Glocalization: Self-Referential Remembrances. In: **Glocalism**: Journal Of Culture, Politics And Innovation. 2020, 3, p. 1-15.

ROSS, James R. **Fragile Branches: Travels Through the Jewish Diaspora**. Nova Iorque: Riverhead, 2000.

ROUDOMETOF, Victor. Transnationalism, Cosmopolitanism and Glocalization. In: **Current Sociology**. Vol. 53, 2005, p. 113-135. Disponível em: <<https://journals.sagepub.com/doi/pdf/10.1177/0011392105048291>>. Acesso em 12 jan 2020.

SANCOVSKY, Renata Rozental. **Reis, Bispos e Rabinos**: das Polêmicas Anti-judaicas à Invenção do Converso na Alta Idade Média (Séculos V a VII D.C.). Curitiba: Prismas, 2015.

SANCOVSKY, Renata Rozental. **Inimigos Da Fé**: Judeus, Conversos E Judaizantes Na Península Iberica, Século VII. Rio de Janeiro: Imprinta Express, 2018.

SCHAECHTER, Daneel. If I Were A Brazilian Rabbi. 2016. Disponível em: <<https://kulanu.org/communities/brazil/if-i-were-a-brazilian-rabbi/>>. Acesso em 29 set. 2022.

SILVA, Marcos. **Os Cristãos-Novos no Nordeste**. São Cristóvão: Editora da UFS, 2012.

SILVA, Marcos. **A religião Católico-sertaneja**: reminiscências do Criptocabalismo no Seridó Judaico. Natal: Sebo Vermelho, 2019.

SILVA, Tomaz Tadeu da. 2014. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). **Identidade e diferença**: a perspectiva dos Estudos Culturais 15. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014, p. 73-102.

SILVEIRA, João Paulo de Paula. **Identidades Religiosas na modernidade tardia**: um estudo a partir do Seicho No Ie do Brasil em Goiânia. Tese (Doutorado) - Universidade Federal de Goiás, Faculdade de Ciências Sociais (FCS), Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Goiânia, 2016, 210 fls.

SOBREIRA, Caesar Malta. “Djudios Muevos” del Nordeste Brasileiro. In: **Aky Yerushalayim**. 15, 49. Jerusalém: Sefarad & Kol Israel, 1995, p. 28-32. Disponível em: <<http://oboivoadorcondemauriciodenassau.blogspot.com/2015/02/djudios-muevos-del-nordeste-brasiliano.html>>. Acesso em 04 fev 2020.

SOBREIRA, Caesar Malta. **Nordeste semita**: ensaio sobre um certo Nordeste que em Gilberto Freyre também é semita”. São Paulo: Global, 2010.

SOBREIRA, Caesar Malta. **Galut Ba- Galut** - Uma Etnografia do Neojudaísmo. Cultura e identidade entre judeus-novos de Pernambuco, Portugal e Itália. 2019. Pós-Doutorado em Etnoantropologia. Facultad di Lettere i Filosofia. Università Degli Studi Di Roma La Sapienza, 2019.

SORJ, Bernardo. Diáspora, Judaísmo e Teoria Social. In: Grin, Mônica & Vieira, N. H. **Experiência Cultural Judaica no Brasil**: Recepção, Inclusão e Ambivalência. Rio de Janeiro, Topbooks, 2004.

SUSSMAN, Bonita. D'Var Torah for Kulanu Across The Globe. 2019. Disponível em: <<https://kulanu.org/get-involved/kulanu-across-the-globe/kulanu-across-the-globe-materials/dvar-torah/>>. Acesso em 29 set. 2022.

TAVARES, Abel de Castro. **Conversão, judaísmo e alteridade**: narrativas de pertencimento e instâncias de reconhecimento. Tese de Doutorado. Recife: Universidade Federal de Pernambuco. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, 2014.

TAVARES, Diego Fontes de Souza. “**Numa cidade de nome Natal, existe um povo chamado Judeu**”: o proto-judaísmo da comunidade judaica potiguar a partir do estabelecimento entorno do Centro Israelita do Rio Grande do Norte – CIRN. Tese de Doutorado. João Pessoa: Universidade Federal da Paraíba (UFPB). Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões, 2022.

TOMMICH, Dale. O Atlântico como espaço histórico. In: **Estudos Afro-Asiáticos**. Rio de Janeiro: Centro de Estudos Afro-Asiáticos, ano 26, mai-ago, 2004/2, p. 223-227.

TOPEL, Marta F. **Jewish Orthodoxy and Its Discontents**: Religious Dissidence in Contemporary Israel. Maryland: Rowman & Littlefield, 2012.

TOPEL, Marta F. **Jerusalém e São Paulo**: a nova ortodoxia judaica em cena. Rio de Janeiro; São Paulo: Topbooks/FAPESP, 2005.

TOPEL, Marta F. **A ortodoxia judaica e seus descontentes**: dissidência religiosa no Israel contemporâneo. São Paulo: Annablume/FAPESP, 2011.

VALADARES, Paulo. **A presença oculta**: genealogia, identidade e cultura cristã-nova brasileira nos séculos XIX e XX. 2004. Dissertação (Mestrado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2004.

VALADARES, Paulo. **A presença oculta**: genealogia, identidade e cultura cristã-nova brasileira nos séculos XIX e XX. Fortaleza: Fundação Ana Lima, 2007.

VAN DEN BERGHE, Pierre L. *Ethnic pluralism in plural societies: a special case?* In: **Ethnicity**, n. 3, p. 242-255, 1976.

WACHTEL, Nathan. **A fé da lembrança**. Labirintos marranos. Lisboa: Caminho, 2003.

WACHTEL, Nathan. **A fé na lembrança**: labirinto marranos. São Paulo: Edusp, 2009.

WACHTEL, Nathan. **Mémoires marranes**: itinéraires dans le sertão du Nordeste brésilien. Paris: Seuil, 2011.

WEBER, Max. In: ROBERTSON, Roland (Org.). **Sociologia de la religión**. México: Fondo de Cultura Economica, 1980.

WEBER, Max. **Economia e Sociedade**. Vol. 1. Brasília: Editora UnB, 2012.

WILLAIME, Jean-Paul. Sociologia das Religiões. São Paulo: Editora Unesp, 2012.

WOODWARD. 2014. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). **Identidade e diferença**: a perspectiva dos Estudos Culturais 15. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014, p. 7-101.

Sites consultados:

<http://www.anussim.com.br>

<http://www.bneianussimbrasil.com>

<http://anussim.org.br>

<http://casadosanussim.shavei.org>

Páginas visitadas:

AKADEM. <https://akadem.org/magazine/magazine-culturel-2021-2022/de-la-conversion-forcee-au-marranisme/46245.php>. Acesso em 25 maio 2023.

ACADEMIC. <<https://es-academic.com/dic.nsf/eswiki/625580>>. Acesso em: 30 nov 2022.

ALGOMAS. Centro Cultural Judaico de Pernambuco promove lançamento do livro Viduy. Disponível em: <<https://revista.algomais.com/centro-cultural-judaico-de-pernambuco-promove-lancamento-do-livro-viduy/>> Acesso em 21 abr 2023.

BERESHIT OLAM, Comunidade. <<https://bereshit-olam.org/>>. Acesso em: 02 nov 2022.

CONIB. <<https://www.conib.org.br/noticias/todas-as-noticias/agora-em-portugues-guia-ajuda-leitor-a-descobrir-se-tem-raizes-judaicas.html>>. Acesso em: 12 dez 2022.

POETA SEFARADI. <http://poetasefaradi.blogspot.com>. Acesso em 25 maio 2023.

PORTAL

ANUSSIM.

<https://m.facebook.com/PortalAnussim/posts/838927859550496/?refsrc=deprecated&_rdr#_>. Acesso em: 30 nov 2022.

SHAVEI ISRAEL. <<https://www.shavei.org/>>. Acesso em: 30 nov 2022.

WIKIPEDIA. Verbetes Odmar Pinheiro Braga. Disponível em https://pt.wikipedia.org/wiki/Odmar_Pinheiro_Braga. Acesso em 25 maio 2023.

Vídeos:

AS ORIGENS JUDAICAS DO CHAPÉU DE COURO Judaísmo Hebraico Israel Judeus. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=7QAUSK78BPE>>. Acesso em 10 jan 2024.

ESTRELA OCULTA DO SERTÃO. Produção de Luize Valente e Elaine Eiger. São Paulo:

Fototema, 2005. (85min.), son., color, Youtube. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=gM53ECPiMkg>>. Acesso em: 30 abr 2022.

JUDEUS NOVOS - EM BUSCA DE SEFARAD - de Portugal a Recife. Produção e direção de Felipe Goifman. 2016 (8min.). son., color, Youtube. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=Su34otMr7aY>> Acesso em: 30 abr 2022.

O JUDAÍSMO PRATICADO NO RECIFE. Produção e direção de Caio Pessoa. Recife: Uninassau, 2019 (20min.), son. Color. Youtube. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=UzkUApBsMfE>> Acesso em: 30 abr 2022.

ORIGEM Judaica - Genealogia Brasileira Ao Vivo! - Profecias - Ceará / Judaísmo. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=o7IWGhF32MM&list=PLf-UlI39VMycQm4OE6hZteC5NU77AD40c&index=7>>. Acesso em 10 jan 2022.

PROFECIA Bíblica Cumprida no Brasil após 14 Gerações. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=o15EcQGw-co&list=PLf-UlI39VMycQm4OE6hZteC5NU77AD40c&index=7>>. Acesso em 10 jan 2022.

Outras mídias:

BARRETO, César; MAIA, Virgílio. Homenagem a Sefarad. Sonopress CD VMCD265. Mangeana, 1988.

GLOSSÁRIO

Aliyah, *Aliyá*: Emigração para Israel; literalmente significa “subida” (Lamm, 1999, p. 8; Wouk, 2002, p. 318) mas pode significar também “a honra e o ato de ir até a Torá para ler publicamente um fragmento dela” (Asheri, 1995, p. 345).

Asquenazita, Asquenaze, *Ashkenazita*: membro ou descendente das comunidades judaicas da Europa Central e oriental, as quais têm como um de seus traços mais característicos o uso da língua ídiche.

Beit Din, *Bêt Din*: “Corte ou tribunal rabínico, composto de três homens” (Asheri, 1995, p. 346). “É a corte que preside processos de conversão” (Lamm, 1999, p. 12).

Beit Shmuel: Casa de Samuel (Nome do local de reuniões da comunidade judaica bastante frequentada pelos *bnei anussim* de Recife e liderada por Isaac Essoudry).

Bereshit Olam: Nome da comunidade judaica que se reúne na cidade de Paulista/PE, sob a liderança de Odmar Braga, e que se consideram como um grupo autônomo estabelecido desde 2019.

Bnei Anussim: Literalmente “filhos dos forçados”. É um dos termos mais utilizados para a autodesignação dos indivíduos e famílias que se consideram descendentes dos cristãos-novos, ou seja, de judeus residentes nas coroas ibéricas que foram convertidos ao catolicismo de maneira forçada ou compulsória.

Cabalat Mitsvót: A aceitação plena dos mandamentos. Consistiria, segundo o ponto de vista de algumas lideranças judaicas, na noção de que os convertidos e retornados devem sujeitar-se à obrigação de cumprimento integral de todas as *mitsvót*.

Charedim, *Haredim*: Os tementes de Deus, em hebraico. Termo através do qual os seguidores do judaísmo ultraortodoxo se autodefinem.

Chaver: Amigo.

Dochaku: Local; aquele que vive em sua própria terra, em japonês.

Dochakuka: “Princípio de se adotar técnicas agrícolas às condições locais, mas também adotado em negócios japoneses como *localização global*, um olhar global adaptado às condições locais” (Robertson, 2000, p. 251).

Giyur: Conversão. Processo mediante o qual não-judeus são admitidos ao judaísmo.

Guer Toshav: “gentio que é um residente estrangeiro, isto é, que viveu no antigo reino de Israel sob certas proteções do reino, considerado um gentio justo” (Angel, 2011, p. 183).

Guer Tsedec: “Convertido justo”. “É aquele que se converte de coração, formalmente se torna parte do povo judeu e segue todos os mandamentos da Torá” (Angel, 2011, p. 37-38).

Hahamim: Literalmente, “sábios”. É o termo que as comunidades sefarditas se utilizam para designar os seus rabinos (Asheri, 1995, p. 347). A forma singular da palavra é “*Haham*”.

Halacá, *Halakah*, *Halachá*: “O caminho’ ou ‘a ida’. Lei judaica nascida da *Torá* de Moisés, que estabeleceu os seus estatutos. Foi explicada em seus detalhes pela lei oral (*lex non scripta*) e depois desta, pelos códigos, as decisões, os decretos e as sínteses feitas dos registros do direito comum, até os dias de hoje” (Wouk, 2002, p. 320). “A parte do *Talmud* que constitui lei e que os judeus são obrigados a cumprir” (Asheri, 1995, p. 350).

Hascalá: Literalmente, “Instrução”. Foi a introdução da cultura ocidental moderna nos guetos europeus. Uma questão que gerou muitas controvérsias no século 19” (Wouk, 2002, p. 320). É um fenômeno social e cultural também conhecido como o “iluminismo judaico”.

Hashem: “Literalmente, ‘O Nome’. Expressão usada para se referir a Deus” (Asheri, 1995, p. 350).

Knesset: Literalmente, assembleia ou reunião; o Parlamento israelense.

Marrano: Termo, originariamente pejorativo, utilizado na Espanha para denominar os judeus e mouros ali residentes e, posteriormente, os descendentes de tais povos convertidos ao catolicismo.

Marranismo: Em termos mais simples, seria o conjunto de práticas culturais e religiosas adotadas por descendentes de judeus convertidos ao catolicismo mas que mantinham secretamente práticas e hábitos judaicos (ou ao menos resquícios destes).

Mezuzá: “‘Umbral da porta’. Por extensão, é o rolo de pergaminho contendo o *Shemá* com outras passagens bíblicas que fica numa caixinha fixada no umbral das portas dos lares judeus (Wouk, 2002, p. 321).

Mitsvót: Plural de “Mitsvá”, que, por sua vez, significa “Mandamento; por extensão, ato realizado no cumprimento de um mandamento” (Asheri, 1995, p. 354).

Parashá: “Seção ou parte de um texto. Entre os *sefaradim*, a *sidra* semanal” (Asheri, 1995, p. 355).

Peiot: Os cachos de cabelos laterais, muito utilizados pelos judeus ultraortodoxos.

Sefarad: Designação hebraica para a Espanha ou para a Península Ibérica.

Sefardita, Sefaradi, sefaradim: “De *Shepharad*, Espanha; referente aos judeus de origem espanhola, mas hoje se aplica à maioria dos judeus não-*ashkenazi*, independentemente de sua origem (Asheri, 1995, p. 356).

Shabat: “Sábado, dia de descanso judaico” (Wouk, 2002, p. 323).

Shabatot: Forma plural da palavra Shabat.

Shaharit: “O serviço matutino de orações” (Asheri, 1995, p. 357).

Shiva: “Período de luto de sete dias” (Asheri, 1995, p. 357).

Sh’loshim: “Período de luto de trinta dias (incluindo o Shiva)” (Asheri, 1995, p. 357).

Teshuvá, *Teshuvah*: “Literalmente, mudança. Arrependimento e abandono de práticas impróprias anteriores” (Asheri, 1995, p. 357). Para parte dos *bnei anussim* este seria o processo de admissão aplicável a eles em razão de se enxergarem como judeus que foram forçados a prática de outra religião (ou como descendentes deles).

Tzit Tzit, *Tsitsit*: “Franjas usadas nos cantos de peças do vestuário masculino que tenham quatro pontas” (Dubov, 2005, p. 206).

Tossafismo: Conjunto de ideias e pontos de vista dos tossafistas (sábios asquenazitas do século XVII).

Ydn: Judeus, em iídiche. Termo utilizado pelos judeus ultraortodoxos para se auto-designarem.

APÊNDICE(S)

Apêndice 1 – Questionário/Roteiro de Entrevista aplicado

Questionário de Pesquisa/Roteiro de Entrevista

Identificação:

0.1 Nome:

0.2. Sexo:

0.3. Idade:

0.4. Escolaridade:

0.5. Local de nascimento:

0.6. Profissão:

0.7. Caso necessário, seu nome real pode aparecer na pesquisa?

1. Considera-se praticante de alguma religião? Em caso positivo, de qual (quais)?

2. Qual é/era(m) a(s) religião(ões) praticada por sua família?

3. Acredita que seus antepassados tiveram algum tipo de ligação com o judaísmo?
Se sim, de que tipo?

4. Já fez parte de outra religião, além da atual? Em caso positivo, de qual (quais)?

5. Frequenta ou já frequentou alguma comunidade judaica ou sinagoga? Em caso positivo, qual (quais)?

6. Caso frequente alguma comunidade judaica ou sinagoga, em torno de quantas pessoas a frequentam?

7. Como definiria sua relação com a(s) comunidade(s) indicada no item 6?

8. Como definiria sua relação com o judaísmo rabínico ortodoxo?

9. Já passou ou pretende passar por algum processo de admissão em uma comunidade judaica ortodoxa? Se sim, qual tipo (Conversão/*Giyyur* ou Retorno/*Teshuvah*)?

10. Caso tenha respondido sim no item anterior, qual o motivo pelo qual acredita que o processo de admissão indicado na resposta anterior é mais adequado para seu caso?

11. Quando um(a) *bnei anussim* é formalmente reconhecido como judeu ocorre alguma mudança(s) na vida dessa pessoa? Se sim, poderia indicar que tipo de mudança(s) seria(m) essa(s)?

12. Já tentou ser admitido em alguma comunidade ou sinagoga judaica e não foi aceito? Em caso positivo, poderia informar qual foi o motivo alegado pela comunidade? Além disso, acredita que o motivo acima indicado foi o verdadeiro motivo da não aceitação? Por quê?

13. Considera o passado familiar (a história da família) algo importante para a admissão de uma pessoa ao judaísmo? Por quê?

14. Considera os laços de sangue (a transmissão genética) algo importante para a admissão de uma pessoa ao judaísmo? Por quê?

15. Considera o conhecimento e a obediência das ordenanças (*mitzvot*) algo importante para a admissão de uma pessoa ao judaísmo? Por quê?

16. Existem diferenças entre as práticas religiosas e hábitos culturais dos *bnei anussim* em relação aos do judeus reconhecidos formalmente? Em caso positivo, saberia identificar algumas dessas diferenças?

17. Considera o local em que nasceu algo relevante para a admissão de uma pessoa ao judaísmo? Por quê?

18. Como se deu o seu contato inicial com a história dos *bnei anussim*? (por livros? Por memórias familiares? Pela mídia? Ou outros meios?)
19. Saberá explicar a origem da expressão “Bnei Anussim”? (desde quando ela usada? O que ela significa pessoalmente para o(a) senhor(a)?)
20. O que mudou em sua vida desde que se reconheceu como *bnei anussim*?
21. Em seu entender, existe relação entre os “Marranos” do Brasil Colonial e os atuais *bnei anussim*? Se sim, saberá citar algum(uns) fato(s) que ajude(m) a confirmar a veracidade dessa relação?
22. Participa de alguma associação ou rede social de *bnei anussim* ou de judeus? Em caso positivo, qual a importância de participar desse(s) grupo(s)?
23. Algum aspecto importante de sua relação com o judaísmo deixou de ser indicado nas perguntas anteriores? Qual?