

LÍVIA HARFUCH

**IMIGRAÇÃO JUDAICO-ALEMÃ PARA ROLÂNDIA - PR
NA PRIMEIRA METADE DO SÉCULO XX:
MANIFESTAÇÕES IDENTITÁRIAS**

Porto Alegre

2011

LÍVIA HARFUCH

**IMIGRAÇÃO JUDAICO-ALEMÃ PARA ROLÂNDIA - PR
NA PRIMEIRA METADE DO SÉCULO XX:
MANIFESTAÇÕES IDENTITÁRIAS**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em História.

Orientadora: Professora Dr^a Regina Weber.

Porto Alegre

2011

AGRADECIMENTOS

Primeiramente agradeço a minha orientadora, professora Dr^a Regina Weber, por toda a paciência e atenção a mim dedicadas, pelas críticas, sempre construtivas, e pelas inúmeras contribuições que ofereceu no decorrer da elaboração dessa pesquisa.

Ao professor Dr^o Marco Antonio Neves Soares pelo constante e valoroso estímulo para que eu levasse este estudo adiante.

Agradeço imensamente a minha mãe, que não me permitiu desistir dos estudos, sem o apoio dela eu não teria ingressado no Mestrado, muito menos concluído esta dissertação.

A todos os meus amigos que me apoiaram durante toda a execução deste trabalho e souberam compreender minhas ausências. Ao lado deles as expectativas e angústias ao longo da pesquisa tornaram-se mais leves. Os momentos juntos que passei com essas pessoas me ofereceram ânimo para acreditar que eu conseguiria terminar mais essa etapa com êxito. É por isso que divido com eles a alegria de mais essa conquista e ofereço-lhes meu eterno reconhecimento.

Meus agradecimentos especiais às amigas: Elaine de Jesus, Célia Regina Verri e Melyne Berbel.

HARFUCH, Livia. **Imigração judaico-alemã para Rolândia na primeira metade do século XX**: manifestações identitárias. Dissertação (Mestrado em História Social) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

RESUMO

O Brasil é formado por uma nação que se caracteriza pela constante imigração, ora mais ora menos intensa. Esse fluxo permite a formação do que historicamente se convencionou chamar de relações interétnicas que acarretam interferências identitárias aos agentes nele envolvidos. Por esse motivo, adota-se como objeto da presente pesquisa a imigração judaico-alemã na cidade de Rolândia no Paraná, durante a primeira metade do século XX, visando analisar como se efetivou a convivência entre grupos étnicos diferentes, particularmente entre judeus e alemães, que se mantiveram divergentes, mesmo após a guerra. Para tanto, optou-se por práticas teóricas e metodológicas diversificadas que vão do levantamento teórico-bibliográfico sobre a História Comparada e de concepções acerca de termos pertinentes, como “identidade” e “representação”, por exemplo, aos relatos orais de alemães e alemães-judeus que vivenciaram esse período de imigração, além de evidências de caráter documental (como registros iconográficos de sepulturas, de instituições formais de ensino e de monumentos). A junção do referencial teórico à pesquisa de campo permite, ao final, que se esboce um perfil de identidade étnica híbrida que as manifestações identitárias conferem aos agentes envolvidos no processo migratório na cidade de Rolândia, durante e após a Segunda Grande Guerra.

Palavras-chave: Etnicidade; Imigração Judaico-alemã; Rolândia; Manifestações Interétnicas; identidade; hibridismo.

HARFUCH, Livia. **German-Jewish Immigration to Rolândia in the first half of the century**: identity manifestations. Thesis (MA in Social History) Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

ABSTRACT

Brazil is formed by a nation that is characterized by constant immigration, sometimes more sometimes less intense. This flow allows the formation of what historically has been called interference interethnic relations that lead to identity agents involved. This flow allows the formation of what historically has been called interethnic relations that cause identity interferences to agents involved. For this reason, we adopt as an object of the present study the German Jewish immigration in the city of Rolândia, Paraná, during the first half of the twentieth century, in order to analyze as was accomplished the coexistence of different ethnic groups, particularly between Jews and Germans, who remained divergent, even after the war. To this end, we opted to diverse theoretical and methodological practices that will survey the theoretical literature on the comparative history and conceptions of the relevant terms such as "identity" and "representation", for example, the oral histories of Germans and German Jews who experienced this period of immigration, besides documentary character evidences (such as records of graves iconographic, formal educational institutions and monuments). The junction of the theoretical to the research field allows, in the end, that sketch a profile of ethnic hybrid identity that identity demonstrations give the agents involved in the immigration process in the town of Rolândia, during and after the Second World War.

Keywords: Ethnicity, German-Jewish Immigration, Rolândia; interethnic manifestations, identity, hybridity.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Mapa dos três Nortes do Paraná	38
Figura 2 – Mapa do Estado do Paraná.....	38
Figura 3 – Estátua Roland em Bremen, Alemanha	42
Figura 4 – Estátua Roland em Rolândia, Norte do Paraná	42
Figura 5 – Imagem dos primeiros anos de Rolândia	51
Figura 6 – Inauguração da Escola Alemã em Rolândia	61
Figura 7 – Sepultura de Peter Michael Levy/CMRSP	78
Figura 8 – Sepultura de Sara Herta Moser/CMRSP	79
Figura 9 – Sepultura de Jacob Kaphan/CSR	79
Figura 10 – Sepulturas do casal Helmut Bruch e Ruth Clement/CSR.....	79
Figura 11 – Sepulturas de Frida Steinbrecher e Josef Steinbrecher/CSR	80
Figura 12 – Sepulturas Max Hermann Maier e Mathilde Maier/CSR.....	81
Figura 13 – Sepulturas de Heinrich Kaphan e Kaete Kaphan/CSR	81
Figura 14 – Sepultura de Agate Hirnichsen e Gephard Hirnichsen/CSR	82
Figura 15 – Sepultura de Selma Johanne Loeschke/CSR	83
Figura 16 – Sepultura de Gerhard Loeschke/CSR.....	83
Figura 17 – Sepultura de Kurt Ullstein.....	83
Figura 18 – Sepultura de Magdalena Ullstein	83
Figura 19 – Sepultura de Nina Gardemann.....	84

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

CMSR – Cemitério Municipal São Pedro

CSR – Cemitério São Rafael

CTNP – Companhia de Terras Norte do Paraná

ETN/CDPH UEL – Projeto Etnicidade e Morte: Túmulos judaicos em cemitérios não-judaicos – o caso de Rolândia/PR – Centro de Documentação e Pesquisa História da Universidade Estadual de Londrina

JCA – Jewish Colonization Association

SUMÁRIO

AGRADECIMENTOS	2
RESUMO	3
ABSTRACT	4
LISTA DE FIGURAS	5
LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS	6
SUMÁRIO	7
INTRODUÇÃO	8
CAPÍTULO 1 – JUDEUS NO BRASIL E NO PARANÁ	22
1.1 JUDEUS NA HISTORIOGRAFIA	22
1.2 A IMIGRAÇÃO JUDAICO-ALEMÃ PARA ROLÂNDIA	34
1.3 FORMAÇÃO DA GLEBA ROLAND NO NORTE DO PARANÁ	37
CAPÍTULO 2 – JUDEUS EM ROLÂNDIA: IDENTIDADE E MEMÓRIA	44
2.1 JUDEUS-ALEMÃES EM ROLÂNDIA	44
2.2 QUESTÕES IDENTITÁRIAS	47
2.3 MEMÓRIA E ESQUECIMENTO	61
CAPÍTULO 3 – MANIFESTAÇÕES IDENTITÁRIAS NOS CEMITÉRIOS DE ROLÂNDIA	71
3.1 CEMITÉRIO E PESQUISA HISTÓRICA	71
3.2 OS CEMITÉRIOS EM ROLÂNDIA	77
3.3 RITUAIS FUNERÁRIOS E GRUPOS ÉTNICOS: VISÃO EM PERSPECTIVA	84
REFERÊNCIAS	99
FONTES	106
ANEXO 1	109

INTRODUÇÃO

A perseguição acirrada a judeus durante a Segunda Guerra Mundial se consolidou como um marco na história da nação alemã, sem mencionar o fato de o extermínio dos judeus promovido pelo exército alemão de Hitler ainda hoje incitar reações controversas. Diante disso, seria possível imaginar que em algum momento da história, judeus-alemães e alemães cultivaram momentos de confraternização, compartilhando hábitos e costumes? Tendo esse questionamento como ponto de partida, a presente pesquisa procura traçar uma reflexão acerca das representações étnico-identitárias, que envolvem um grupo de imigrantes de origem judaico-alemã instalado no atual município de Rolândia, Norte do Paraná. Essa população fez parte do conjunto de grupos que povoaram a região no início da década de 1930. Nesta época, chegaram ao local imigrantes de diferentes etnias, porém os alemães se apresentavam em maior concentração, dentre os quais alguns de origem judaica, refugiados da perseguição imposta pelo Nazismo na Alemanha.

Assim que chegaram ao território brasileiro, os judeus-alemães começaram a vislumbrar novas possibilidades de construir uma vida nova, longe da perseguição nazista, no entanto, como o Brasil já estivesse povoado por uma diversidade étnica considerável, dentre os quais os alemães, principalmente ao Sul do país, viram-se diante de uma situação inusitada: viver e conviver com etnias diversificadas, incluindo aquela que os rejeitara na Europa. Nesse sentido, esta dissertação analisa as possibilidades de manifestações identitárias nesse contexto multiétnico, composto pela convivência entre judeus-alemães e alemães. No decurso do estudo, a escassez de elementos judaicos institucionalizados, tais como existem em comunidades judaicas de outros lugares do país, fez com que a pesquisa se concentrasse em inscrições tumulares, memórias escritas de alguns membros de destaque da comunidade e principalmente na memória destes judeus, reveladoras de elementos identitários nem sempre visíveis ao olhar externo, porém com alto valor para a documentação histórica.

Como a vinda das etnias em questão ao Brasil se fizeram sentir em vários períodos, optou-se pela primeira metade do século XX, mais especificamente da década de trinta em diante, pelo fato de se observar neste período um fluxo considerável de judeus-alemães no país, devido ao segundo grande conflito mundial. Ressalte-se que em estudos de representações identitárias não é possível delimitar com precisão o período, particularmente quando se trabalha com memórias, que sempre são influenciadas pelos acontecimentos posteriores, e, como afirma Pollak (1992, p. 5) a memória é um fenômeno construído e esta construção pode ser consciente ou não. A memória é constituinte da identidade, tanto individual como coletiva e, também, um fator de suma importância ao sentimento de continuidade e de coerência de um indivíduo ou de um grupo em sua autorreconstrução. O autor ainda aponta que a construção da identidade envolve a autoimagem que um indivíduo adquire ao longo da vida. Imagem que o mesmo constrói e apresenta aos outros, por acreditar em sua própria representação e por investir no modo como quer ser percebido por outros.

Alemães e judeus-alemães fizeram parte da colonização de Rolândia, que está inserida no contexto da expansão territorial pela qual o Estado do Paraná perpassava na primeira metade do século XX. Cerca de 400 famílias de imigrantes alemães se fixaram em Rolândia nesse período, aproximadamente 80 dessas famílias também tinham origem judaica (MAIER, 1975, p. 20). Cabe ressaltar que o grupo dos judeus nunca constituiu na região uma comunidade judaica com suas instituições. Por este fator o judaísmo não teve visibilidade significativa em Rolândia, a não ser pela presença de símbolos e escrituras em lápides de sepulturas encontradas nos dois cemitérios dessa cidade: o Cemitério Municipal, localizado na região central, e o cemitério São Rafael, também conhecido como “cemitério alemão”, localizado na zona rural, no qual estão construídas sepulturas de alemães e judeus-alemães, que viveram juntos em Rolândia e, no momento de sua morte, foram sepultados no mesmo espaço cemiterial.

O processo de imigração, entre outros aspectos, acarreta interferências identitárias aos agentes nele inseridos, por isso analisar tais interferências e as formas de expressão da identidade étnica em um contexto interétnico, buscando entender como surgem tais manifestações e como são reelaboradas, é o objetivo central deste trabalho. Vale considerar que esta pesquisa provém de experiências anteriores, mais precisamente de um projeto de iniciação científica *Etnicidade e*

*morte: túmulos judaicos em cemitérios não-judaicos no Norte do Paraná – O caso de Rolândia*¹, cuja problemática consistiu em investigar os diferentes fatores que contribuíram para a não constituição de uma comunidade, na visão judaica deste termo, um *ishuv*. Partindo dessa premissa, a maior peculiaridade desta pesquisa de mestrado é abordar a questão da ausência dessa comunidade, já que os trabalhos realizados acerca do judaísmo geralmente dizem respeito a comunidades institucionalizadas, e ela, portanto, complementa outros estudos originados no mesmo projeto desenvolvido em Londrina, a saber, as dissertações de Marcos Ursi Corrêa de Castilho intitulada *Entre dois mundos: Etnicidade e finitude entre refugiados da Shoah em Rolândia – PR a partir da década de 1930*, e de Valdir Pimenta dos Santos Junior intitulada *Narrativas e lágrimas: A questão dos ressentimentos e a imigração alemã-judaica para Rolândia-PR (1938-1981)*, assim como outros artigos².

Convém observar que os membros do projeto de pesquisa da Universidade Estadual de Londrina não pertenciam ao grupo estudado, ou seja, observaram o grupo “de fora”, o que não é usual no estudo dos grupos imigrantes e grupos étnicos decorrentes de processo migratório, que, via de regra, é realizado por uma classe média intelectualizada oriunda destas próprias camadas imigrantes (WEBER, 2011). Um dos aspectos específicos que se propõe a ser estudado diz respeito aos sinais de exteriorização da identidade étnica local, que, conforme mencionado, não são muito expressivos, além de se apresentar narrativas de descendentes de imigrantes judeus que aceitaram colaborar com a pesquisa.

Em um momento posterior, durante a incursão no Mestrado, no Programa de Pós-Graduação em História da UFRGS, esta pesquisa foi vinculada ao projeto de pesquisa História e Etnicidade no Sul do País (WEBER, 2010), que tem como proposta analisar e comparar contextos similares de manifestações de diferentes grupos étnicos no Sul do Brasil (Rio Grande do Sul, Santa Catarina e Paraná). Tal projeto e os diálogos com o grupo de pesquisa inspiraram a escolha de um dos objetivos específicos deste trabalho: analisar a procedência das práticas e representações étnicas em Rolândia, considerando outros lugares e momentos históricos. Desse modo, é necessário abordar discussões a respeito do método

¹ O projeto teve início em 2003, sob a coordenação do Prof. Dr. Marco Antônio Neves Soares. Foi financiado pela Universidade Estadual de Londrina, instituição na qual é realizado, pelo CNPQ e Laboratório de Estudos da Intolerância da Universidade de São Paulo.

² Encontra-se no prelo uma publicação importante relativa a estas pesquisas.

comparativo, como uma possibilidade de interpretação, uma vez que o comparativismo é utilizado desde Marc Bloch e tem sido retomado a partir da releitura dos textos do historiador. Inclusive, recentemente foi lançada no Brasil a *Revista de História Comparada*³ pelo Programa de Pós-Graduação em História Comparada da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

No artigo “História Comparada: Olhares Plurais”, Neyde Theml e Regina Bustamante (2007) traçam uma discussão historiográfica acerca do método comparativo em História, apresentando riscos e vantagens na utilização do mesmo. As autoras abordam as discussões desde o início até o final do século XX, começando pelas ideias de Marc Bloch (1930, p.31-39, *apud* THEML; BUSTAMANTE, 2007, p.3) para quem a aplicação do método comparativo nas Ciências Humanas consistia em “buscar, para explicá-las, as semelhanças e as diferenças que apresentam duas séries de natureza análoga, tomadas de meios sociais distintos”. Bloch via importantes funções na comparação, tais como “pesquisar e entender aspectos específicos e gerais de cada fenômeno e auxiliar a compreender as ‘causas’ e ‘origens’ dos fenômenos”. Este historiador escolheu as sociedades europeias medievais como objeto de aplicação do método comparativo. Tal escolha deve-se ao fato de estas sociedades, além de serem vizinhas, serem contemporâneas e sofrerem influência mútua, ou seja, tinham uma origem comum e, por isso mesmo, encontravam-se sujeitas às mesmas grandes causas. Vale ressaltar que Bloch recusava as comparações muito extensas.

Já Sewell Jr (1967) discorda da visão de Bloch, que prevê somente a comparação de sociedades contemporâneas que sejam próximas umas das outras em sua espacialidade. Para o autor, esta teoria não pode ser limitada somente a estes casos e ainda o método comparativo não deve ser restrito a determinados campos historiográficos, pois pode também ser utilizado na análise de questões particulares.

Para Heinz-Gerhard Haupt (1998 p.210) a comparação não deve ser confundida com determinadas sínteses internacionais, tais como *História econômica e social do mundo* ou com a história das relações entre países. Além disso, ele considera que só pode ser exercida ao menos em três direções: em primeiro lugar orientando escolhas de problemáticas e diretrizes de uma

³ Endereço eletrônico da revista: <www.hcomparada.ifcs.ufrj.br/revistahc/revistahc.htm>.

determinada pesquisa, permitindo uma definição mais adequada do campo de análise, assim sendo, os exemplos estrangeiros, bem como a historiografia de outros países, podem auxiliar na ampliação dos horizontes e das problemáticas. Em segundo plano, monografias nacionais ou regionais podem confrontar, tanto na introdução como em um capítulo final, a evolução particular com a de outros países utilizando-se de literatura secundária. Neste caso, o valor das explicações propostas pode ser testado, sendo obrigadas a uma redação mais analítica. Por fim, estudos que partem de uma mesma problemática podem analisar tanto estruturas, como processos e mentalidades em duas ou mais sociedades “seja para acentuar diferenças, seja para encontrar analogias, de qualquer maneira, para ampliar a base documentária e propor uma interpretação das evoluções baseada no conhecimento de realidades sociais, econômicas e políticas diferentes” (HAUPT, 1998, p. 211).

Como aponta José D’Assunção Barros (2007) a História Comparada é uma modalidade historiográfica demasiadamente complexa, e consiste na possibilidade de se analisar de forma sistemática “como um mesmo problema atravessa duas ou mais realidades histórico-sociais distintas, duas estruturas situadas no espaço e no tempo, dois repertórios de representações, duas práticas sociais, duas histórias de vida, duas mentalidades, e assim por diante” (BARROS, 2007, p. 24). Esse mesmo autor argumenta que a História Comparada aponta para duas questões “*o quê observar*” e “*como observar*”, para tanto, apresenta respostas originais às duas indagações. Talvez este seja o aspecto mais estimulante em se trabalhar com História Comparada, já que a mesma sempre convida o historiador a repensar o seu recorte e a forma com que trata as fontes. Sob essa perspectiva, propõe-se no decorrer deste trabalho traçar comparações, que levem em conta a presença de judeus-alemães em Rolândia, bem como em outras regiões do Brasil.

Dentre as noções que permeiam esta dissertação está a de “identidade”, que é abordada a partir da teoria de Stuart Hall, segundo o qual ela pode ser pensada como representações construídas e transformadas no interior dela mesma. Essas transformações ocorrem de forma inacabada e são influenciadas pelos contextos históricos e sociais vivenciados por um indivíduo ou grupo. Nesse sentido o autor afirma que:

As identificações não são, nunca, plenamente e finalmente feitas; elas são incessantemente reconstruídas e, como tal, estão sujeitas a lógica volátil da iterabilidade. Elas são aquilo que é constantemente arregimentado, consolidado, reduzido, contestado e, ocasionalmente, obrigado a capitular. (HALL, 2004, p. 130).

Além desta noção, há a de “representação”, tomada aqui a partir da teoria de Pierre Bourdieu (1989, 2007), segundo a qual as representações são as classificações e divisões que organizam a apreensão que os indivíduos têm do mundo social. Elas se materializam nas práticas sociais e nas instituições, no entanto, não são autônomas e variam de acordo com as visões e interesses que cada grupo ou classe social tem do mundo. Além disso, as representações sempre envolvem poder e dominação, uma vez que, um grupo tenta impor a outro, a sua verdade como a dominante. O autor argumenta que o mundo social pode ser percebido de várias maneiras e também dividido de modos diversos. Pode ser representado em forma de um espaço baseado em princípios de diferenciação ou distribuição “constituídos pelo conjunto das propriedades que atuam no universo social considerado, quer dizer, apropriadas a conferir, ao detentor delas, força ou poder neste universo” (1989, p.134). Dessa forma, as divisões do espaço social se configuram em um campo de disputas, onde os detentores de um determinado saber impõem uma identidade que passa a ser signo de distinção social.

A representação do mundo social é traçada pelos agentes que nele estão inseridos. Este mundo plural é dotado de indivíduos, que por sua vez, são sujeitos e objetos, classificam e são classificados de forma simultânea, como afirma Bourdieu (2007, p. 446) “os sujeitos classificantes, que classificam as propriedades e as práticas dos outros, ou as deles próprios, são também objetos classificáveis que se classificam”. Estas classificações se dão a partir da capacidade de percepção da realidade, podendo os agentes conhecer, reconhecer e reagir. A definição desses agentes e grupos de agentes depende de suas posições relativas neste espaço.

De acordo com Bourdieu (2007) os princípios de divisão ocorrem na luta e por exigência dela. Coloca-se em disputa “o poder sobre os esquemas classificatórios e os sistemas de classificação que se encontram na origem das representações e, por conseguinte, da mobilização e desmobilização dos grupos” (BOURDIEU, 2007, p. 444). A ausência ou presença de um grupo na classificação

oficial depende da sua capacidade de se fazer reconhecer, para que possa ser percebido e admitido. Por isso, entende-se que é no jogo das forças sociais que as representações são construídas e que, longe de serem neutros, os discursos tendem a produzir, ou legitimar, as práticas sociais dos grupos. Ocorre que se estabelece no corpo social uma luta pelo poder simbólico em que os grupos tentam sobrepor a sua representação como a mais legítima e verdadeira, isto é, impor a sua autoridade em detrimento dos demais.

Além dos conceitos de “identidade” e “representação”, também considera-se pertinente para esta dissertação a abordagem dos conceitos de “memória” e “etnicidade”, contemplados no segundo capítulo desse trabalho. Lembrando que estes e outros conceitos poderão ser melhor abordados ou aprofundados ao longo da dissertação.

Também importante para o desenvolvimento deste trabalho é a teoria de Siân Jones (2005) que, ao considerar a interpretação de grupos étnicos, propõe uma abordagem alternativa da cultura material⁴, em relação às maneiras pelas quais as tradições materiais e escritas são envolvidas na construção da identidade. Afirma que o reconhecimento das diferenças qualitativas existentes na manifestação da etnicidade nas fontes escritas e na cultura material é fundamental para a análise da etnicidade, pois existem diferenças significativas entre o que ela chama de práxis da etnicidade e suas representações discursivas. Estas diferenças apresentam importantes implicações para a interpretação de grupos étnicos. A autora sugere que ao estudar a etnicidade o pesquisador ao invés de aceitar os discursos culturais sobre identidade, representados nas fontes históricas como representações diretas da realidade social, deve explorar a prática da etnicidade e como ela se cruza com esses discursos. Considera que os historiadores não podem estudar etnicidade sem levar em consideração à cultura material. Funari (2005) expressa que a conjectura de análise de textos que se referem a uma determinada sociedade aliado a análise dos indícios materiais é fundamental para

⁴ De acordo com Jean Marie Pezes (1990) a cultura material está ligada à história e à arqueologia, mas ainda está presente muito mais no campo dos arqueólogos do que dos historiadores. Definir cultura material também não é simples, nem historiadores nem arqueólogos dão à mesma uma definição nominal, se limitam a empregar a expressão como se os termos pelos quais é designada bastassem para defini-la, sem outra explicação. Para Pezes (1990), a cultura material é um novo domínio da história, já para José da Assunção Barros (2005) ela é uma abordagem ou um dos métodos da História Cultural. Na visão de Burke (2005) ela pode ser um novo paradigma também dentro da História Cultural.

a pesquisa histórica. Entretanto, coloca que o historiador deve questionar e comparar suas fontes explorando suas diferenças e contradições. Concorde neste ponto com Jones (2005) ao dizer que as fontes arqueológicas não devem ser tratadas como se apenas confirmassem o que dizem as fontes literárias.

Há que se considerar ainda que outros pesquisadores realizaram em outras décadas estudos a respeito dos imigrantes alemães de origem judaica, instalados em Rolândia, os quais se constituem tanto como fonte, particularmente quando trazem relatos recolhidos há várias décadas outros registros memorialísticos, como referencial para a fundamentação teórica desta dissertação. Assim sendo, merece destaque a dissertação da socióloga Ethel Kosminsky (1985) *Rolândia Terra Prometida: judeus refugiados do Nazismo no Norte do Paraná*, cuja principal fonte consiste em relatos orais a ela concedidos pelos imigrantes de origem judaico-alemã residentes em Rolândia. A autora observou que estes afirmam uma identidade cultural alemã que se associa à identidade étnica judaica. É nessa mesma linha que segue o presente trabalho, no entanto, com o acréscimo de novas contribuições, como analisar esses indivíduos sob a óptica da formação de uma identidade étnica híbrida. Além do trabalho de Kosminsky (1985), que realizou tais estudos, considerados importantes, e servem de referência para pesquisas recentes. Foram consultados também outros estudos, como o de Hermann Oberdiek (2007), *Fugindo da Morte: Imigração de judeus alemães para Rolândia/PR, na década de 1930*. Essa tese, desenvolvida no campo das Ciências Sociais, aborda a imigração judaico-alemã para Rolândia, por meio dos documentos da Companhia de Terras do Norte do Paraná, tendo como foco principal o interesse que a Companhia tinha na colonização da região e na imigração dos judeus para o local, que, de acordo com o autor, foram fundamentais para realização dos planos da mesma. Além disso, abordou-se a dissertação de Ana Yara Lopes (1982), *Pioneiros do Capital – A Colonização do Norte do Paraná*, realizada no campo da História, cujo objetivo é mostrar como o processo “dominante” da colonização em pequenas propriedades visava criar mão-de-obra disponível para ação do capital que, segundo Lopes (1982), era o interesse da Companhia de Terras. Destaque-se ainda a importância de outros trabalhos, como o livro de Gudrun Fischer (2005) *Abrigo no Brasil*, no qual foram publicadas entrevistas que a autora realizou com dez mulheres judias-alemãs que emigraram para o Brasil fugindo do nazismo. Entre elas, duas se instalaram no Rio de Janeiro

e oito em Rolândia, portanto, estas últimas conferem maior relevância para o presente estudo.

Além da fundamentação teórica com base bibliográfica, que proporciona o arcabouço teórico e metodológico para o desenvolvimento deste trabalho, foram utilizadas fontes de gêneros variados, como: relatos orais, além disso, foram entrevistados os netos de imigrantes Daniel Bruch Duarte e Thomas David Puzzi Moser. A autora desta dissertação também participou da realização de cinco entrevistas, efetuadas pelo grupo do projeto ETN/CDPH-UJEL, além da transcrição de algumas delas. As entrevistas foram feitas por meio de visitas à residência de cada um dos entrevistados, gravadas e compostas por questões abertas. A seleção dos entrevistados foi baseada no conhecimento prévio sobre o tema, que, por sua vez, fundamenta-se em outras fontes igualmente importantes para esta pesquisa, como o material bibliográfico já existente a respeito da região de Rolândia e os relatos de memorialistas. Também foram utilizadas entrevistas recolhidas por outros pesquisadores, no contexto de pesquisas diferentes como as entrevistas publicadas por Gudrun Fischer. É importante destacar que tais relatos foram coletados por meio de recursos oriundos da História oral, que por sua vez, constituiu-se em uma metodologia de pesquisa de grande importância para o presente estudo. Nessa perspectiva, de acordo com Verena Alberti:

(...) depois que foi reconhecida a existência de múltiplas histórias, identidades e memórias, também foi reconhecido o valor da história oral que permite o registro de testemunhos e o acesso a “histórias dentro da História” e, dessa forma, amplia as possibilidades de interpretação do passado. (2005, p.155).

Alberti e Pereira (2008) argumentam que não se pode esquecer a relação entre a História oral e a História em geral, incluindo-se aí a pesquisa e a análise de documentos como possibilidades de conhecimento do passado, que podem ser ampliadas a partir da História oral. Os autores demonstram a importância que esta metodologia teve no desenvolvimento da pesquisa *História do movimento negro no Brasil*, permitindo visualizar como “a construção da identidade ‘negra’ está ligada a contextos histórico-culturais e a trajetórias individuais e se constitui como resposta à experiência de racismo” (ALBERTI, PEREIRA, 2008, p. 85). Sendo assim, a identidade não está dada, mas é historicamente construída. Portanto, propõem-se a História oral como um caminho que possa desviar da

“essencialização” por trás dessas identidades cristalizadas e quase transformadas em “coisas”, como aponta Michael Pollak (1989) ao se referir à memória coletiva.¹

Todavia, Alberti (2005) afirma que as entrevistas da História oral devem ser tratadas com cautela, não podendo ser consideradas a própria História ou como se fossem uma revelação do real. Afinal, elas se constituem em mais uma fonte que deve ser analisada e questionada pelo historiador. A História oral, no entanto, não se limita ao registro de depoimentos e volta-se para a reflexão teórica e metodológica em torno da construção do conhecimento. Ainda de acordo com Alberti e Pereira (2008) no desenvolvimento de pesquisas que utilizam o método da História oral, deve-se recorrer a fontes primárias e secundárias para preparar as entrevistas, que, vão se tornar fonte para outras pesquisas. Portanto, é parte da metodologia da História oral cruzar fontes orais com outros tipos de fontes.

Também se faz importante a abordagem do material iconográfico, resultante do trabalho de campo⁵ executado dentro dos dois cemitérios de Rolândia: o Cemitério Municipal São Pedro, e o cemitério São Rafael. Diante do material coletado é possível verificar a presença de símbolos da tradição judaica não só nas sepulturas de israelitas, como também nas escrituras em hebraico, acompanhadas pela estrela de Davi. Peter Burke (2004) é um dos historiadores que procura mostrar o valor das imagens como evidência histórica. Para ele, as mesmas devem sempre estar presentes nos trabalhos dos historiadores junto com outros tipos de evidência. Para isso, é necessário que os historiadores desenvolvam métodos de “crítica das fontes” para imagens, assim como foi feito com os textos, interrogando as “testemunhas oculares” sobre as evidências iconográficas, mesmo assim, Burke atenta para um fator relevante: “O problema para o historiador é saber se, e até que ponto, pode-se confiar nessas imagens. Tem sido dito com frequência que a ‘câmera nunca mente’” (p. 25). Desse modo, Burke (2004) aponta que toda fotografia deve ser contextualizada e analisada com olhar crítico. O autor defende a ideia de que imagens, assim como textos e testemunhos orais, são uma forma significativa de evidência histórica, pois registram atos de testemunho ocular. Um dos aspectos relevantes enumerados pelo autor é a importância que a imagem apresenta no processo de reconstrução

⁵ O trabalho de campo efetuado nos dois cemitérios de Rolândia foi realizado pelos integrantes do projeto *Etnicidade e morte: túmulos judaicos em cemitérios não-judaicos no Norte do Paraná – O caso de Rolândia*.

da cultura material do passado, tanto em museus como em livros de História. Para tanto, afirma que: “Imagens são especialmente valiosas na reconstrução da cultura cotidiana de pessoas comuns, suas formas de habitação, por exemplo, algumas vezes construídas com materiais que não eram destinados a durar.” (BURKE, 2004, p. 99).

Ainda são de grande valia para a explanação dessa dissertação os documentos que integram o fundo Nixdorf⁶, depositados no Centro de Documentação e Pesquisa Histórica – CDPH, da Universidade Estadual de Londrina. Este fundo é composto por uma vasta documentação sobre Rolândia, dentre eles: documentos oficiais da instalação da colônia⁷ alemã em Rolândia; a ata da reunião, realizada em Londres, entre Johanness Schauff, Erich Koch-Weser e Lord Aquish, na qual foi estipulada a estratégia da triangulação de terras; fotos dos primeiros anos de Rolândia e também de acontecimentos importantes, como a inauguração da escola alemã e cartas recebidas por Oswald Nixdorf.

Para fins didático-metodológicos, este trabalho está dividido em três capítulos, o primeiro aborda a imigração judaica para o Brasil e para Rolândia por meio de diferentes perspectivas historiográficas. Abordando não só a formação da gleba Roland e a colonização do Norte do Paraná da cidade de Rolândia, bem como também as representações, objetivos e mentais, que os indivíduos envolvidos nesse processo constroem nessa região, já que atualmente Rolândia é considerada, por muitos, uma “cidade alemã”. No segundo capítulo são abordadas as questões identitárias que cercam os imigrantes alemães de origem judaica instalados em Rolândia, sob a perspectiva da possível presença nazista na cidade e as possíveis influências desta na vida cotidiana dos imigrantes judeus. Levanta-se a possibilidade de uma determinada tentativa de abafar a identidade judaica, fato este que pode ser relacionado ao criptojudáismo. Ainda nesse momento do trabalho será abordada a terceira geração desses imigrantes, já que nela que se supõe haver um caso de etnicidade simbólica, conceito desenvolvido por Herbert Gans (1979). De acordo esse autor, a terceira e a quarta geração étnicas vêm passando por um tipo diferente de envolvimento étnico que está

⁶ Os documentos que compõem este fundo foram guardados por Oswald Nixdorf e doados por sua família ao CDPH da Universidade Estadual de Londrina.

⁷ Convém observar que o termo “colônia” e seu derivado “colono” têm significados específicos no Sul do Brasil. Segundo Seyferth (1990, p. 26), a ideia da “colônia” como um microcosmo familiar está na base do surgimento de um *ethos* camponês específico que terá muita influência nas representações étnicas formuladas posteriormente, mesmo numa sociedade mais urbanizada.

avivando a preocupação com o sentimento de etnicidade. Porém a etnicidade simbólica não tem caráter instrumental, não recorre às culturas e organizações étnicas, mas a símbolos étnicos. Finalmente, o terceiro capítulo traz as análises realizadas em relação aos registros iconográficos dos cemitérios de Rolândia e as sepulturas de israelitas, bem como relatos orais das atitudes dos imigrantes diante da morte e de outras questões pertinentes, buscando traçar uma comparação com outros grupos étnicos estudados por diferentes autores.

Em suma, a partir da fundamentação teórica explicitada e do procedimento metodológico selecionado, espera-se alcançar o objetivo central desse trabalho que é identificar, principalmente a partir da “terceira leva”⁸ alemães-judeus, que imigraram para Rolândia durante a Segunda Guerra Mundial, as relações identitárias entre esta e outras etnias que por ali se instalaram e as representações construídas por estas ou aquela, como uma forma de conservar as origens étnicas e amenizar as perdas provocadas pelo abandono da terra natal. A preocupação com esses dois pilares de sustentação dos imigrantes (identidade e representação) não se faz por mero acaso, afinal, se monumentos como a Estátua Roland, o Club Concórdia, entre outros, perduram até hoje, mesmo após um século e meio da vinda destes para Rolândia, é sinal que por algum motivo (ou vários, quem sabe?) os estrangeiros que para esta cidade se deslocaram na época fizeram questão de se afirmar enquanto portadores de uma identidade nacional, que, como mostram as teorias da etnicidade, se convertem em identidades étnicas em um país estrangeiro. Os antigos usos e costumes não ficaram perdidos no meio do trajeto, muito menos poderiam ser esquecidos diante da “nova pátria”, era preciso manter o que lhes “garantia a manutenção de uma descendência e cultura” (FENTON, 2003, p. 13).

Mas, o que significa ser judeu? É necessário considerar as diferentes perspectivas existentes a este respeito. O judaísmo pode ser considerado uma religião, também pode ser visto como uma etnia, levando em consideração os aspectos classificatórios da vinculação cultural, como destaca Gouvêa:

⁸ Esta periodização específica da cidade de Rolândia é do historiador Marco Antonio Neves Soares e será vista adiante.

São muitas as tentativas de identificação do judeu como uma religião, uma raça, uma nacionalidade, um povo ou mesmo por características profissionais aliadas a pretensos traços psicológicos, como a teoria vulgar da sua natural aptidão para o comércio. Todavia, nenhuma delas conseguiu resistir a uma análise histórica do desenvolvimento dos judeus, após a sua dispersão, no início da Era Cristã. (GOUVÊA, 1980, p. 37)

Seja como for, há um elemento que parece unir esses aspectos como religião, etnia e outros classificatórios de vinculação cultural e, assim sendo, constituir a essência mesma do que se entende como judaísmo:

A tônica dessa coesão parece ser dada não pela religião, nem pela raça ou nacionalidade. Nem mesmo pela língua, já que não existe uma uniformidade nesse sentido. Mas pelo antissemitismo, ou de forma mais genérica, pela identificação feita por terceiros, o judeu é um homem que os outros consideram judeu. (GOUVÊA, 1980, p. 29)

Segundo Gouvêa o antissemitismo é o elemento constitutivo da nacionalidade judaica, uma vez que a comunidade que atualmente assim se denomina é decorrente daquela rechaçada durante a Segunda Guerra mundial. Ou seja, no caso dos judeus, a identidade está intimamente ligada aos fatores históricos, religiosos e culturais indissociáveis, da mesma forma que ao se pensar em nacionalidade brasileira é impossível desconsiderar a diversidade étnica que a compõe.

Para Ieda Gutfreind (2001) afirma que a diferença entre a imigração judaica e as demais correntes imigratórias merecem enfoque, pois:

Essas (correntes imigratórias) trazem atrás de si uma nacionalidade: os colonos alemães, no século passado – embora tenham vindo de áreas mais amplas do que as que irão constituir o estado alemão, cujo processo foi finalizado em 1870 –, apresentavam a unidade da língua, o alemão. Os imigrantes judeus, diferentemente, vêm de países distintos, com cada grupo carregando um mosaico de nacionalidades. Apresentam uma variedade de culturas, de línguas, de hábitos de vida, com cotidianos diferenciados, seja na forma de agir ou na de falar. (GUTFREIND, 2001, p. 31).

Nessa medida, vale ressaltar as palavras de Sartre quanto ao peso do antissemitismo na formação da nacionalidade judaica:

Não é o passado, nem a religião, nem o solo que *unem* os filhos de Israel. Mas, se dispõem de um liame comum, se merecem todos o nome de judeu, é porque possuem em comum a situação de judeu, isto é, porque vivem no seio de uma comunidade que os considera judeus. Numa palavra, o judeu é perfeitamente assimilável pelas nações modernas, porém ele se define como aquele que as nações não querem assimilar (SARTRE, 1968, p. 35).

Sob esse aspecto ser judeu implica não necessariamente apenas fazer parte de uma mistura étnica, mas de um grupo de indivíduos que a sociedade fez questão, em determinado período histórico, de deixar à margem. Na falta de espaços para cultivar uma identificação específica, os judeus foram muitas vezes forçados a buscar sua identidade nas relações com outras etnias, no decorrer das imigrações, que se mantêm até hoje, em grau bem menos intenso, certamente. Na ânsia de escapar da discriminação e perseguição dos nazistas, judeus da Europa encontraram na América a possibilidade de recomeçar a vida, longe da miséria e da degradação que as batalhas promovidas por Hitler ocasionavam.

CAPÍTULO 1 – JUDEUS NO BRASIL E NO PARANÁ

1.1 JUDEUS NA HISTORIOGRAFIA

A imigração judaica para o Brasil teve início no período colonial e está relacionada com a situação dos judeus na Península Ibérica. Descendentes de judeus convertidos à força na Espanha e Portugal, os cristãos-novos frequentemente eram vistos como hereges e foram intensamente perseguidos pelos inquisidores nesses países, devido ao seu falso cristianismo. De acordo com Vainfas e Assis (2005, p.48) as perseguições, autos de fé, humilhações públicas e execuções de cristãos-novos nas fogueiras inquisitórias em Portugal, tiveram início efetivo em 1540, e incentivaram a migração de cristãos-novos para o Brasil, onde não havia Inquisição, a não ser pelo inofensivo poder atribuído ao bispo da Bahia, que raramente exerceu seu poder inquisitorial, e, quando o fez, não atingiu os cristãos-novos. Foi somente a partir da primeira Visitação do Santo Ofício ao Brasil, ocorrida de 1591 a 1595, que os cristãos-novos foram denunciados ao então líder da Visitação, Heitor Furtado de Mendonça.

Levas de imigração continuaram a ocorrer nos séculos seguintes, Póvoa (2010, p. 71) traça uma periodização da imigração judaica para o território brasileiro dividindo-a em oito levas que ocorreram nos períodos colonial, imperial e republicano. A primeira dirigiu-se ao Brasil entre os anos de 1624 e 1654, durante a conquista holandesa do Nordeste, judeus oriundos da Holanda chegaram ao Recife, em sua maioria *sefaradim*⁹ – de ascendência portuguesa, exilados na Holanda ao serem expulsos pelo Santo Ofício de Portugal. Póvoa (2010) ainda

⁹ Póvoa utiliza termos ladinos (2010, p.260), como *Sefaraditas* ou *sefaradim* em hebraico, referentes a judeus de origem ibérica, que conservaram as tradições e a língua ladina (uma espécie de “portunhol” medieval, com expressões hebraicas e turcas) nos países onde se fixaram. Esses imigrantes ainda conservam os nomes ibéricos apesar de terem abandonado o idioma ladino e adotado o idioma local.

aponta que esses imigrantes transformaram a economia da região em uma das mais prósperas do Novo Mundo, no entanto, foram expulsos do Nordeste brasileiro pelos portugueses dirigindo-se para a América do Norte. A segunda leva ocorreu em 1810, constituindo-se na primeira fase organizada e sistemática da imigração judaica para o Brasil, esses judeus eram marroquinos, oriundos do Norte da África, também chamados de *maaravim*¹⁰. Esses indivíduos oriundos dos países árabes estavam fugindo das leis intolerantes do islamismo e instalaram-se na região Norte, mais especificamente na cidade de Belém. A terceira leva ocorreu já no período imperial, em 1855, quando se deu a segunda fase da imigração marroquina para o Brasil, dessa vez os imigrantes se instalaram nos estados do Amazonas, Rio de Janeiro, São Paulo e Minas Gerais. Em 1889 ocorreu a quarta leva de imigrantes judeus que também vinham do Marrocos e concentravam-se na região Norte do Brasil, principalmente em Belém e Manaus, porém, apesar de terem se dirigido inicialmente para as capitais, fixaram-se no interior. Ainda neste período ocorreram as primeiras imigrações de judeus provenientes da Palestina para o Brasil. Póvoa (2010) afirma que neste período os judeus que buscavam escapar dos *pogroms* e das dificuldades econômicas da Europa passaram a imigrar de forma organizada e sistemática com a supervisão da Europa Oriental para a América do Sul, mais especificamente para a Argentina e Uruguai, com a supervisão da *Jewish Colonization Association* (JCA), que organizou na Argentina uma colônia agrícola na Província de Santa Fé para abrigar esses imigrantes.

A quinta leva de imigrantes judeus para o Brasil veio no período republicano entre os anos de 1890 e 1925, nessa época a JCA organizou uma segunda onda imigratória da Europa Central e do Leste para a Argentina, já no início do século XX esses imigrantes foram trazidos para o Brasil, aos quais foram oferecidas maiores glebas de terras que também eram mais férteis. A JCA organizou no Brasil as colônias agrícolas de Quatro Irmãos e Phillipson, localizadas no estado do Rio Grande do Sul entre as cidades de Santa Maria, Erechin e Passo Fundo, as duas colônias eram semelhantes às colônias organizadas pela JCA na

¹⁰ São os judeus oriundos do Norte da África (Marrocos, Argélia, e Tunísia). (PÓVOA, 2010, p.260).

Argentina. A maioria desses imigrantes era de origem *Ashkenazim*¹¹ (PÓVOA, 2010, p. 72).

A sexta leva desses imigrantes veio para o Brasil entre os anos de 1925 e 1945, é neste contingente de imigrantes que os judeus alemães instalados em Rolândia estão inseridos. Como afirma Póvoa (2010, p. 72) nesse período os judeus não eram mais imigrantes espontâneos tornando-se refugiados de guerra e de perseguições antissemitas. Esses indivíduos (de origem *Ashkenazim* e *sefaradim*) refugiados da Europa Oriental e da Rússia se dirigiram para diversas cidades do Brasil como Rio de Janeiro, São Paulo, Porto Alegre e Belo Horizonte.

A sétima leva, 1950 a 1957, é considerada a maior das levas de imigrantes judeus refugiados, no entanto estes são oriundos de países árabes, denominados judeus orientais ou *Mizrahim*¹², *Mustarábes*¹³ e *Teimanitas*¹⁴, instalaram-se nas cidades do Rio de Janeiro, Santos e São Paulo. A oitava e última leva caracterizada por Póvoa (2010, p.73) veio para o Brasil após 1960, refugiados do Oriente Médio, especificamente do Egito, Líbano e Síria. O autor afirma que os judeus que imigraram para o Brasil eram de correntes e etnias diferentes e por esse motivo apresentam denominações diversificadas, no entanto os principais grupos que vieram para o Brasil são os *Sefaradim* e os *Ashkenazim*.

Outro autor que traz contribuições aos estudos sobre a imigração judaica é Jeffrey Lesser (1995), segundo o qual, na década de 1920, os Estados Unidos, Canadá, Argentina e África do Sul efetuaram mudanças em suas legislações imigratórias colocando empecilhos às imigrações, resultando na redução da entrada de judeus. Em virtude deste fato, ao final da Primeira Guerra Mundial, o Brasil passou a receber um número cada vez maior de imigrantes de origem judaica. Além disso, os imigrantes passaram a ter maiores expectativas de um sucesso futuro, já que existiam algumas razões para que a imagem do Brasil, que

¹¹ *Ashkenazitas*, *ashkenazim* em hebraico é o mais numeroso grupo entre os judeus. Têm origem na Europa Centro Oriental e fala iídiche (idioma de origem germânica com muitas palavras hebraicas e eslavas). (PÓVOA, 2010, p.260).

¹² Judeus oriundos dos países árabes Egito, Líbano, Síria e Iraque. Estes muitas vezes são confundidos com os *sefaraditas* ibéricos por terem assimilaram a liturgia judaico-espanhola (PÓVOA, 2010, p.260).

¹³ Pequeno grupo de judeus que nunca saiu de Israel durante toda a diáspora. Viviam principalmente na aldeia de Pekiim, na Galileia Superior, entre árabes e drusos (PÓVOA, 2010, p.260).

¹⁴ Judeus do Iêmen, falam o idioma árabe (PÓVOA, 2010, p.261).

até então não era muito positiva entre líderes judeus na Europa, começasse a melhorar (LESSER, 1995). Estando localizado próximo à Argentina, país que já recebera muitos imigrantes judeus, o Brasil era ponto de parada nesta trajetória e, quando a Argentina restringiu o ingresso de imigrantes de um modo geral, muitos deste imigrantes judeus permaneceram no Brasil na expectativa de um futuro deslocamento para o país do Prata. Neste período, a economia brasileira encontrava-se relativamente forte, com o crescimento industrial do pós-guerra gerando empregos, e existiam no país poucos conflitos religiosos. Por outro lado, levadas anteriores de imigrantes judeus haviam criado novas instituições comunitárias religiosas, as quais ofereciam recursos e assistência social aos recém-chegados. Esta nova imagem do Brasil foi muito difundida pelas mensagens que eram enviadas à Europa pelos judeus que acabavam obtendo êxito em cidades do Rio Grande do Sul, Rio de Janeiro, São Paulo e Paraná.

No entanto, ainda que a imigração judaica para o Brasil se encontrasse crescente, o governo brasileiro passou a criar restrições imigratórias. Em 1921, o governo de Epitácio Pessoa passou a exigir provas de que os imigrantes tivessem condições de sobreviver financeiramente no Brasil, como pré-requisito para a entrada dos mesmos no país. Ao perceber que o Governo Federal estava reduzindo a imigração, a *Jewish Colonization Association* (JCA) decidiu criar uma estratégia e nomeou um antigo diretor de um grande centro de realocação de Liverpool, o Rabino Isaiah Raffalovich, como chefe das operações no Brasil (LESSER, 1995). Este era um político experiente que tinha boas relações com líderes políticos e organizações sociais judaicas e não-judaicas. Raffalovich, tomando uma de suas primeiras decisões, mudou o escritório central da ICA para a capital do Brasil, o Rio de Janeiro, visando lidar diretamente com as pessoas envolvidas com a redação das leis de imigração, que se mostravam cada vez mais complexas, com o objetivo de abrir exceções às mesmas.

Uma das dificuldades citadas por Lesser (1995) é de que os vistos não podiam mais ser emitidos sem autorização específica do Rio de Janeiro, por isso muitos judeus da Europa Oriental aguardavam estes vistos em cidades como Varsóvia e Bucareste. Portanto, muitos acabavam imigrando para o Uruguai, mesmo sem ter a quem se juntar, sendo que o único empecilho era obter um visto do cônsul brasileiro. Diante de tal situação, Raffalovich pretendia obter a boa vontade das autoridades governamentais brasileiras, no intuito de remover

restrições às imigrações e, se possível, adquirir permissões para futuros imigrantes. A experiência política do novo diretor da JCA obteve sucesso, permitindo que ele se relacionasse com pessoas influentes, assim sendo, foi apresentado aos altos círculos políticos, o que lhe possibilitou obter permissões especiais para imigrantes patrocinados pela JCA. Lesser (1995) aponta que em 1924 o Brasil tornou as leis de imigração ainda mais rigorosas e foi nesta época que as relações de Raffalovich funcionaram de maneira particularmente positiva.

Contudo, o processo de imigração judaica para o Brasil não foi contínuo e, no Estado Novo, houve uma interrupção e limitação desse processo, já que o país esteve mais próximo das ideias nazistas e fascistas, além de estar vivendo uma ditadura. De acordo com Gouvêa (1980, p. 42), o fluxo imigratório para o Brasil nunca se interrompeu tão radicalmente como neste período, pois a Constituição Federal de 1934 limitava a corrente imigratória de cada país a 2% do número dos respectivos nacionais fixados no Brasil nos últimos cinquenta anos.

A autora afirma que os rigores dessa lei foram aplicados somente quando Getúlio Vargas, em 1937, no início do período conhecido como Estado Novo, “outorgou-se o poder de expedir decretos-leis sobre todas as matérias de competência do Legislativo, então em recesso forçado” (Gouvêa, 1980, p.43). No ano seguinte, o Conselho de Imigração e Colonização, submetido à Presidência da República, é encarregado de determinar as quotas de admissão de imigrantes no Brasil. Vargas ainda determinou a nacionalização de todas as instituições de imigrantes e tornou obrigatório o uso do português como idioma exclusivo nas escolas e conferências. Essa política de nacionalização teve como resultado a queda do fluxo imigratório de todas as nacionalidades. Ao final da Segunda Guerra Mundial o ingresso de imigrantes no Brasil voltou a ter mais facilidades. A partir de 1950, em consequência da Guerra de Suez, da Rebelião Húngara e da Guerra de Libertação da Argélia, chegaram ao Brasil novas levas de imigrantes de origem judaica. Sendo o destino, da maioria deles, a região Sudeste, apenas uma parcela menor se instalou no Sul do Brasil (GOUVÊA, 1980, p.44).

Gouvêa (1980 p, 59) aponta que dados sobre o número, local de origem e destino dos imigrantes judeus no Brasil só existem por completo em relação ao ano de 1926. Outros imigrantes se direcionaram para outros Estados, como Bahia, Pernambuco, Paraíba e Rio Grande do Norte. Ainda em 1926, chegaram mais duzentas e oitenta e quatro pessoas, das quais dez se dirigiram para Curitiba, no

Paraná. No período entre 1940 e 1949, houve uma queda significativa na entrada de novos imigrantes, fato que reflete a ausência de imigração verificada durante o Estado Novo, até 1945. Trata-se do fato de nos três primeiros anos do Estado Novo terem sido decretadas leis restritivas à entrada de estrangeiros. Durante o primeiro governo de Getúlio Vargas, não houve possibilidade de contornar os problemas legais como fez a ICA em 1925.

Além dessas questões que dificultavam a entrada de imigrantes no Brasil, Lesser (1995) aponta que os próprios judeus-alemães colocaram obstáculos diante da imigração para o Brasil, pois questionavam se ao invés de encontrar no país um refúgio não iriam se deparar com mais dificuldades:

Segundo a sabedoria popular, o Brasil era carente de facilidades educacionais, sendo considerado uma terra de revoluções e ditadura. Os refugiados de “colarinho branco” temiam serem forçados a se tornar trabalhadores diaristas e não terem oportunidade de comprar terra ou casas. Essa imagem do Brasil já vinha sendo elaborada há algum tempo; uma conferência sobre refugiados realizada em Buenos Aires em 1928 havia retratado o Brasil especificamente, e a América Latina em geral, como uma região de operários que não apresentava atrativos para comerciantes, empresários e acadêmicos judeus alemães. De acordo com Haim Avni, o *Korrespondenzblatt* do Escritório Central de Emigração Judaica de Berlim alertava constantemente a comunidade judaico-alemã sobre os perigos da migração para a América do Sul. A imagem do Brasil era tão negativa que entre 1933 e 1936, quando a emigração da Alemanha estava em seu auge, os judeus geralmente preferiam ir para os Estados Unidos, Canadá, Palestina ou Argentina. (LESSER, 1995, p.136)

O autor ainda afirma que quando as Leis de Nuremberg passaram a vigorar, ocasionando tanto saídas em massa dos judeus da Europa, quanto restrições de muitos países à entrada destes emigrantes, o ingresso dos judeus em suas nações preferidas se tornou cada vez mais difícil e foi somente nesta época que eles passaram a se dirigir em maior número para o Brasil.

A vasta historiografia sobre imigração judaica para o Brasil, nas décadas de 1930 e 1940, é repleta de controvérsias. As principais polêmicas estão centradas em temas como a postura que o Estado Brasileiro, em especial o Itamaraty, adotou com relação à entrada de judeus no país, o lugar ocupado pela Santa Sé, as questões ideológicas defendidas por diversas esferas do poder e pela elite intelectual. E ainda existem entre os autores desacordos de caráter teórico-metodológico, alguns dos quais são mencionados adiante.

Dentre as polêmicas acerca da imigração e do antissemitismo no Brasil, estão as controvérsias sobre a imagem de Oswaldo Aranha, ora associado a posturas antissemitas, ora lembrado como amigo do povo judeu. Aranha foi chefe do Itamarati (1938-1944) durante o Estado Novo e é considerado um grande defensor da causa judaica. De acordo com Lesser (1995) em 25 de setembro de 1947, Aranha foi eleito presidente da Assembleia Geral das Nações Unidas, responsável, entre outras coisas, pela divisão da Palestina. Ao lado de João Carlos Muniz, que era representante brasileiro nas Nações Unidas e ex-diretor do Conselho da Imigração e Colonização do Brasil, Aranha apoiou a resolução que, dois meses depois, criaria o Estado de Israel (LESSER, 2005). Segundo Lesser (2005, p. 318) “Judeus e gentios de todo o mundo viram a criação de Israel como um triunfo da democracia na política internacional. O Brasil e Aranha, ambos fundamentais para a decisão, foram considerados amigos de Israel, do sionismo e de todos os judeus”. O autor afirma ainda que uma rua de Tel-Aviv e um *kibutz* habitados por judeus brasileiros receberam o nome de Aranha.

No entanto, Maria Luiza Tucci Carneiro (1988), pioneira nos estudos sobre o antissemitismo no Brasil, afirma em sua obra *Antissemitismo na Era Vargas* que a figura de Aranha é cercada de mitos. De acordo com a autora, que utiliza, entre outras fontes, documentos oficiais como: circulares secretas e correspondências trocadas entre membros do Itamarati, enquanto Aranha esteve a frente do ministério das Relações Exteriores (1938-1944) impediu a entrada de milhares de judeus no Brasil. A partir da releitura de biografias escritas sobre Aranha, Tucci (1988) encontrou lacunas a respeito da atuação do ministro enquanto este chefiava o ministério das Relações Exteriores. Foi nessa fase da carreira que Aranha “colocou em prática no Brasil uma política imigratória eminentemente restritiva aos judeus, visto tramitar pelos bastidores do Itamarati um dos maiores ‘pacotes de correspondência antissemita’” (CARNEIRO, 1988, p.259).

De modo semelhante, Lesser (2005, p.318) argumenta que as homenagens ao Brasil, prestadas a partir da criação de Israel, teriam sido atenuadas se fosse de conhecimento comum, o fato de que 14 anos antes, o presidente Getúlio Vargas e seus assessores políticos, entre eles Aranha e Muniz, acima referido, propuseram impedir a entrada de refugiados judeus no Brasil. Em 7 de junho de 1937, após dois anos de restrição informal, o Itamarati baixou uma circular secreta que proibia a concessão de vistos aos indivíduos de origem semita.

Segundo Lesser (2005), tanto as organizações de auxílio aos judeus, das quais muitos líderes eram importantes lobistas da ONU em 1947, quanto o corpo diplomático britânico e americano conheciam a circular secreta; no entanto, ela foi diplomaticamente ignorada depois da criação de Israel. Também passou despercebido o noticiado comentário de Aranha em relação à criação do Estado de Israel, o qual afirmava que, com a criação deste Estado, “o bairro Copacabana, no Rio de Janeiro, chamado com frequência e depreciativamente de ‘Copacabanovitch’, devido aos muitos judeus que lá moravam, fosse devolvido aos ‘brasileiros’” (LESSER, 2005, p.318).

Segundo Tucci Carneiro (1988) as restrições impostas à entrada de judeus no território brasileiro foram resultantes da ideologia nacionalista autoritária que se fortaleceu com as mudanças estruturais que acarretavam a sociedade brasileira naquele momento. Essas restrições foram bem recebidas “tanto pela antiga oligarquia, portadora de valores católicos e de uma tradição racista e elitizante, quanto pela classe média emergente caracterizada por valores urbanos burgueses” (CARNEIRO, 1988, p.122). A burguesia comercial e industrial teve ascensão a partir da Revolução de 1930 e passou a participar das esferas do poder. Esse grupo viu a iniciativa do governo brasileiro como

(...) um “trabalho patriótico” e de “responsabilidade”. A classe sentia-se protegida de “uma concorrência comercial desleal” que invadia o mercado brasileiro, visto que grande parte dos judeus imigrantes concentrava-se nas cidades, dedicando-se ao comércio. Da mesma forma, esta burguesia sentiu-se beneficiada, no Estado Novo, com a proibição de greves e protestos operários, além da aplicação de uma legislação trabalhista, previdenciária e sindical. (CARNEIRO, 1988, p.82).

Tucci Carneiro ressalta a importância do papel da Igreja neste momento de consolidação do novo regime, o que teria fortalecido a campanha antissemítica. Segundo a autora, o ministro da Justiça Francisco Campos, que é conhecido por suas posturas antissemíticas, atuava como elo entre a Igreja e o Estado, fato que é corroborado pela institucionalização do ensino religioso nas escolas públicas pela Constituição de 1934 (CARNEIRO, 1988, p.110). O papel do integralismo também é destacado pela autora ao afirmar que a maior parte das obras antissemíticas publicadas durante o governo Vargas é de autoria dos integralistas (CARNEIRO, 1988, p.353). Grande parte das obras antissemíticas daquela época era de autoria

de Gustavo Barroso, um dos líderes do movimento integralista, que traduziu para o português *Os Protocolos dos Sábios de Sião*, conjunto de livros de conteúdo antisemita. Em síntese, a participação da burguesia comercial e industrial no poder, a ascensão de grupos políticos de extrema-direita e o pacto entre o Estado e a Igreja fizeram ressurgir ideais raciais que influenciaram a situação dos judeus no Brasil naquele contexto.

Lesser (2005, p. 318) questiona os motivos da importância dada aos imigrantes judeus, que constituíam um grupo muito menor que outros contingentes de imigrantes, a ponto de os mesmos serem proibidos de entrar no Brasil. Para este estudioso, a proibição da entrada desses indivíduos no país está ligada à construção de estereótipos por parte dos intelectuais e políticos brasileiros. Segundo ele, o fato de, após esta proibição, entrarem no Brasil, por vias legais, mais judeus do que em qualquer outro período dos vinte anos anteriores, deve-se à habilidade dos líderes da comunidade judaica do Brasil e dos membros influentes de entidades internacionais de auxílio aos refugiados, em manipular com êxito os estereótipos criados a respeito dos judeus, “de modo que os aspectos negativos do passado tornaram-se aspectos positivos do presente” (LESSER, 2005, p.319). Para o autor, os judeus que passaram a viver no Brasil não encontraram muitas dificuldades em seguir suas vidas e conseguiram ascender socialmente e economicamente. Alguns líderes brasileiros tinham imagens tendenciosas de judeus, porém sabiam que “a maioria dos imigrantes não era muito rica nem muito pobre, raramente tinha atividade política e aculturava-se com rapidez na sociedade brasileira” (LESSER, 2005, p.319).

Lesser (2005) também afirma que integrantes da *intelligentsia* brasileira e da elite política, viam a presença dos judeus tanto por aspectos negativos como positivos, considerando-os, por um lado, como culturalmente indesejáveis, e, por outro, como portadores de um dom financeiro que poderia contribuir para o desenvolvimento industrial e econômico brasileiro. Assim, a imigração judaica mostrava-se como um desafio para os responsáveis pela política brasileira, que não consideravam os judeus uma raça europeia, mas queriam desenvolver uma sociedade brasileira espelhada na indústria dos Estados Unidos ou da Alemanha. As contradições a respeito da imagem dos judeus também eram presentes na academia, nas editoriais e nos salões do governo. Às vezes descritos como “capitalistas gananciosos e comunistas cruéis” (LESSER, 2005, p.321), em outros

momentos eram considerados trabalhadores que traziam avanço econômico para o Brasil. O seu sucesso era contestado ou considerado fundamental para o desenvolvimento do país. Lesser (2005, p.321), sugere que “o papel ativo dos judeus forçou os responsáveis pela política brasileira a permitir que milhares de refugiados judeus entrassem no país, apesar da política de imigração antissemita”.

Outro estudioso da questão da imigração judaica para o Brasil, bem como do antissemitismo no país, é Avraham Milgram (1994), que, em *Os judeus do Vaticano*, relata a solicitação ao governo brasileiro, pelo Papa Pio XII, de 3.000 vistos de entrada para judeus, na década de 1930, dos quais “1000 seriam autorizados e concedidos pela embaixada brasileira junto a Santa Sé, e 2.000 pela embaixada brasileira em Berlim. Seriam transferidos posteriormente ao consulado geral em Hamburgo, totalizando, assim, a cota de 3.000 vistos” (MILGRAM, 1994, p.19). No entanto, a documentação oficial demonstrou que somente 959 vistos foram outorgados, o que significa que apenas uma parcela dos beneficiários conseguiu abandonar a Europa e salvar suas vidas. Utilizando documentos como as correspondências trocadas entre o Vaticano e o Ministério das Relações Exteriores do Brasil (Itamarati), o autor investigou, entre outros aspectos, o papel do Vaticano e sua diplomacia, a política imigratória brasileira dos anos 1930 e 1940, a posição do Itamarati e seus representantes no exterior, além do papel da ideologia antissemita racial e sua influência nesta imigração.

Entre as críticas que o autor faz a outros estudiosos do assunto destaca-se aqui a sua opinião a respeito da abordagem feita por Tucci Carneiro sobre os 3.000 vistos, no capítulo intitulado “Os Novos-cristãos do Século XX”. Segundo a estudiosa, esse evento configura-se como a última versão do evento da conversão forçada, que ocorreu na Espanha e Portugal entre os séculos XIV e XVI. Tucci considera o fenômeno dos vistos, obtidos em troca da conversão ao cristianismo, “um marco na história do antissemitismo, tradicional e moderno, pois em todos os momentos este fenômeno se manifestou de forma a atender os interesses do grupo que usufruía do poder [no Brasil]; e sempre foi conseguido sob pressão, em clima de medo e desespero” (CARNEIRO, 1988, p. 235). A historiadora considera estes eventos como estando no mesmo nível, apenas diferenciados no tempo e no espaço geográfico, o que é criticado por Milgram, pois, em sua análise, as situações são distintas. A natureza do antissemitismo nazista, baseado na questão racial, considerava a simples presença física do judeu, independente de sua

conversão religiosa, nociva à existência e ao progresso da humanidade. No caso ibérico, a conversão ao cristianismo aparecia como uma alternativa aos judeus (MILGRAM, 1994, p.23).

Ao referir-se à posição de Aranha frente ao Itamarati, Milgram afirma que tal questão merece uma análise minuciosa. Segundo o autor, Aranha, ao assumir o Ministério das Relações Exteriores, em 1938, herdou as atitudes anti-judaicas que haviam sido adotadas no Brasil, enquanto ele estava em Washington servindo na embaixada brasileira. Embora Aranha tenha legitimado tais atitudes, sua postura baseava-se em razões diferentes das de outros integrantes da elite política de Vargas, como é o caso do então ministro da Justiça Francisco Campos. De acordo com Milgram (1994, p. 132), as atitudes de Aranha foram determinadas por questões pessoais e pela disputa de influência no governo. Dentre outras coisas, queria evitar que a questão fosse explorada contra ele por Francisco Campos e pelos ministros que este liderava. Milgram demonstra que as posturas adotadas por Campos e Aranha eram opostas. Enquanto Aranha era pró-americanista, Francisco Campos era pró-alemão e tinha ideias intensamente antissemitas. Nessa disputa ideológica e pessoal “a responsabilidade ministerial sobre a entrada de estrangeiros passou a ser um alvo a ser conquistado pelo ministro da Justiça, que exigia linha dura no trato desta questão” (MILGRAM, 1994, p.133).

Roney Cytrynowicz (2002) também critica a perspectiva que retrata os judeus somente como vítimas do antissemitismo no Brasil durante as décadas de 1930 e 1940 e que aproxima o Estado Novo e a ditadura de Getúlio Vargas às ideologias e ações políticas da Alemanha Nazista de Hitler. Na visão de Cytrynowicz (2002, p. 394) essa perspectiva é unilateral e limitada, e tomá-la como um único prisma para estudar o período de 1937 a 1945 seria um equívoco. Cytrynowicz não pretende negar a existência de um antissemitismo nas esferas do governo brasileiro nas décadas supracitadas. Refere-se às circulares secretas do Itamaraty, que restringiram a imigração de judeus para o Brasil a partir de 1937, como uma das mais graves consequências do antissemitismo governamental, que provocou episódios terríveis. No entanto, apesar de haver uma convivência do governo brasileiro com o antissemitismo europeu, o Estado Novo não pode ser definido como um regime nazista ou fascista. A intenção do autor é mostrar que existe uma diferença entre o ideário antissemita existente em alguns setores brasileiros daquela época, e uma ação efetivamente antissemita: “o preconceito

presente em esferas do governo, do Itamaraty, do corpo diplomático, da ação da polícia política, no Integralismo e em círculos intelectuais não se transformou em ações concretas dentro do Brasil ou em violência aberta” (CYTRYNOWICZ, 2002, p.396).

Segundo Cytrynowicz (2002, p.394) a ideia de que os judeus que se encontravam no Brasil entre 1937 e 1945 viveram acuados e perseguidos tornou-se uma barreira ideológica não só do ponto de vista da historiografia brasileira e da imigração, mas também na memória oficial das instituições judaicas no Brasil. Ele afirma que “esta interpretação tem seguindo uma tendência na historiografia e nas ciências sociais brasileiras de compreender a história predominantemente a partir da ação do Estado, de suas leis e de sua ideologia, o que é insuficiente na perspectiva da história social”. O autor chama a atenção para a utilização de fontes oficiais como as policias e governamentais, que devem ser analisadas com cautela, considerando-se possíveis excessos e reduções:

A pesquisa histórico-documental sugere caminhos interpretativos e uma abordagem que pode colocar questões bastante complexas sobre a relação entre história dos judeus e história do antissemitismo. No caso da história contemporânea do Brasil, pode-se dizer que há pouca comunicação entre estas duas camadas de história, a dos judeus e a do antissemitismo, por mais paradoxal que esta afirmação possa parecer (CYTRYNOWICZ, 2002, p. 397).

Para efeitos desta dissertação, cabe destacar a proposta de Cytrynowicz de se estudar a imigração, o cotidiano e a cultura popular, o que pode proporcionar um paradigma diferente daquele que se tem quando se enfoca somente o caráter do Estado e de sua ideologia. Em seu estudo sobre o cotidiano das comunidades judaicas no Brasil, no período de 1937 a 1945, o autor conclui que essas comunidades tiveram uma “intensa e pública vida institucional, social, cultural e econômica” (CYTRYNOWICZ, 2002, p. 394). Entre as formas de manifestações étnicas das comunidades judaicas nos municípios de São Paulo e Rio de Janeiro está a criação de sinagogas, escolas, entidades culturais, bem como a manutenção de estações de rádio judaicas. Em São Paulo, foram criados o Cemitério Israelita de São Paulo, a Congregação Israelita Paulista (CIP), entre outros. Em 1943, 1944 e 1945, nas duas cidades, foram realizados seminários, palestras e outros eventos ligados ao sionismo e à literatura hebraica. Percebe-se, portanto, que as entidades judaicas adaptaram-se às restrições nacionalistas do governo Vargas e, por muitas

vezes, criaram formas sofisticadas para enfrentar a lei e a ideologia. Em Rolândia, como veremos, tais manifestações eram muito mais escassas, o que é uma especificidade deste caso, que pode ser compreendido também a partir de contrapontos em relação a outros lugares do país.

1.2 A IMIGRAÇÃO JUDAICO-ALEMÃ PARA ROLÂNDIA

De modo geral, os judeus-alemães que se dirigiram para Rolândia não tinham problemas de ordem econômica, ao contrário, pertenciam às classes média e alta da Alemanha e migraram para o Brasil porque buscavam escapar de Hitler. A maioria das famílias judaicas que se instalou no município se transformou na elite pioneira da cidade e contava com intelectuais, eruditos, artistas, médicos, engenheiros, ou seja, pessoas que não tinham experiência com cultivo de solo ou com atividades agrícolas e se depararam à realidade da vida agrária do Norte do Paraná. O senhor Nicholau Schauff, filho de Johannes Schauff, que foi um dos primeiros colonizadores de Rolândia, fez a seguinte observação a respeito desses imigrantes:

A grande maioria, 90%, nunca havia trabalhado, nunca havia tratado um pé de café, não sabia nem como era um pé de café. Era gente da cidade. Eram advogados e outros, industriais, de todas as camadas, professores, universitários. Então o interessante é que, em quantidade não, mas, em qualidade, o nível intelectual desses imigrantes era muito elevado.¹⁵

O tipo de imigração que teve início a partir de 1932 era diferente das imigrações que ocorreram até a década de 1920, já que suas motivações não eram econômicas, como ocorreu antes da Primeira Guerra. Como aponta Hirschberg, referindo-se à imigração judaica para o Brasil a partir da ascensão do nazismo:

Não se tratava de uma imigração proletária e sim de classe média, de profissionais liberais e homens de negócios que na sua terra de origem haviam gozado de posição social e econômica muito acima das de seus pares nos países da Europa Oriental. Mesmo aqueles alemães que chegaram com apenas 10 marcos (que era quantia

¹⁵ Nicholau Schauff – Entrevista do acervo ETN/CDPH/UEL.

oficialmente permitida) traziam sua roupa, seus móveis, seus livros, aos quais se apegavam como símbolos de uma situação que almejavam recuperar o mais rápido possível. (1976, p.33)

A imigração judaico-alemã para Rolândia teve importante ajuda de Johannes Schauff, que era o mais jovem deputado eleito pelo Partido *Zentrum* (SOARES, 2009, p. 11). Em 1933, Schauff votou contra as aspirações de Hitler a se tornar chanceler. Sua atitude desencadeou uma campanha difamatória realizada por Goebbels, que identificava Schauff como *católico bolchevista*, resultando em sua cassação, ainda mesmo em 1933, momento em que os opositores do regime foram destituídos de seus cargos com a criação do III Reich. A retirada de Schauff do parlamento aproximou-o do grupo que atuava em torno da Sociedade para Estudos Econômicos do Ultramar¹⁶. Convencido de que a região do Norte do Paraná era adequada para um processo colonizador, Schauff, junto com o grupo atuante na Sociedade do Ultramar, definiram que a região de Rolândia seria destinada aos perseguidos pelo regime nazista. Como Schauff já havia sido secretário do cardeal Pacelli, futuro papa Pio XII, esta relação garantiu sua imunidade e possibilitou um encontro realizado em Londres com Erich Koch-Weser, que era ex-ministro da justiça e ex-deputado do Partido Democrático alemão, e Lord Aquish, sócio-proprietário da *Paraná Plantations*. Neste encontro traçaram uma estratégia para contornar os obstáculos colocados pelos nazistas à saída de capitais e investimentos da Alemanha .

O estratagema consistia em uma triangulação de terras realizada da seguinte forma: os futuros colonos forneciam dinheiro para a importação de ferro para a ferrovia inglesa que ligaria o Paraná ao Rio Grande do Sul e, em troca, recebiam um "vale-terra" da Companhia do Norte do Paraná, abrindo caminho para seu estabelecimento no Brasil. Estas triangulações aconteceram dezenove vezes, entre 1935 e 1939, e se caracterizam no principal instrumento utilizado pelos indivíduos perseguidos pelo nazismo, principalmente os de origem judaica, em sua fuga para o norte do Paraná (SOARES, 2009, p. 3). Assim, Erich Koch-Weser e Johannes Schauff também passaram a divulgar as novas terras brasileiras em suas viagens à Alemanha, estimulando diversas famílias, sobretudo as perseguidas por

¹⁶ *Studiengesellschaft für Wirtschaftliche. In: Übersee*, fundada em 1927 por políticos ligados à República de Weimar: Hans Luther, que foi chanceler do Reich (1925-1926), von Freedon, e Erich Koch-Weser, ex-ministro do interior e da justiça e ex vice-chanceler do Reich (SOARES, 2009, p. 2).

motivações políticas ou étnicas, a emigrarem, adquirindo terras através da companhia inglesa.

Soares (2009, p. 3) aponta que contatos com políticos e financistas sustentaram economicamente estas ações, já que as operações contavam com o apoio de pessoas influentes como Edmund Stinnes, o barão Hans Henckel von Donnersmarck e a família Hahn, e ainda dos bancos Dreyfus, Warburg e Arnold e Steger. Outros aspectos que impulsionaram a ida dos refugiados para Rolândia foram a instalação definitiva de Erich Koch-Weser na Gleba em 1933 e a chegada da família Schauff em 1934. Também importante foi a parceria realizada entre dois judeus, Heinrich Kaphan e Max Hermann Maier, que compraram terras no Norte do Paraná e passaram a ajudar outros judeus a se retirarem da Alemanha, com o apoio de Schauff. Enquanto Kaphan se dirigiu para a colônia, em 1935, para tomar posse de sua propriedade, a fazenda Jaú, Maier ficou na Alemanha até a Noite dos Cristais ¹⁷. Johannes Schauff, que estava refugiado em Roma e tinha sua família protegida no Norte do Paraná, colaborou com a iniciativa de Maier através de instituições católicas e de sua proximidade com o cardeal Eugênio Pacelli, eleito papa em 1939 como Pio XII (SOARES, 2009 p. 2).

Soares (2009, p. 4) divide a imigração judaico-alemã para Rolândia em quatro momentos. O primeiro ocorreu entre 1932 e 1933, ano em que Hitler ascendeu ao poder, e se deu a concretização das negociações entre a Cia de Terras Norte do Paraná e a Sociedade para Estudos Econômicos do Ultramar, tendo as terras paranaenses interessado, sobretudo, aos políticos, empresários e amigos próximos do círculo do poder da extinta República de Weimar. O período de 1934 e 1938 configura-se no segundo momento, sendo esta a época em que a maioria dos refugiados, por discordarem do regime nazista ou serem perseguidos pelo mesmo, conseguiram sair da Alemanha com seus bens, ou considerável parte deles, adquirindo propriedades pela estratégia da triangulação.

O terceiro momento dá-se entre 1939 e 1942, fase que compreende o início da segunda guerra na Europa e a entrada do Brasil no conflito e que corresponde ao endurecimento do regime contra os judeus e da Solução Final, quando estes já não tinham cidadania e as dificuldades e empecilhos para sair da

¹⁷ Em novembro de 1938, nazistas praticaram inúmeros ataques contra judeus em Berlim, o evento ficou conhecido como Noite dos Cristais. Sob o pretexto de um suposto assassinato de um alemão por um judeu o governo alemão incitou os ataques. Nazistas enfurecidos destruíram vários estabelecimentos judaicos e incendiaram casas e sinagogas.

Europa eram imensos e caros, com a violência antissemita atingindo inclusive aqueles que se julgavam imunes à perseguição. E, finalmente, o quarto momento, após 1945, quando a guerra na Europa já estava extinta e algumas pessoas optaram por Rolândia como local para reconstruir suas vidas ou porque parentes já estavam estabelecidos nesta cidade ou em suas imediações.

1.3 FORMAÇÃO DA GLEBA ROLAND NO NORTE DO PARANÁ

A colonização do município de Rolândia está inserida na colonização do Norte do Paraná, que no início da década de 1930 passou a expandir suas fronteiras agrícolas. É preciso observar que a colonização de Rolândia se insere no quadro amplo de colonização dos estados do Sul do Brasil por imigrantes europeus, processo que se iniciou no século XIX, como é sabido, e que continuou na primeira metade do século XX, a despeito de interrupções em alguns períodos. Os quadros do Anexo 1, com dados sobre os fluxos imigratórios ao longo de várias décadas, permitem observar que, além do estado de São Paulo, foram os três estados do Sul que mais absorveram estrangeiros¹⁸. O uso de dados do censo para estudo de identidade étnica deve ser feito com ressalvas, pois: 1) a presença de estrangeiros, por si só, não configura um grupo étnico, mas aponta possibilidades, particularmente porque se sabe que levas de imigrantes funcionam por mecanismos de “redes”¹⁹; 2) os censos registram a nacionalidade, que, muitas vezes, não coincide com a vinculação étnica, o que, expressamente, o caso dos judeus. Segundo Diégues Jr. (1980, p.144), é difícil avaliar o peso dos judeus étnicos entre os poloneses no Brasil, e, podemos acrescentar, também, entre alemães e austríacos. Mesmo com estas restrições, os dados censitários apontam que, nas décadas mais recentes, o estado do Paraná foi ampliando sua participação como estado receptor de imigrantes na Região Sul, o que reflete a abertura de frentes de ocupação no Oeste e no Norte do Paraná.

Oberdiek (2007) assegura que, a partir de 1928, uma companhia inglesa adquiriu 20% das terras de uma região do Estado do Paraná denominando a

¹⁸ Estes dados quantitativos foram obtidos pela equipe do projeto *História e Etnicidade no sul do Brasil* (WEBER, 2010).

¹⁹ Sobre o uso do conceito de “redes” em estudos migratórios, ver Ramella (1995).

região a ser colonizada de “Norte do Paraná”. O autor afirma que “esta nomenclatura está intimamente ligada à grande notoriedade que esta companhia alcançou e por isso marcou profundamente os destinos da região. Ficou sendo como que uma parte diferente do Estado do Paraná, criando dicotomias, rivalidades” (OBERDIEK, 2007, p.3). A companhia determinou a ocupação a ser realizada em três etapas: Norte Velho, região na qual a companhia não teve participação, sendo considerada a região com maior atraso e não moderna de colonização; Norte Novo, local intensamente colonizado pela companhia; Norte Novíssimo que teve grande parte de suas terras ocupadas pela companhia, mas a sua colonização como um todo se deu por meio de outras companhias e pelo próprio governo do Estado.

Figura 1 – Mapa dos três Nortes do Paraná.



Figura 2 – Mapa do Estado do Paraná.



Fonte – © OBERDIEK, 2007, p.186.

Na década de 1920 a Inglaterra estava abalada por crises advindas dos resultados da I Guerra Mundial. Tais crises impossibilitavam o investimento no capital inglês no exterior. No entanto, como o Brasil era devedor a bancos ingleses, estes foram parceiros de companhias de colonização dentro do território brasileiro. Em 1923 chegou ao Brasil a Missão Montagu, que veio ao país a convite do governo do Presidente brasileiro Arthur Bernardes, a fim de estudar a consolidação da dívida brasileira com a Inglaterra e ainda reformular o sistema tributário brasileiro (KOSMINSKY, 1984). Merece destaque a figura de Lord Lovat que veio ao Brasil, em 1924, com dupla função: emitir um parecer sobre o Brasil, uma vez que acompanhava a Missão Montagu, como técnico em agricultura e reflorestamento, e como acionista da companhia Inglesa Sudan Plantations, verificar a possibilidade de investimento de capital no Brasil. Lord Lovat viajou por

todo o interior do país, chegando até o Norte do Paraná, onde foi notificado da existência de uma vasta área de terras férteis que o Governo do Paraná estava oferecendo por preço muito baixo devido à falta de estradas na região. Houve unanimidade na avaliação de que os ingleses teriam lucros imediatos com a aquisição das terras do Norte do Paraná; entretanto, para que isso realmente acontecesse, seriam necessários investimentos na continuidade da Estrada de Ferro que ligaria o Paraná ao Rio Grande do Sul (SCHWENGBER, 2003). Os diretores da Sudan Plantations, convencidos por Lord Lovat, concordaram em adquirir as terras do Paraná, formalizando a criação da Companhia Inglesa Brazil Plantations Ltda, em 1925. Posteriormente, criaram uma subsidiária denominada Companhia de Terras Norte do Paraná ou Paraná Plantations e também a companhia Ferroviária São Paulo-Paraná. A partir da fundação da Paraná Plantations, os ingleses passaram a investir na região e as propagandas dessas terras passaram a ser feitas, no Brasil e em diversos países europeus, em diferentes idiomas.

A divisão das terras apoiou-se em um planejamento urbano, já que a intenção era construir um novo complexo comercial. O objetivo era ocupar o menor espaço de terras com o maior número de pessoas a fim de fornecer pré-condições para o desenvolvimento capitalista da região: mão de obra e mercado consumidor. Desse modo a partilha das terras foi baseada em pequenas propriedades, cerca de 30 ha e muitas propriedades de 5 a 10 ha. A região foi projetada da seguinte forma: a cidade de Londrina foi planejada como sede da companhia, e outras três cidades, Arapongas, Apucarana e Maringá, foram esboçadas para serem núcleos que deveriam acelerar tal processo. Entre estas cidades, foram criadas, a uma distância de 15 quilômetros umas das outras, diversas cidades de pequeno porte, que deveriam ser entrepostos comerciais secundários, articulados entre si para a exportação (OBERDIEK, 2007, p. 8). Todas essas cidades estavam interligadas pela ferrovia, que era a infraestrutura fundamental da colonização. O autor afirma que várias dessas cidades foram planejadas para imigrantes específicos. Desse modo, Nova Danzig, hoje denominada como Cambé, foi colonizada por alemães originários de colonização malsucedida no Sul do Brasil, e Nova Helvécia, que hoje se chama Warta. Foi neste contexto que, a partir de 1932, surgiu Rolândia, contígua a Cambé. Os lotes destinados à agricultura teriam uma infraestrutura capaz de movimentar a produção até os portos de Santos ou do Rio de Janeiro, e

deles para o mercado internacional. Sendo assim, a ocupação desta fronteira do Norte do Paraná ocorreu por meio de São Paulo, onde se localizava a sede brasileira da companhia inglesa. Os trilhos da estrada de ferro, que levavam os colonizadores, iam de São Paulo para o Paraná.

Até o princípio da Segunda Guerra, a região de Londrina, onde se localiza Rolândia, recebeu muitos imigrantes ingleses. No entanto, com a eclosão do conflito mundial, muitos tiveram que retornar ao seu país com o intuito de colaborar com os esforços de Guerra. O retorno dos ingleses à Europa abriu espaço para que austríacos e alemães perseguidos pela política do Partido Nacional-Socialista pudessem emigrar para o Norte do Paraná.

Nesta época chegaram a Rolândia imigrantes de diferentes etnias, dos quais os alemães se apresentavam em maior concentração. Entre estes estavam pessoas de origem judaica que buscavam escapar de Hitler. O estabelecimento dos alemães na Gleba Roland ocorreu entre 1934 e 1938, em que cerca de quatrocentas famílias de origem germânica se instalaram no local. Segundo Max Hermann Maier (1975), no livro *Relatos de um Imigrante*, havia cerca de oitenta famílias de alemães-judeus em Rolândia.

Segundo Soares (2009, p. 2), foi em 1932 que a sociedade colonizadora alemã denominada *Studiengesellschaft für Wirtschaftliche in Übersee* passou a representar os interesses da *Paraná Plantations* em Berlim e enviou Oswald Nixdorf, um bremense especialista em agricultura de países tropicais, para conhecer a região e decidir em qual área iria fixar uma nova colônia, escolhendo uma reserva posteriormente denominada Gleba Roland. Seguindo o modelo inglês, Nixdorf passou a fazer propagandas dessas terras na Alemanha, que não demoraram a despertar interesses, principalmente daqueles que estavam próximos aos meios políticos da República de Weimar, particularmente do Partido Democrata e do Partido *Zentrum*, que era a organização política que congregava os católicos. No mesmo ano em que foi fechado o negócio entre as duas empresas de colonização, os lotes da Gleba Colônia Roland foram colocados à venda, sendo negociados onze lotes.

No início da colonização de Rolândia, chegaram à região diversos grupos étnico-nacionais além do alemão, como: holandês, austríaco, espanhol, libanês, italiano, português, japonês e suíço. Esses grupos procuraram conservar suas tradições através de manifestações culturais geralmente restritas aos

membros de cada comunidade, buscando transmitir a seus filhos e netos as tradições de seu povo (SCHWENGBER, 2003).

Atualmente alguns desses grupos realizam encontros, como os suíços, além de seu famoso baile anual no mês de agosto, nos quais são comuns as apresentações de peças teatrais. Os japoneses preservam sua cultura com encontros periódicos para degustação de pratos típicos, apresentação de danças e canções japonesas, e, com esta finalidade, fundaram a Associação Cultural e Esportiva de Rolândia (ACER). Os Italianos recentemente, também com o objetivo de preservação de sua cultura, criaram o grupo folclórico La Famiglia. Os portugueses fundaram, em 1960, a Associação Luso-Brasileira, com a finalidade de reunir as famílias de origem portuguesa e cultivar suas tradições. Já os alemães trouxeram consigo a festa de origem alemã, a Oktoberfest, que acontece anualmente na cidade. A primeira versão da festa ocorreu em 1988, promovida por membros da Comunidade da Igreja Luterana de Rolândia. Poucos anos depois, a expansão da mesma tomou uma grande dimensão, tornando o espaço físico da igreja insuficiente para a sua realização, ocasionando que, em 1991, o poder público, com a participação dos clubes de serviço Rotary Clube de Rolândia, Lions e Maçonaria, decidisse realizar o evento nas dependências do Centro Esportivo municipal, onde a festa, que é aberta ao público em geral, é comemorada até os dias de hoje (SCHWENGBER, 2003).

Apesar de Rolândia ter sido colonizada por diversos grupos étnicos, o município é conhecido como *cidade alemã*. Tal associação pode estar relacionada a uma maior concentração de alemães na região nos primeiros anos da cidade e também devido à participação direta de alemães nas negociações da Paraná Plantations²⁰. Para ilustrar essa afirmação é relevante recorrer à origem do nome da cidade, que foi escolhido por Koch-Wesser, Johannes Schauff, e Oswald Nixdorf, que, convocados pela Companhia de Terras para executar tal tarefa, elegeram, dentre várias sugestões, um nome derivado de Roland, um lendário herói alemão, que, na Idade Média, guerreava ao lado de Carlos Magno e tinha como lema lutar pela “Liberdade e Justiça”. Atualmente existe em Rolândia uma

²⁰ Outro caso de uma cidade ocupada por vários grupos étnicos ser conhecida como “alemã” é Ijuí, no Rio Grande do Sul (WEBER, 2002). Uma semelhança entre ambas as situações é que o poder econômico dos grupos alemães locais lhes dá uma visibilidade que tem efeitos sobre a representação que se tem da cidade.

réplica da estátua original de Roland da Liberdade, encontrada em frente ao paço municipal de Bremen, na Alemanha (SCHWENGBER, 2003, p.38).

Figura 3 – Estátua Roland em Bremen, Alemanha.



Figura 3 – © Acervo fotográfico particular.

Figura 4 – Estátua de Roland em Rolândia, Norte do Paraná.



Fonte – © Acervo fotográfico particular.

Pode-se afirmar que a vinculação de Rolândia a um grupo étnico predominante é derivada da formulação de “representações mentais e objetais”, que, segundo Bourdieu (1989), os agentes constroem, ao definir uma identidade regional ou étnica. As *representações mentais* podem ser expressas pela língua, pelo dialeto ou sotaque, já as *representações objetais* podem ser expressas por meio de emblemas, bandeiras, insígnias entre outros. Ao abordar as divisões do

espaço social, Bourdieu aponta que este é um campo de disputas onde os detentores de um determinado saber impõem uma identidade que passa a ser signo de distinção social:

O acto de categorização, quando consegue fazer-se reconhecer ou quando é exercido por uma autoridade reconhecida, exerce poder por si: as categorias “étnicas” ou “regionais”, como as categorias de parentesco, instituem uma realidade usando do poder de *revelação* e de *construção* exercido pela *objetivação no discurso* (BOURDIEU, 1989, p.116, grifos do autor.).

A partir de 1942 com o rompimento do Brasil com o Eixo e a declaração de guerra contra a Alemanha, além do fato de o nome Rolândia ser de origem germânica gerou a exigência de mudar sua nomenclatura passando a chamar-se “Caviúna”, retornando ao nome original, Rolândia, apenas em 1947. Devido à política antialemã do então presidente do Brasil, Getúlio Vargas, os imigrantes estavam proibidos de falar alemão, e, segundo relatos, imigrantes alemães, entre estes um judeu-alemão, Erich Koch-Weser, foram presos por utilizar o dialeto em público²¹. É interessante observar que este senhor, que havia sido expulso da Alemanha por ser considerado judeu, sendo-lhe negada a identidade alemã, em um segundo momento foi preso no Brasil por ser considerado alemão. Nas duas ocasiões ele esteve sujeito à atribuição externa²², que levou em consideração a classificação por nacionalidade.

²¹ No Rio Grande do Sul, nesse período, recém-chegados imigrantes judeus-alemães, que vieram ao Brasil fugindo da perseguição na Alemanha nazista, chegaram a ser levados à prisão por falarem alemão num Brasil que tomava providências contra populações suspeitas de contribuírem com um inimigo de guerra (Blumenthal, 2001, p. 64).

²² A questão da atribuição identitária de fora para dentro será analisada no próximo capítulo.

CAPÍTULO 2 – JUDEUS EM ROLÂNDIA: IDENTIDADE E MEMÓRIA

2.1 JUDEUS-ALEMÃES EM ROLÂNDIA

Leo Baeck caracterizou o judaísmo alemão da seguinte forma:

(...) surgira (na Alemanha) uma força única, culturalmente delimitada (...). O período de integração, entre 1750 e 1933, pertence à História: entre judeus e alemães fluíam e refluíam influências mútuas. Em nenhuma outra era houve tal cooperação entre a maioria de uma população e a sua minoria judia (LEO BAECK *apud* HIRSCHBERG, 1976, p.25)

No entanto, tal cooperação passou a declinar com as vitórias da Guerra Franco-Prussiana (1870/71) e as derrotas alemãs na I Guerra Mundial, chegando ao fim com o evento nazista. Hirschberg (1976, p. 25) aponta que, anteriormente ocorrera na Alemanha um fato isolado quando judeus e alemães passaram da vivência para a convivência, tendo os judeus, até mesmo, adotado o idioma alemão e renunciado ao próprio idioma.

Os imigrantes alemães de descendência judaica residentes em Rolândia são, em sua maioria, assimilados pela cultura e história alemãs, tendo, alguns deles, participado de momentos decisivos da história da Alemanha, como o processo de reunificação e a Primeira Guerra. Esses indivíduos se sentiam realmente alemães, alguns nem mais praticavam o judaísmo, identificando-se com a cultura germânica. No entanto, durante o nazismo a germanidade lhes foi negada, sendo imposta a eles a categoria de “ser judeu”. Desse modo, foram expatriados e considerados os principais agentes degeneradores de uma sociedade.

Não se encontram em Rolândia entidades que, segundo alguns autores, marcariam a presença de uma comunidade judaica ou *íshuv*²³, com suas instituições: uma sinagoga, um açougue *kosher*²⁴ e o cemitério próprio que, por sua vez, está relacionado com a *Chevra Kadisha*, que é a organização mortuária responsável pelas funções e rituais ligados ao cerimonial funerário, tais como a veste do corpo até o seu enterro, e que tem por objetivo manter costumes mortuários estabelecidos (HIRSCHBERG, 1976, p.53). Estes elementos institucionais estão presentes em outras cidades brasileiras, como Porto Alegre, São Paulo e Rio de Janeiro, entre outras, o que permite aos autores alinhá-los como constitutivos de comunidades de imigrantes judeus. A instalação de judeus em Porto Alegre, por exemplo, é antiga e a visibilização para sociedade se dá de várias formas, como por meio de atividades culturais como publicações, programas radiofônicos, Teatro Idish. E ainda por meio de diferentes instituições como entidades de caráter religioso, educacional, social e esportivo, beneficentes e entidades culturais (EIZIRIK, 1984).

No entanto, mesmo não havendo manifestações institucionalizadas de uma identidade judaica na cidade, percebe-se, em Rolândia, por meio de determinadas manifestações, que em alguns momentos existia certo esforço em se seguir a tradição judaica. Na hora da morte, por exemplo, os judeus reivindicavam esta origem por meio de rituais fúnebres e símbolos nas lápides em suas sepulturas, como a estrela de Davi. Tais atitudes diante da morte refletem aspectos identitários dos vivos.

Portanto, aparentemente os judeus que se dirigiram para Rolândia não eram necessariamente seguidores da religião judaica, muitos eram frutos de casamentos mistos, outros assimilados e ainda convertidos ao luteranismo ou catolicismo. Gert Koch-Weser, filho de um dos fundadores de Rolândia, afirmou que as oitenta famílias de judeus fixadas em Rolândia podem ser divididas da seguinte forma: “10 puros, 15 considerados judeus por Hitler, 10 políticos e 45 judeus de religião católica” (CARNEIRO, 1996, p.137). Esses imigrantes em determinados momentos pareciam estar mais ligados à cultura alemã do que ao

²³ Comunidade (PÓVOA, 2010, p.247).

²⁴ “Em hebraico, significa ‘apropriado’; o termo mais genérico para qualificar o alimento que é permitido comer, segundo as leis dietéticas judaicas. O alimento que não é *Kosher* é chamado de *terefáh*. Em *yiddishe* usa-se a expressão *kasher*”. (PÓVOA, 2010, p.247).

judaísmo. Os judeus criaram, na década de 1950, a associação Pró-Arte Rolândia, um clube cultural onde celebravam a cultura judaica, mas principalmente a cultura germânica, por meio de música, teatro e literatura, que era liderado por Max Hermann Maier e outros membros da colônia (MAIER, 1975, p.58). Segundo o relato manuscrito de Maier, no local eram promovidas reuniões de caráter científico e artístico, apresentando conferências e espetáculos. A Associação levou a Rolândia figuras como o Rabino Fritz Pinkus, então rabino da Congregação Israelita Paulista, o filósofo e esteta Anatol Rosenfeld, o escritor Heinz Fluegel, além de professores, músicos, médicos, cantores e atores para apresentações. Portanto, podemos sugerir que estes judeus-alemães do Norte do Paraná estavam mais próximos da *Kultur* alemã do que da tradição judaica.

As práticas culturais implementadas indicam um perfil laico de judeus, o que é sinalizado por um dos entrevistados, Klaus Kaphan, filho de um dos fundadores da Gleba Roland, ao afirmar que as pessoas se reuniam em função de sua descendência e cultura germânicas, por falarem a mesma língua entre outras coisas:

Meus pais eram bastante liberais²⁵, vamos dizer assim, não éramos ortodoxos nem nada, como a maioria das famílias que vieram pra cá naquele tempo. E os adultos se juntaram em grupos muito menos pela religião do que pela descendência de país, por causa da língua e tudo isso, cultura que tinham. Então não houve mesmo uma comunidade judaica por aí.

Entretanto, apesar de parecer que esses imigrantes têm uma relação mais estreita com a cultura alemã do que com o judaísmo, em alguns momentos existia certo esforço em se seguir a tradição judaica. Por exemplo, das famílias que vieram como refugiados, onze delas se associaram à Congregação Israelita

²⁵ O judaísmo liberal ou reformista foi um movimento secular que incorporou elementos do Iluminismo e do Liberalismo, cujo objetivo era reformar o judaísmo religioso e se distanciar do tradicional, integrando-lhe valores modernos. Esse movimento procurou transformar o judaísmo em uma religião, desprovida de caráter místico e de regras dogmáticas. Os judeus seriam assim "alemães de fé mosaica" ou "franceses de fé mosaica", enfim, a essência do judaísmo estaria nos valores éticos bíblicos, com o papel de contribuir para melhorar a humanidade. No século XX, o judaísmo reformista assumiu dimensões étnicas e passou a apoiar o sionismo, integrando novas tendências culturais, como a formação de mulheres rabinas e a aceitação do homossexualismo. É atualmente a principal corrente religiosa nos Estados Unidos. (SORJ, 2010). Entretanto, não pode ter claro que a ideia de "liberal" presente na fala do entrevistado tenha este caráter, ou seja, influenciada por estas ideias mais modernas.

Paulista e uma ligou-se a uma sinagoga de outra cidade que não foi identificada (KOSMINSKY, 1985). O mesmo senhor, Klaus Kaphan, afirma, em outro momento de sua entrevista, que seus pais, os quais ele afirma serem “liberais”, tentaram manter algumas características da tradição judaica:

Bom, meus pais tentaram manter as festas religiosas, por exemplo. Nós tínhamos no começo, como não tinha escola, a gente tava longe da cidade, mesmo na cidade não tinha escola, então veio uma moça junto com meus pais para ser professora nossa no primeiro ano. Depois ela foi embora, veio um casal de refugiados alemães. Eles eram professores e viveram aqui por três anos. Sabiam um pouquinho de religião. Mas ficou nisso, quando tinham as festas, ano novo e o dia do perdão, tudo ai então eles celebravam com a gente, pra manter a tradição (Klaus Kaphan, entrevista, ETN/CDPH-UJEL).

Max Hermann Maier (1975) relata que sua mulher deu aulas de religião judaica e da língua hebraica em Rolândia para as crianças das famílias mais jovens de imigrantes israelitas, ensinando alguns princípios fundamentais da religião judaica e sobre a história do povo israelita e também relembra que, algumas vezes, realizavam-se cultos judaicos quando aconteciam visitas de rabinos de São Paulo ou da América do Norte e quando as famílias judaicas comemoravam o *shabat*²⁶ e festas religiosas²⁷.

2.2 QUESTÕES IDENTITÁRIAS

O que ocorre entre os imigrantes de Rolândia é um caso de uma identidade étnica híbrida, ou seja, uma identidade mesclada que provém da fusão, da conjunção entre diferentes etnias. A priori, se faz necessário abordar o conceito de identidade, tema central da presente pesquisa sendo fundamental para a

²⁶ “Em hebraico, “o dia do descanso”, *sabáb*. O *shabat* judaico estende-se do anoitecer da sexta-feira ao sábado à noite” (PÓVOA, 2010, p.250).

²⁷ Este relato aponta que os imigrantes judeus tinham, em comum com outros grupos de imigrantes para o Sul do Brasil, o apoio de grupos religiosos que, muitas vezes, agiam como suporte de comunidades emigradas. Veja-se, para citar um exemplo, a presença de religiosos junto aos emigrados poloneses no Paraná (WACHOWICZ, 1981).

compreensão das relações estabelecidas entre a população judaico-alemã de Rolândia.

As complexas e diversas discussões acerca do conceito de identidade e suas inúmeras especificações, étnicas, culturais, sociais, entre outras, estão cada vez mais presentes nos trabalhos desenvolvidos no campo das ciências humanas. No entanto, apesar da popularidade do termo, Stuart Hall (1998) considera o conceito de identidade demasiadamente complexo, sendo “impossível oferecer afirmações conclusivas ou fazer julgamentos seguros sobre as alegações e proposições teóricas que estão sendo apresentadas” (HALL, 1998, p. 8). Para o autor, a identidade é construída historicamente e não biologicamente e, portanto, não pode ser vista a partir de uma perspectiva essencialista. Essa construção pode efetivar-se tanto a partir do sujeito, enquanto indivíduo particular, quanto por grupos sociais, como é o caso de grupos étnicos, e por culturas nacionais, que “ao produzir sentidos sobre ‘a nação’, sentidos com os quais podemos nos identificar, constroem identidade” (HALL, 1998, p.51). Como todas as práticas de significação, a identidade está sujeita ao “jogo da *différance*”, obedecendo à “lógica do mais-que-um” (HALL, 2004, p.106) e, portanto, se constituindo por meio da diferença e somente pela relação com o Outro, com o que não é, com aquilo que tem sido chamado de seu *exterior constitutivo*, é que o significado “positivo” de qualquer termo – e, assim, sua “identidade” – pode ser construído (HALL, 2004, p.110).

Hall considera que as identidades são construídas dentro do discurso, portanto, devem ser compreendidas “como produzidas em locais históricos e institucionais específicos, no interior de formações e práticas discursivas específicas, por estratégias e iniciativas específicas” (HALL, 2004, p.109). De acordo com o autor, a identidade não pode ser percebida como algo estático, pois se transforma incessante em meio aos sistemas culturais nos quais as sociedades estão envolvidas. Nunca é algo completamente determinado, totalmente acabado, está sempre em “processo”. Estas considerações são relevantes para compreender as questões relativas ao grupo estudado, pois percebemos reelaborações identitárias tanto na Europa quanto na sociedade onde ele se instalou. Da mesma forma, a visão de Hall sobre as identidades e culturas nacionais, como provindas da mistura e da conjunção entre diferentes culturas, portanto, constituindo “híbridos culturais” (HALL, 1998, p.62), são importantes, pois a Alemanha no período de ascensão do nazismo certamente se tratava de uma nação com múltiplas

diferenças culturais internas. Na crítica à essencialização das identidades, Tomaz Tadeu da Silva (2004) também desenvolve a ideia de hibridização: “O processo de hibridização confunde a suposta pureza e insolubilidade dos grupos que se reúnem sob as diferentes identidades nacionais, raciais ou étnicas” (SILVA, 2004, p.86). Embora a identidade que emergja do hibridismo conserve traços de identidades originais, ela não é mais nenhuma dessas identidades de forma integral.

Noção correlata a de “hibridismo” é a de “manipulação identitária”, que descreve a possibilidade que um grupo tem de escolher a identidade que lhe é mais vantajosa em um determinado contexto (POUTIGNAT, STREIFF-FENART, 1998, p.147). Entretanto, para estas noções auxiliarem o pesquisador na compreensão do caso dos judeus de Rolândia, é necessário levar em consideração as circunstâncias, seja o longo contexto do passado europeu, seja a situação na sociedade de acolhida, que certamente influenciam as “opções” abertas ao grupo.

Bem antes de os autores acima citados, Fredrick Barth (1998)²⁸ havia formulado uma concepção dinâmica de identidade étnica, criticando visões tradicionais que a consideravam inerente aos grupos, afirmando, ao contrário, que ela é construída e transformada em meio à interação ente os grupos sociais, por meio de processos de exclusão e incorporação. São esses processos que estabelecem os limites desses grupos e definem quais são os seus integrantes ou não. Barth também apresenta uma nova visão da noção de fronteira para os estudos da etnicidade. De acordo com ele, as fronteiras geográficas ou ecológicas, não são suficientes para limitar uma etnicidade e sua atuação, pois, apesar da possibilidade de terem contrapartidas territoriais, são as fronteiras sociais que merecem maior enfoque. Muito importante também é sua noção de “categorias de atribuição”, a qual postula que a categoria étnica é resultado da autoatribuição e da atribuição por outros:

Uma atribuição categórica é uma atribuição étnica quando classifica uma pessoa em termos de sua identidade básica mais geral, presumivelmente determinada por sua origem e seu meio ambiente. Na medida em que os atores usam identidades para categorizar a si mesmos e outros, com objetivos de interação, eles formam grupos étnicos neste sentido organizacional (BARTH, 1998, p.193).

²⁸ O texto original é de 1969.

Estas noções são operativas para entender o caso dos judeus, pois sua posição em dados contextos sociais varia conforme a sociedade em que estão inseridos. De uma posição de elite econômica e política, como Koch Weser, que foi ministro e deputado, podiam passar a grupos discriminados e mesmo perseguidos, e, em um novo país, sua situação, econômica e social, será influenciada por este contexto. A situação dos judeus em Rolândia, um povoado instalado em uma área de selva, certamente tem nuances diferentes daqueles que se instalaram em regiões metropolitanas. Isto pode ser observado por meio da narrativa da senhora Mathilde Maier sobre a chegada dela e do marido, Max Hermann Maier, a Rolândia. Ela conta que no início eles foram recebidos pelo sócio do casal, o senhor Heirich Kaplan dono da fazenda Jaú. Kaphan construiu ao lado de sua casa, onde vivia com sua esposa e três filhos, uma outra residência, que ele chamava de “Casa dos Estagiários”, e foi neste local que o casal Maier ficou hospedado. A senhora Mathilde Maier explica que a Casa dos Estagiários foi construída para abrigar refugiados que nunca conseguiram chegar ao Brasil ela afirma:

A casa dos estagiários tinha sido construída para um grupo de jovens que, instruídos em agricultura na Fazenda Experimental de Grossbreesen na Silésia, deviam emigrar ao Brasil. Mas o governo fascista de Getúlio Vargas, influenciado pelos nazistas, negou o visto de entrada para estes jovens e quase todos pereceram em campos de concentração. Isto fez com que uma sombra escura pairasse sobre nosso começo, uma sombra que não podíamos afastar e nem o queríamos (MAIER, 1881, p.53).

Ela conta que a casa ficava no meio de uma plantação de algodão e nela morava o casal e mais um estagiário. A senhora Maier segue narrando que:

Antes de nós, só tribos indígenas tinham habitado essas selvas e ainda se encontram seus machados e seus utensílios primitivos da idade da pedra com os quais aparentemente trituravam o milho. Estes objetos estão na nossa varanda como símbolo das mutações em todos os eventos terrenos (MAIER, 1881, p.54).

Ela também fala de sua dificuldade com o fogão à lenha e conta que faziam as refeições na casa do casal Kaphan: “podíamos tomar refeições na casa do sócio, o que foi uma grande ajuda, porque no começo eu tinha um imenso

respeito pelo grande fogão de lenha e não sabia como lidar com ele” (MAIER, 1881, p.54).

Em outro momento narra, de modo quase épico, o esforço de enfrentar uma mata ainda virgem, descrevendo uma trajetória de ocupantes pioneiros de um espaço ainda não domesticado²⁹:

Para termos nossa casa e um jardim, tivemos de derrubar primeiro a mata que se avistava da casa dos estagiários. Verde escura, ela parecia impenetrável, era um emaranhado de troncos altos, cipós e samambaias. Cheiros estranhos saiam dela. Assim um dia contratamos trabalhadores que construíram um rancho muito primitivo e puseram-se a trabalhar (MAIER, 1881, p.59).

Max Hermann Maier também descreve em seu livro de memórias as dificuldades de uma população egressa de ambientes urbanos europeus para lidar com agricultura, através do título dado as suas memórias isto já fica perceptível *Um advogado de Frankfurt se torna cafeicultor na Selva Brasileira: Relato de um Imigrante (1938-1975)*, diferente do que aconteceu em outras regiões do Brasil³⁰.

Figura 5 – Imagem dos primeiros anos de Rolândia.



Fonte – © Fundo Nixdorf CDPH – UEL.

Reformulando o conceito de “atribuição categorial” de Barth, Poutignat e Streiff-Fernart (1998, p.142), desenvolvem a noção de “definição exógena”,

²⁹ Neste local foram encontrados objetos que indicam a possibilidade de índios terem habitado essa região. É recorrente, nas narrativas de imigrantes que se veem como “pioneiros”, a omissão diante da presença indígena anterior.

³⁰ Memórias de imigrantes judeus que se instalaram em áreas rurais do Rio Grande do Sul estão no livro de Eizirik (1984). Alguns relatos apontam a tendência, nesse caso, da migração das gerações mais novas para a capital do estado, onde havia uma camada judaica bastante constituída.

referente ao processo de rotulação externa que nega ao grupo ao qual se atribui uma identidade, o direito de se auto-definir, assim sendo, quanto mais forte é a dominação, mais as pessoas às quais se aplica a exo-definição são coagidas a aceitá-las. Porém, ao se restabelecer o conflito entre exo e endo-definições, a identidade sofre transformações. Por meio das entrevistas realizadas com alguns dos imigrantes de Rolândia podem ser visualizadas transformações identitárias. O senhor Michel Traumann relatou: “os judeus quase todos eles eram ‘assimistas’, queriam ser mais alemães (...) e não sabiam nada de judaísmo, então de repente chegaram os nazistas e falaram: agora vocês não são alemães, vocês são uma raça inferior” (Michel Traumann, entrevista, ETN/CDPH-UEL). Ele ainda conta que sua irmã, que tinha três anos a mais do que ele, passou a detestar a Alemanha, a tal ponto que em sua casa não ficou nenhum livro alemão. Traumann acrescenta “ela se casou com um francês e educou os filhos sem nem uma palavra em alemão. Quando ela me escrevia uma carta era em francês e eu respondia em alemão”. Diante dessas afirmações foi perguntado a ele como se sentia a este respeito “Eu me defendia, sempre fui muito inteligente e sempre tive a impressão de que eu era tão alemão, e talvez um pouco mais do que os outros. Quando se tratava de literatura alemã eu estava certo de que sabia mais do que os meus amigos”. Em outro momento da entrevista, ao ser questionado como se identifica hoje, o senhor Traumann demonstra não ter clareza de sua identidade

O senhor se considera alemão?

Sim, sim.

E se considera judeu?

Não, não me considero judeu. Mas também não me considero brasileiro, embora tenha nacionalidade brasileira. Mas, também não me considero alemão, pois eu perdi a nacionalidade alemã quando eu me naturalizei.

E como se identifica?

Fica muito difícil. (Michel Traumann, entrevista, ETN/CDPH-UEL).

Este caso, além de exemplificar que reformulações identitárias podem ocorrer em função de influências contextuais, sugere um enquadramento na teoria de “identidade híbrida”, tal como exposto acima. Em um outro exemplo é possível perceber que alguns desses refugiados nem sabiam de sua descendência judaica,

foram descobri-la a partir das perseguições nazistas na Alemanha, como é o caso da senhora Leni Hinrichsen, que ao ser entrevistada por Gudrun Fischer afirmou:

Em casa, recebemos educação luterana. Não sabíamos que éramos judeus até Hitler chegar. Meus pais eram alemães, cristãos, e não se falava nisso. Não tinha importância nenhuma. Só descobrimos as nossas origens quando as investigações começaram, porque todo o mundo tinha de provar quão 'ariano' ou 'não-ariano' era. (FISCHER, 2005, p. 92)

Essas transformações identitárias também estão presentes no discurso do senhor Klaus Kaphan, que, antes das perseguições nazistas, se considerava alemão até ser obrigado junto com sua família a imigrar para outro país, no caso o Brasil, onde passou a se sentir seguro e a se considerar brasileiro. Ressentido, hoje rejeita sua origem alemã:

Bom, eu não tenho mais nenhuma ligação com a Alemanha, eu falo alemão porque meus pais falaram, mas vivi aqui, to naturalizado, meus filhos são brasileiros, meus netos são brasileiros (...) Me sinto brasileiro e to muito bem aqui. O pouco tempo que me resta, quero ficar aqui (...) depois que se sai tocado de um lugar, de um lugar onde assassinaram teus parentes todos, que quase ninguém escapou de lá, você tem... eu pelo menos não pretendo, nunca quero voltar pra lá, que pras pessoas mais velhas eu não posso olhar nem na cara assim dizer: será que você tava no meio disso? (Klaus Kaphan, entrevista, ETN/CDPH-UEL).

Percebem-se entre essas pessoas os desníveis e desacordos entre identidades étnicas mencionados por Poutignat e Streiff-Fernart (1998, p.148), em especial quando o *labelling* étnico passa a ser objeto de relação de forças onde aparecem os confrontos entre as identidades que um grupo se autoatribui e aquelas que lhes são atribuídas por outros. Os autores intitulam esse conflito da designação e denominação étnicas de “lutas simbólicas”.

A entrevistada D. Susanne Behrend destaca que “Meu ponto de referência era a escola judaica e o sionismo. (...) É a revolta de jovem, eu quero pertencer a alguma coisa, então eu quero pertencer a este grupo, que é o meu”.

Em outros momentos, na mesma entrevista, ao falar dos acontecimentos que ocorreram durante o nazismo, ela mostra que o ressentimento lhe fez incorporar o judaísmo em atitude crítica ao Nazismo alemão:

Aí eu me revoltei com a Alemanha, fiquei sionista, e fiquei judia mesmo, meus pais eram liberais, na minha casa não se ensinava nada de costumes judeus, e naquela escola judia que eu fui, foi uma escola assim, ortodoxa, super ortodoxa, e o meu diretor disse: se você morasse um ano ou dois comigo, você ia se tornar uma judia mesmo, mas meus pais, claro, não permitiram (Susanne Behrend. Acervo do Museu Municipal de Rolândia).

Entende-se aqui que as identidades étnicas são construções de caráter dinâmico, e se modificam de acordo com o interesse de cada grupo ou de cada indivíduo ou com as circunstâncias vivenciadas. Portanto, em determinadas situações pode ocorrer afirmação ou negação de uma identidade, como acontece com os indivíduos identitariamente híbridos estabelecidos em Rolândia, que ora identificam-se com o judaísmo, ora identificam-se com a cultura alemã, e ainda apresentam novas relações identitárias quando se instalam no Brasil.

Também é pertinente recorrer aos estudos de Ricoeur (2007) acerca das relações entre identidade e memória. Este autor aponta que a memória, enquanto exercida, pode ser, *impedida* no nível patológico; *manipulada*, em função da manutenção da identidade individual e coletiva (ideologia). E ainda pode ser *obrigada* estando relacionada neste caso ao dever de memória. No presente trabalho, a atenção volta-se em maior ênfase ao aspecto que Ricoeur classifica como nível prático da memória, ou seja, memória manipulada. Segundo o autor, neste modo de uso da memória é necessário analisar as intersecções existentes entre o problema da memória e da identidade, seja ela coletiva ou pessoal. Ricoeur afirma que “O cerne do problema é a mobilização da memória a serviço da busca, da demanda, da reivindicação da identidade” (2007, p.94). O nível prático da memória é ainda associado à estrutura e construção de narrativas. Ricoeur (2007) enfatiza como a noção de identidade é essencial a uma narrativa, pois é por meio das construções identitárias que os indivíduos traçam o seu percurso. O problema da manipulação da memória e de narrativas muitas vezes deve-se à fragilidade de identidades, que por sua vez, provoca um abuso da memória. Tal fragilidade é adicionada à proximidade existente entre imaginação e memória, e tal aproximação pode resultar em narrativas equivocadas. Segundo o autor:

(...) é na problemática da identidade que se deve agora buscar a causa de fragilidade da memória assim manipulada. Essa fragilidade se acrescenta àquela propriamente cognitiva que resulta

da proximidade entre imaginação e memória, e nesta encontra seu incentivo e seu adjuvante (RICOEUR, 2007, p.94).

Ricoeur (2007, p.95) enumera três razões que fazem emergir fragilidades identitárias que permitem a manipulação de narrativas. A primeira razão apontada é a dificuldade da manutenção de uma noção de identidade ao longo do tempo, “o que é ser si mesmo ao longo do tempo?”. A segunda causa dessa fragilidade é o confronto com o outro, em geral percebido como ameaça. E finalmente o que Ricoeur (2007) denomina de “herança da violência fundadora”, que é a presença de dominados e dominantes em uma sociedade. Estas nuances identitárias são perceptíveis nos relatos de judeus colhidos em Rolândia, como na narrativa da senhora Leni Hinrichsen (FISCHER, 2005, p. 91) ao dizer que sua família não sabia da descendência judaica e que isso não era importante e somente foram descobri-la a partir das perseguições nazistas na Alemanha ou das declarações que apontam identidades que foram incorporadas a partir das classificações hitleristas, como a do senhor Kaphan (Entrevista, ETN/CDPH-UEL): “Eu me considero judeu de descendência, porque meus pais eram, e na Alemanha, naquele tempo eu seria considerado judeu, não sei quantas gerações pra trás”. Nesse caso, é preciso considerar a possibilidade de se ter ambas as identidades, sendo a alemã, uma identidade nacional definida de forma endógena e a identidade judaica definida ora de forma *exógena*³¹ (negativamente), ora de forma *endógena* (positivamente).

A ligação com a cultura judaica, o que revela persistência de uma identidade, também está presente entre netos dos imigrantes de Rolândia, que, em determinado momento da vida, acabaram por estabelecer laços com o judaísmo ou reforçá-los. Thomas David Puzzi Moser (entrevista Entrevista a Livia Harfuch realizada em 20/03/2010. Arquivo particular) é neto do senhor Max Moser e da senhora Herta Moser, casal que durante a vida seguiu intensamente a religião judaica, pois tinham orgulho de ser judeus. O mesmo relata que seu avô tentou lhe passar a tradição do judaísmo: “(...) quanto à parte de religião, meu avô sempre que pôde levou a mim e meu irmão, meu pai nem tanto, mas meu pai apoiava que

³¹ Poutignat e Streiff-Fernart (1998, p.147) apontam que a definição *exógena* da identidade é negativa, enquanto a definição *endógena* é positiva.

nós fossemos, quando tinha *Pessach*³² e o *Chanukah*³³, pra essa parte de festividades ele sempre nos levou”. Thomas ainda revela que fez uma viagem a Israel proporcionada pelo programa *Taglit-Birthright Israel*³⁴ e após realizá-la sentiu-se mais ligado ao judaísmo:

(...) eu fui pra Israel em 2008, e antes disso sempre tive vontade de conhecer, sempre fazemos o Shabat, principalmente depois que eu voltei de lá eu fiquei muito mais ligado a isso. Ele (o vô) sempre fez o Shabat. Depois que minha avó morreu minha mãe ia acender as velas pra ele, aqui em casa também tem uma Torá tem os kipas, sempre que podemos fazemos. (...) Antes eu não pensava muito nisso, fazia as coisas com meu avô, mas não era muito ligado, depois que eu viajei entendi mais ou menos como funcionava a religião judaica aí sim comecei a me interessar (Thomas David Puzzi Moser. Entrevista a Lívia Harfuch realizada em 20/03/2010. Arquivo particular)

Porém, Thomas também tem ligações com o catolicismo e mostra-se dividido entre as duas crenças, conflito que ele tenta resolver estabelecendo relações entre o judaísmo e o catolicismo:

Minha mãe sempre me apoiou, não só porque eu sou católico e ela também, sempre falou se você quer fazer o Shabat, a gente faz. Meu pai sempre gostou. Acho que judaísmo e catolicismo têm um pouco de igualdade, acreditam em Deus, Cristo era Judeu, aí fica mais fácil de lidar com isso.

(...) depois de algum tempo, eu sou católico, sou batizado fiz a primeira comunhão e crisma, mas sempre me interessei por isso, não tanto quanto deveria quando meu avô era vivo e ele deve ter ficado bem triste.

³² “Em hebraico, ‘passar por sobre’, uma das festas de peregrinação ou festas de colheitas. Pessach é a festa da libertação, comemorando a redenção dos escravos israelitas do Egito e apontando adiante para a redenção do mundo na Idade do Messias. É também uma época de colheita de cevada e final das chuvas em Israel” (PÓVOA, 2010, p.249).

³³ “Em hebraico significa ‘dedicação’, ‘inauguração’. Festas das luzes pós-bíblicas, que duram oito dias, normalmente em meados de dezembro. Comemora-se a vitória dos Macabeus em 165 antes de Cristo, sobre os governantes selêucidas da Palestina (PÓVOA, 2010, p.244).

³⁴ “O *Taglit* é um programa mundial que objetiva a manutenção da comunidade judaica. No portal do programa na *web*, este é descrito como uma “realização da visão de várias gerações de filantropos e profissionais do mundo judeu que veem em uma experiência educativa em Israel a forma de garantir a continuidade da comunidade. Todo jovem judeu, de 18 a 26 anos que nunca esteve em um programa com grupo com jovens da mesma idade por mais de 7 dias, tem direito a receber como um presente de sua comunidade, dos filantropos internacionais e do Estado de Israel, 10 dias de um programa completo em Israel. Esse privilégio de nascimento se converte em obrigação para a continuidade de nossa comunidade” (Disponível em: <www.taglitbrb.com/portal/>. Acesso em: 23 maio 2011.).

(...) quando eu viajei, eu tenho medo de avião, sentou uma menina ao meu lado, eu fiz o sinal da cruz e ela me perguntou se sou católico e eu disse que sou, mas gosto também da religião judaica. (Thomas David Puzzi Moser. Entrevista a Livia Harfuch realizada em 20/03/2010. Arquivo particular).

Em outro momento, a ligação com o judaísmo aparece como positiva, conforme se observa no discurso de Thomas, quando ele afirma “tenho bastante orgulho de ser descendente de judeus. Tenho uma tatuagem em hebraico nas costas e nunca fui de esconder”. A narrativa, portanto, revela a persistência de identidades híbridas, mesmo na terceira geração de imigrantes judeus.

Outro entrevistado, Daniel Brüch Duarte, neto de imigrantes judeus alemães, que hoje reside na capital do Rio de Janeiro, mas nasceu e foi criado em Rolândia, relata que sua ligação com o judaísmo, que lhe foi transferida por sua mãe, se dá por uma questão mais étnica do que religiosa:

Eu tenho uma relação muito forte com a questão de povo, menos do que com a religião, como uma questão étnica Não sou uma pessoa religiosa a ponto de orar. Tenho ligação com alguns rituais que passaram pra mim, por exemplo, minha mãe sempre fez o Shabat. Era um dia interessante, meu pai chegava mais cedo, todo mundo chegava mais cedo, meu pai mesmo não sendo judeu sempre respeitou muito, apoio muito em casa a ponto de estudar hebraico com a minha mãe e ajudá-la (Daniel Brüch Duarte, Entrevista a Livia Harfuch realizada em 10/06/2010, arquivo particular).

Quando foi morar no Rio de Janeiro, Daniel estreitou seus laços com o judaísmo, tendo inclusive participado de uma comunidade judaica denominada Hillel. A partir da aproximação com esta, sua ligação com o judaísmo se tornou mais forte. Essa comunidade lhe proporcionou realizar o *Taglit* que por sua vez lhe forneceu uma boa experiência e conhecimento.

Retomei muito quando fui pro Rio de Janeiro e tive uma relação com a comunidade judaica como um todo, comunidade judaica jovem do Rio de Janeiro dentro de uma instituição chamada Hillel. (...) eu estava namorando uma menina que é judia e me ajudou muito a me aproximar desse local (...)

(...) isso me ajudou muito, fiz muitos amigos judeus e pude me interar melhor do que é uma comunidade judaica, do que é viver em comunidade, que a meu ver parece um pouco com a cidade pequena e eu já tinha essa coisa ao morar em Rolândia. Eu convivi dentro disso um bom tempo, intensamente. (...) eu trabalhei com

trabalhos sociais em áreas carentes do Rio de Janeiro, então eu tive uma boa relação com eles durante alguns anos lá (Daniel Brüch Duarte, Entrevista concedida a Livia Harfuch realizada em 10/06/2010, arquivo particular).

Um ano após seu retorno, Daniel foi convidado a representar os judeus do Rio de Janeiro em uma conferência de líderes judeus, também realizada em Israel, o que lhe possibilitou novamente ter relações com judeus do mundo todo. Para este evento, era necessário escolher uma temática, a opção pelo tema do conflito permitiu-lhe conversar com grupos que buscam a paz entre palestinos e judeus e entrar em contato com a cultura palestina. Posteriormente Daniel abandonou o emprego que tinha na época e passou a trabalhar dentro do Hillel. Neste momento, segundo ele, houve uma ruptura de sua parte em relação ao vínculo com a comunidade judaica institucionalizada. Apesar de sua relação com o judaísmo ter se intensificado por causa dessas experiências, Daniel não conseguiu se adaptar à vida dentro da comunidade judaica.

(...) de uma certa forma nesse trabalho ocorreu uma ruptura em minha relação com o judaísmo que vinha sendo muito forte. No mesmo local que me deu muita coisa, eu tive uma ruptura porque eu me dei conta o quanto é diferente. Por exemplo, eu que fui criado num local no norte do Paraná pequeno, sem instituições judaicas sem viver dentro de comunidade, (...) fui conviver num lugar que era uma pequena comunidade onde todo mundo se relaciona só ali dentro (...) muito fechado. Eu tinha muitos amigos que não eram judeus no Rio de Janeiro nessa época eu já não tinha mais a namorada judia, tinha outra namorada que não é judia estava em início de relacionamento e começou a me causar certo conflito porque tinham as festas judaicas e eu meio que não podia levá-la. E tinham meus amigos, eu morava com pessoas que não são judias e eu comecei a me afastar muito de pessoas que eu gostava muito e isso me causou certo conflito muito grande interno lá. (Daniel Brüch Duarte, Entrevista concedida a Livia Harfuch realizada em 10/06/2010, arquivo particular).

A experiência de Daniel no Rio de Janeiro é ilustra situações muito diferentes de comunidades emigradas de judeus no Brasil. A inexistência de entidades judaicas formalizadas em Rolândia, que asseguram práticas identitárias vivenciadas coletivamente e visíveis mesmo para aqueles que não são judeus, está

entre as razões de sua inadaptação ao novo grupo social. Também é preciso lembrar que o rapaz era fruto de um casamento misto³⁵.

E eu comecei a repensar que eu, como judeu da Diáspora, que nunca convivi numa comunidade, não estava conseguindo lidar com isso de viver em comunidade com aquela comunidade do Rio de Janeiro, onde as pessoas cresceram, onde o nome é uma coisa muito importante, quem é filho de quem, neto de quem. Era uma coisa muito doida porque eu era sozinho; o meu nome só eu tinha ali, quem teve que construir fui eu. Apesar de eu ser uma pessoa muito ativa e muitas pessoas me conheciam e em muito pouco tempo era uma referencia e por causa disso também, eu corri muito atrás também porque eu nunca tinha tido aquela experiência. E as pessoas todas tinham estudado em colégio judaico falavam hebraico. Eu não entendia nada de hebraico, hoje também não entendo muita coisa, mas eu fui pesquisar alguns rituais pra entender, porque isso não foi passado pela minha família, até pelo silêncio dos meus avós, por causa dessa questão da fuga, e que passou pouco para minha mãe lá (Daniel Bruch Duarte, Entrevista a Lívia Harfuch realizada em 10/06/2010, arquivo particular).

Segundo o entrevistado, além dele próprio, sua mãe também foi influenciada por este resgate do judaísmo: "(...) e muitas coisas eu fui resgatar o que gerou um movimento de repassar coisas pra minha mãe, então comecei a juntar material e mandar pra ela, sabendo da busca dela". Para alguns autores este quadro configuraria um *revival* étnico. Para Herbert Gans (1979 p. 425) o *revival* étnico descrito por observadores da cena americana pode ser, na realidade, uma nova etapa de aculturação e assimilação à nova sociedade que continuam tendo espaço. O autor acredita estar ocorrendo um novo tipo de envolvimento étnico entre a terceira e a quarta geração étnica, esse novo envolvimento realça a preocupação com a identidade, com o sentimento de ser étnico. Uma vez que, nestas gerações as necessidades da identidade étnica não são intensas ou frequentes, a etnia não recorre às culturas ou organizações étnicas, ao invés disso, utiliza símbolos étnicos. Ele denomina este acontecimento de "etnicidade simbólica", que é uma forma de manifestação étnica que pode persistir por gerações.

Gans (1979 p. 434) argumenta que a etnicidade simbólica requer organizações e culturas étnicas em menor grau. Segundo ele, a terceira geração étnica, ao expressar sua identidade, faz uso de símbolos que são, por um lado,

³⁵ Segundo Halbwachs (1990) o grupo consiste no suporte da memória, pois a memória individual se dá por meio da memória coletiva, todas as lembranças são constituídas no interior de um grupo.

mais visíveis do que as culturas étnicas e organizações da primeira e segunda geração étnicas, e, por outro, mais flexíveis. O amor e o orgulho pela tradição podem ser sentidos sem que estes sejam incorporados ao comportamento cotidiano dos indivíduos. A participar de entidades judaicas no Rio de Janeiro, Daniel teve seu cotidiano afetado pelos compromissos assumidos com estas instituições. Em uma manifestação de etnicidade de modo simbólico, a interferência na rotina cotidiana é menor. Gans (1979 p. 437) cita exemplos de adaptações e simplificações realizadas por judeus americanos, como é o caso do *Chanuká*, que é um feriado menor no calendário religioso, porém tornou-se um dos maiores na prática popular, uma vez que um de seus objetivos é aproximar as crianças da identidade judaica. Gans aponta que ritos de passagem e feriados são cerimônias simbólicas que não interferem muito na rotina diária, mas também servem como símbolos étnicos alimentos, filmes e programas de televisão.

Nota-se que o envolvimento com antigos países também ajuda a satisfazer a necessidade de identidade, pois os mesmos estão distantes e não podem fazer grandes exigências em relação à etnia. O autor cita o caso dos judeus norte-americanos que apoiam Israel, já que, segundo ele, a preocupação desses judeus está mais em preservar uma pátria e um estado judaico, e principalmente ver o país como um símbolo sionista, do que dar atenção às políticas puramente nacionais (GANS, 1979 p. 437). A etnicidade simbólica pode ser um indicativo da persistência de grupos étnicos e culturas. No entanto, ela não reclama a existência de grupos ou redes de funcionamento. O sentimento de identidade pode ser desenvolvido por meio de alianças simbólicas com grupos que nunca se encontram ou coletividades que se encontram esporadicamente e existem enquanto grupo somente pela iniciativa de agentes. Retornando ao caso de Daniel Duarte, ao pertencer a uma entidade no Rio de Janeiro, com encontros muito frequentes e que se estendiam ao universo privado, ele estava inserido em uma rede e sentia-se cobrado a ter determinado comportamento. Seu distanciamento com relação ao grupo formal de judeus não significou afastamento com relação a sua identidade judaica, apenas modificou seu modo de manifestá-la. Daniel mantém práticas judaicas junto aos amigos, mas sem um enquadramento institucional mais rigoroso.

2.3 MEMÓRIA E ESQUECIMENTO

A relação que esses refugiados tinham com a Alemanha, e o fato de serem assimilados ao catolicismo e ao luteranismo, sem dúvidas, influenciou a não constituição de uma comunidade judaica em Rolândia. Porém, também se deve levar em conta outro aspecto importante, a presença nazista na cidade, pois, mesmo que os judeus ali instalados não sofressem perseguições, não deixaram de ser intimidados por essa presença que, em alguns momentos, foi exteriorizada, como durante a inauguração da Escola Alemã, em 1935, quando o palanque para as autoridades discursarem foi decorado com bandeiras que traziam estampada a suástica nazista (Figura 6³⁶). O evento contou com a participação de centenas de pessoas, nem todas alemãs, já que se dirigiram para a região outros grupos étnicos nacionais.

Figura 6 – Inauguração da escola alemã em Rolândia.



Fonte – © Fundo Nixdorf CDPH – UEL.

Max Herman Maier afirma em seu relato que uma associação oficial alemã que tratava da colonização no estrangeiro, no caso a GSA³⁷, chegou a fazer uma propaganda afirmando que os desejosos em emigrar para Rolândia deveriam ter origem “ariana” no sentido das Leis de Nuremberg. Em outro folheto distribuído

³⁶ O uso da suástica nesta bandeira mereceria uma análise mais detalhada, uma vez que o símbolo estava se tornando elemento da bandeira alemã. A interpretação de imagens utilizadas como fonte histórica é um aspecto que tem merecido análises historiográficas expressivas.

³⁷ *Gesellschaft für Siedlung im Ausland* – GSA, organização que seguia orientações nazistas e em 1935 incorporou a Sociedade de Estudos do Ultramar.

foi declarado que o Partido Nacional-Socialista dos Trabalhadores Alemães, ou Partido Nazista (NSDAP – *Nationalsozialistische Deutsche Arbeiter Partei*), teria um ponto de apoio em Rolândia. No entanto, a companhia inglesa condenava e sabotava a concretização dos planos nazistas.

Também existem relatos orais que indicam o Clube Concórdia de Rolândia, por sua vez, um dos dois maiores clubes da cidade na época, como sendo fundado por simpatizantes do Nazismo. Algumas pessoas afirmam que por muito tempo o estatuto³⁸ do clube proibia a participação de judeus. Existem outros estudos sobre a possível presença de nazistas no Sul do Brasil, nesse sentido pode ser citada a obra *Pangermanismo e Nazismo* de Marionilde Brepohl de Magalhães, que relaciona Pangermanismo, Nazismo e Protestantismo.

Gudrun Fischer (2005 p. 162) aponta que existiam em Rolândia pessoas influentes que eram comprovadamente nazistas. Um dos exemplos mencionados por ela foi o do Pastor Zischler, que em 1936 assumiu na cidade uma comunidade luterana, o cargo de agente consular do Consulado Nazista de Curitiba. De acordo com alguns relatos, ele cumprimentava com a saudação nazista (o *Heil Hitler*), e usava uniformes nazistas. Os relatos concedidos a Kosminsky (1985) também fornecem informações a respeito da presença nazista em Rolândia, segundo os quais a bandeira nazista chegou a ser exposta no telhado da igreja. Segundo Fischer em 1939 o pastor luterano e o padre católico ficaram presos em um presídio de Curitiba, sob a acusação de terem recrutado jovens de origem alemã para serem soldados de Hitler. Ambos reassumiram a comunidade posteriormente. No entanto, em 1942 o pastor Zischler teria sido novamente detido³⁹.

O outro exemplo de nazista apontado por Gudrun (2005 p. 163) é Oswald Nixdorf, o diretor da colônia. Em 1942 ele também foi preso em Curitiba e teve seus bens desapropriados pelo governo brasileiro. Na entrevista que concedeu a Kosminsky, Nixdorf relatou que posteriormente processou o governo brasileiro e conseguiu reaver suas terras. A figura de Nixdorf é cercada de aspectos curiosos, alguns o classificam como um nazista “inofensivo”, e relatam que dependiam dele, já que o mesmo ocupava vários cargos na colônia, pois, além de administrador da *Studiengesellschaft* em Rolândia, era presidente da *Deutsche*

³⁸ Este documento se perdeu em um incêndio sofrido pelo clube Concórdia.

³⁹ O primeiro jornal de Londrina é do ano de 1948, portanto esses acontecimentos não foram noticiados em jornais da região.

Siedlerr-Versammlung (Associação dos colonizadores alemães), que ele mesmo criou e se autodenominava diretor da colônia. Também o fato de Nixdorf ser especialista em agricultura de países tropicais intensificou essa dependência, já que os imigrantes que vieram a Rolândia nunca haviam tido contato com a terra e não sabiam lidar com a mesma.

Nos dias de hoje a figura de Nixdorf ainda gera polêmicas em Rolândia. Sua família nega a ligação com o nazismo, e ele mesmo negou tal relação em entrevista concedida a Kosminsky (1985). No entanto, em muitas de suas cartas ⁴⁰, Nixdorf assinava com as saudações *Heil Hitler*, e ainda recebia cartas do partido nazista. Existem suposições de que Rolândia deveria ser uma colônia nazista, cujo representante do partido seria Nixdorf e que isto não teria se concretizado devido aos boicotes que a Companhia Inglesa fez aos planos nazistas. Maier (1975) menciona que tais atitudes dos nazistas causaram certa divergência entre os imigrantes alemães instalados em Rolândia, embora estas fossem imperceptíveis de fora. Mas, tudo voltou à ordem depois do fim do nazismo “quando ‘ninguém jamais foi nazista’” (MAIER, 1975, p.22).

Kosminsky (1985 p. 94) demonstra que existiam em Rolândia dois grupos de imigrantes distintos entre si, os refugiados e os pró-nazistas. A partir das narrativas de indivíduos entrevistados pela autora, é possível perceber que o relacionamento entre os imigrantes judeus-alemães e alemães era complicado. Um dos entrevistados aponta que “os grupos de imigrantes de alemães que eram adversários do nazismo formavam uma unidade. Viviam muito da cultura alemã e eram interessados em questões políticas. (...) Era muito forte a união entre os refugiados”. Em outra entrevistada afirmou que “O relacionamento entre imigrantes judeus e alemães era difícil. A maioria dos descendentes de alemães era nazista” (KOSMINSKY, 1985, p.95). Soares (2011) aponta que:

A presença de nazistas e de simpatizantes do Nazismo na Gleba Roland e na cidade de Rolândia só não era mais significativa devido às restrições que a Companhia inglesa de colonização impunha desde pelo menos 1936, o que não impediu que o Partido Nacional Socialista tivesse um ponto de apoio, ou um comitê na localidade, o que estava expresso inclusive no folheto publicitário da GSA. Isso impõe considerar que se havia essa estrutura de Partido Nazista é porque havia também militantes e seus simpatizantes. (p. 175)

⁴⁰ Fundo Nixdorf, arquivo CDPH, UEL.

Ainda segundo Soares (2011) entre esses militantes e simpatizantes do Partido Nazista encontravam-se pessoas importantes para a Colônia e para Rolândia, e para os refugiados judeus alguns deviam ser nomeados, como é o caso do pastor Zischler, que de acordo com Fischer (2005) era o agente consular do Consulado Nazista de Curitiba, capital do Paraná. A autora afirma que conforme alguns relatos, além de usar uniformes nazistas, de cima de seu púlpito ele cumprimentava com *Heil Hitler*.

Embora a presença de manifestações nazistas em Rolândia seja evidente segundo Kosminsky (1985); Soares (2011) e nas narrativas dos entrevistados por Kosminsky, percebe-se, nas entrevistas realizadas para a presente pesquisa, que os depoentes não se sentem à vontade para falar sobre o assunto. Confirmam a presença nazista em Rolândia, porém afirmam não saber quem eram as pessoas que simpatizavam com os ideais nazistas. Verifica-se o mesmo fato nos livros de memória, nos quais quase não se fala da presença nazista em Rolândia, e quando o assunto é mencionado, faz-se por meio de passagens curtas e negações do conhecimento de quem eram os envolvidos com o nazismo. Outro exemplo é o caso de uma senhora que preferiu ficar anônima ao relatar suas memórias, além de não autorizar a publicação de alguns trechos de sua entrevista, pois não queria magoar pessoas envolvidas e, para ela, o assunto não interessa a mais ninguém.

Não quero falar sobre o comportamento dos meus amigos na Alemanha nazista. Quase só tive experiências tristes. Não todas, mas quase. Um exemplo: fui expulsa da escola por ser judia. Mas o que estou lhe contando, quase tudo esquecido, qualquer uma das mulheres que deixaram a Alemanha, naquela época, para vir para cá pode lhe contar (FISCHER, 2005, p.60)

A tensão ao se falar nesse assunto também está presente na entrevista do senhor Klaus Kaphan, que, ao ser questionado sobre a presença nazista em Rolândia e a separação entre judeus e nazistas na região, faz a seguinte colocação: “Bom, principalmente naquele tempo existiam alguns, talvez ainda existam alemães que vieram, às vezes são descendentes de alemães que ainda se acham nazistas, mas nós não (pausa) aqui muito pouco”. Em outro momento, quando o assunto é retomado, ele reconhece a existência de nazistas:

ENTREVISTADOR: *E como eles tratavam vocês?*

KAPHAN: *Bom, a gente não se misturava, eles formavam o grupo deles e a gente se mantinha separados, não queria saber de política (risos) e cada um queria viver em paz.*

ENTREVISTADOR: *A questão da perseguição, aqui também não tinha perseguição?*

KAPHAN: *Não, perseguição não tinha nenhuma.*

ENTREVISTADOR: *Nenhuma?*

KAPHAN: *Ao contrário, durante a guerra os alemães que eram... eles não podiam falar alemão na rua. Eu estudei em Londrina, estive um ano do ginásio londrinense, que nem existe mais hoje, e quando eu vinha para casa, em algum fim de semana, tinha que ir na delegacia tirar salvo conduto para poder ir viajar de jardineira ou de trem de Londrina a Rolândia. E tem alemães nazistas que ficaram presos, foram presos por se manifestarem nazistas. Ficaram presos durante a guerra.*

ENTREVISTADOR: *E, assim quanto à questão do senhor Nixdorf, senhor Oswald Nixdorf, existem alguns relatos de que ele seria nazista.*

KAPHAN: *É o que dizem. Pessoalmente não sei, ouvi falarem isso e acredito que tenham sido; agora, dizer que ele foi eu não posso porque ele nunca me falou nada (risos).*

ENTREVISTADOR: *O senhor não tinha contato com ele, com a família dele?*

KAPHAN: *Não, muito pouco. Eu conheço o filho dele, o Klaus Nixdorf, mas também conheço, né? Ele é uma pessoa que gosta de cultivar o germanismo⁴¹ que disse eu mantenho longe, né? (Klaus Kaphan, entrevista, ETN/CDPH-UEL)*

Já o senhor Nicholau Schauff, que não tem ascendência judaica, fala abertamente sobre o assunto. De acordo com ele, a princípio, a ideia do governo alemão era fazer de Rolândia uma colônia nazista. Devido ao fracasso deste projeto, a verba que a Alemanha mandava para a região foi cortada e Oswald Nixdorf perdeu o cargo de chefe da colônia:

(...) a ideia inicial do governo alemão era fazer aqui uma colônia modelo nazista, essa era a ideia inicial, e por isso também que eles mandaram o Oswald Nixdorf para poder ajudar a organizar o

⁴¹ Germanismo diz respeito a uma etnicidade específica, que se consolidou no século XIX e fundamenta-se no nacionalismo alemão, e não deve ser confundido com Nazismo. (SEYFERTH, 1994).

peçoal. Só que devido ao grande fluxo de judeus e de outros imigrantes de repente eles descobriram que a maior parte do pessoal que veio para Rolândia era contra o Nazismo e não a favor. Aí eles mudaram a política, então eles passaram a levar curso para uma outra colônia que fica perto de Castro que chamava Terra Nova e aí o pessoal parece que entrou mais no eixo e participavam mais das ideias nazistas. E o fluxo de dinheiro pra cá foi cortado, inclusive o Oswald Nixdorf ficou na chefia da Associação da Colônia, eles tinham uma associação aqui, chamava em alemão “Kolonie Verein” era uma associação dos colonos onde o velho Nixdorf era o chefe. Logo em seguida, ele foi destituído do cargo, então passou a tocar só as terras que tinha na saída pra Cambé, que era a granja Nixdorf, ele perdeu o comando na Colônia (Nicholau Schauff, entrevista, ETN/CDPH-UEL)

E a entrevista prossegue com o senhor Schauff falando sobre a presença nazista em Rolândia, que, segundo ele, seria devida a teuto-brasileiros das levas que haviam se estabelecido anteriormente nos estados mais ao Sul:

ENTREVISTADOR: Então tinha aqui em Rolândia judeus e simpatizantes do Regime nazista?

SCHAUFF: Tinha

ENTREVISTADOR: E como conviviam?

SCHAUFF: O interessante é o seguinte, havia uma colonização inicial que veio direto da Alemanha e houve um grande fluxo de alemães que já estavam erradicados no Brasil, mas vieram do Rio Grande do Sul e de Santa Catarina pra cá, e justamente os que eram mais nazistas eram os que já estavam aqui (Nicholau Schauff , entrevista, ETN/CDPH-UEL).

Percebe-se um desconforto ao se tratar do tema entre os descendentes de judeus. Em alguns momentos eles parecem “esquecer” o passado. Estes silêncios presentes nas narrativas podem ser analisados por meio das noções de “zonas de sombra” ou “não-ditos”, empregadas pelo historiador Michael Pollack (1989 p. 8), para quem “essa tipologia de discursos, de silêncios, e também de alusões e metáforas, é moldada pela angústia de não encontrar uma escuta, de ser punido por aquilo que se diz, ou, ao menos, de se expor a mal-entendidos”. O autor desenvolveu o conceito de “memórias subterrâneas”, que corresponde às lembranças esquecidas ou silenciadas em função de traumas individuais ou coletivos que podem ser percebidos em alguns relatos. Para Pollak (1989) o silêncio e o esquecimento não configuram necessariamente um desapego ao

grupo, mas são os meios que os indivíduos encontram para selecionar o dizível e o indizível, o confessável e o inconfessável em cada época. As memórias subterrâneas mencionadas por Pollak (1989) também podem ser visualizadas na narrativa da senhora Susanne Behrend que relembra que “depois da demissão do KZ os beaguins⁴² avisaram meu pai: ‘e te cuide, de não divulgar nada daquilo, que você viveu e vivenciou aqui; nosso braço é comprido, te alcançamos em qualquer canto deste mundo’. E o pai só nos contava alguma coisa, depois da guerra”⁴³.

De acordo com Halbwachs (1950), a memória é resultado de um trabalho de organização e seleção do que é importante para o sentimento de unidade, de continuidade e de pertença a um determinado conjunto social, portanto, está intimamente ligada à construção da identidade, sendo assim é essencial a um grupo. Em sua obra *A memória coletiva*, o autor apresenta a memória como um produto da interação social e argumenta acerca da inexistência de memórias exclusivamente individuais. Partindo de lembranças pessoais e da literatura conclui que “nossas lembranças permanecem coletivas, e elas nos são lembradas pelos outros, mesmo que se trate de acontecimentos nos quais só nós estivemos envolvidos, e com objetos que só nós vimos. É porque, em realidade, nunca estamos sós” (HALBWACHS, 1950, p.51). Segundo ele lembranças que parecem individuais são, na realidade, resultado de múltiplas experiências coletivas. Já que os indivíduos, no decorrer de suas vidas, relacionam-se com diferentes grupos, “diríamos que cada memória individual é um ponto de vista sobre a memória coletiva e que este ponto de vista muda conforme o lugar que ali ocupa” (HALBWACHS, 1950, p. 51). Portanto, a memória individual está estruturada e inserida na memória coletiva. E por ser a memória uma construção social, uma de suas parcelas é modelada pela família e pelos grupos sociais, sendo o esquecimento atribuído ao desapego a determinados grupos. Desse modo, o autor dá prioridade às estruturas coletivas da memória, que ele considera serem objetivas e concretas.

Michael Pollak⁴⁴ (1989), por um lado, retoma as noções de Halbwachs, e, por outro, destaca o papel do indivíduo no processo de formação da memória. Segundo ele, a abordagem aplicada à memória coletiva passa a se interessar

⁴² Oficial de justiça.

⁴³ BEHREND, Susanne. Memórias Ed. Particular Acervo Etnicidade e Morte CDPH – UEL.

⁴⁴ Michael Pollak pesquisou sobreviventes de campos de concentração utilizando a metodologia da história oral.

“pelos processos e atores que intervêm no trabalho de constituição e de formalização das memórias”. Pollak argumenta que a história oral, ao conceder privilégio à análise dos excluídos, marginalizados e minorias, tornou saliente a importância das memórias subterrâneas, que por fazerem parte de culturas dominadas e minoritárias, se colocam em oposição à “Memória oficial”. Pollak (1992) considera que a memória é constituinte da identidade, tanto individual como coletiva e também, um fator de suma importância ao sentimento de continuidade e de coerência de um indivíduo, ou de um grupo em sua autorreconstrução (POLLAK, 1992, p. 5).

Pollak (1992) também argumenta que a memória e a identidade de determinado grupo social são valores em disputa e a sua negociação ocorre entre grupos concorrentes diariamente. Esta concorrência diária não parece ter se manifestado no caso de Rolândia, pois tudo indica que os judeus tenham se resguardado de manifestarem sua identidade judaica. Tendo fugido de um contexto de guerra e perseguição na Alemanha, a presença de elementos nazistas em Rolândia certamente proporcionava desconforto e até mesmo medo entre os judeus ali instalados.

O entrevistado Daniel Brüch Duarte relatou que seus avós, Ruth Clement e Helmut Brüch, tiveram um casamento arranjado pela Congregação Israelita Paulista (CIP) a pedido de seu avô, que desejava se casar com uma judia após ter saído de um casamento misto. Segundo ele, seus avós praticavam algumas tradições judaicas como o *Yom Kipur*⁴⁵ e o *Shabat*⁴⁶, no entanto eles realizavam essas comemorações de forma oculta, e, deste modo, não ensinaram muita coisa a respeito da religião judaica nem para sua única filha Lea, que posteriormente, por interesse próprio, retomou o judaísmo ao descobrir a existência de algumas famílias judaicas em Londrina. É difícil não supor que este medo fosse motivado, não somente pela insegurança própria de qualquer refugiado, mas pela presença nazista em Rolândia, ainda que, em outros relatos, esta presença parecesse inofensiva.

Estes aspectos parecem sugerir uma comparação com o “criptojudaísmo”, termo utilizado pela historiografia contemporânea para descrever

⁴⁵ Considerado o dia do perdão. Os judeus fazem jejum por 25 horas seguidas para purificar o espírito (PÓVOA, 2010, p.252).

⁴⁶ “Em hebraico, ‘o dia do descanso’, *sabát*. O *shabat* judaico estende-se do anoitecer da sexta-feira ao sábado à noite” (PÓVOA, 2010, p.250).

a prática, em segredo da fé judaica, enquanto exteriormente assumiam a religião católica, por parte dos cristãos-novos durante as ações do Tribunal do Santo Ofício da Inquisição. Entre a literatura que discute a questão temos Siqueira (1978), para quem cristão novo e criptojudeu (judaizante) não apresentam o mesmo significado e afirma que “o nascimento gera o primeiro, à vontade o segundo. O cristão-novo esforçava-se para ser igual aos demais: tentava vencer as barreiras do meio e do seu íntimo e ajustar-se. O criptojudeu contentava-se em parecer igual aos demais e Saraiva (1994), que diz que o caso do criptojudaísmo português, defende a ideia de que o criptojudeu ou o elemento “judaizante” foi um mito criado pela Inquisição. Segundo este autor os conversos encontravam-se em processo de aculturação que se tornou complicado após a partir da Inquisição, instituição à qual o autor atribui o problema dos judeus em Portugal, sendo esta, para ele, uma “fábrica de judeus”, já que os que se confessaram praticantes do criptojudaísmo o fizeram sob tortura.

Em consenso com Saraiva, Novinsky (1972, p. 11) afirma que muitos processos inquisitoriais foram criação da própria Inquisição, que pretendia justificar a existência do Tribunal. De acordo com esta autora, o cristão-novo integrou-se à sociedade na Bahia, alcançou status superior e conseguiu igualar-se ao nobre em prestígio; no entanto, tem a consciência de que não fazia parte daquela sociedade. Mesmo seguindo as práticas judaicas de forma inconsciente, apenas como uma lembrança, os cristãos-novos mantiveram, em muitos aspectos, a essência de sua cultura original. Essa situação configura o que Novinsky chama de “homem dividido”, que “encontra-se num mundo ao qual não pertence” (NOVINSKY, 1972, p.160).

Estas considerações não pretendem afirmar que houve de fato um criptojudaísmo em Rolândia, mas trazer o argumento de que a ausência de uma comunidade judaica institucionalizada deve-se somente à suposta assimilação, apontando para o fator da hostilidade do ambiente como inibidor de determinadas manifestações identitárias. Como contraponto, destaca-se o fato de que um grupo de imigrantes judeus que instalou-se, mais ou menos no mesmo período, em uma região igualmente de ocupação recente, que corresponde ao atual município de Erechim no Norte do Rio Grande do Sul, fundaram, em 1934, uma Sociedade Cultural e Beneficente Israelita (EIZIRIK, 1984, p. 117). A análise comparativa nos ajuda a compreender as diferentes situações. Os judeus se instalaram em cidades do Rio Grande do Sul antes do advento do nazismo e, mesmo supondo

preconceitos tradicionais por parte da população cristã, estes não eram suficientes para inibir manifestações de etnicidade, particularmente dos judeus que tinham a mesma nacionalidade de grupos europeus que vieram para o Sul do país em grandes levadas migratórias, principalmente alemães e poloneses. De modo geral, os emigrados do período nazista encontram comunidades já instaladas com instituições formadas. O caso de Rolândia é diferente, pois o grupo de judeus era todo constituído por refugiados.

Estas interpretações sobre o período colonial também servem para refletir sobre a persistência de identidades mesmo em situações que não favorecem sua explicitação. Além da exteriorização de símbolos judaicos em inscrições tumulares, o que será analisado no próximo capítulo, é preciso observar que há uma identidade judaica manifestada em memórias. E não apenas nas memórias que o pesquisador busca para a pesquisa histórica pela história oral, mas principalmente na memória que os próprios agentes buscaram registrar por escrito. Se, ao longo desta dissertação, lidamos com os judeus como um grupo que exteriorizou poucas manifestações étnicas, acerca destas memórias, podemos sugerir duas interpretações. Primeiro, elas são cronologicamente recentes. Segundo, elas foram direcionadas a um público mais restrito, intelectualizado, relativamente menos propenso a preconceitos étnicos que o senso-comum. O livro de memórias escrito por Max Hermann Maier foi escrito em 1971 e o de sua esposa Mathilde Maier foi publicado em 1981. Ao historiador estas memórias interessam não só pelas informações nelas contidas, mas sobretudo porque indicam um esforço de tornar explícito o que muitas vezes aparece subterrâneo.

CAPÍTULO 3 – MANIFESTAÇÕES IDENTITÁRIAS NOS CEMITÉRIOS DE ROLÂNDIA

3.1 CEMITÉRIO E PESQUISA HISTÓRICA

Utilizar o cemitério como fonte em pesquisas históricas não é uma novidade na historiografia, e nesse sentido, um dos referenciais utilizados nesta pesquisa é a obra de Reis (1991) *A morte é uma Festa*. Nela o autor analisou o comportamento de uma sociedade em relação à morte, a fim de entender o episódio denominado de “cemiterada” ocorrido no ano de 1836, em Salvador, quando uma multidão destruiu um cemitério recém-inaugurado. Também, é conveniente citar o estudo de Pagoto (2004) *Do Âmbito Sagrado da Igreja ao Cemitério Público: transformações fúnebres em São Paulo (1850-1860)*. A pesquisa foi realizada dentro do cemitério público, partindo do pressuposto de que o comportamento do ser humano diante da morte é historicamente construído. A autora estabeleceu uma análise sobre os rituais fúnebres e as transformações ocorridas nos sepultamentos, revelando os diferentes interesses dos vivos em relação à morte e à salvação divina.

Richter, Perez e Lüdke (2005), na pesquisa *Documentos Epigráficos – Visita ao Cemitério Ecumênico Municipal da Santa Maria no Final do Século XIX*, utilizaram material iconográfico produzido a partir do trabalho de campo realizado no cemitério. A partir da observação da arquitetura, da arte e de registros funerários, traçaram discussões sobre a morte e as atitudes diante da mesma, sendo ainda resgatada parte da história de Santa Maria, além de fazerem considerações acerca da necessidade de preservação destes lugares, que são patrimônios históricos. Ainda, pode ser citado o trabalho organizado por Harry Rodrigues Bellomo (2008) *Cemitérios no Rio Grande do Sul*. Este autor afirma que o cemitério é capaz de reproduzir a geografia social das comunidades e definir classes sociais. Aponta que “A morte igualitária só existe no discurso, pois, na

realidade, a morte acentua as diferenças sociais. As sociedades projetam nos cemitérios seus valores, crenças, estruturas socioeconômicas e ideologias” (BELLOMO, 2008, p.13). O cemitério também é uma fonte que permite conhecer a formação étnica de uma determinada sociedade, pois grupos sociais costumam se expressar de modo diferenciado no momento de sepultar seus membros, e, por outro lado, servem como fontes para o estudo da genealogia e das crenças religiosas. Também, o cemitério atua como fator de preservação da memória familiar.

O cemitério carrega a memória de uma sociedade de uma determinada época e oferece inúmeras informações pertinentes ao conhecimento histórico. As sepulturas são revestidas de símbolos, que também são dispositivos mnemônicos. Vale lembrar o pensamento de Le Goff (1996) segundo o qual tanto documentos como monumentos se constituem em materiais da memória coletiva e se aplicam à história. Segundo o autor, o monumento “é um legado à memória coletiva, pois tem como característica o poder de perpetuação, voluntária ou involuntária, das sociedades históricas” (LE GOFF, 1996, p.536).

Os monumentos são os testemunhos mais duráveis de uma sociedade e por muitas vezes soam como único vestígio, sendo uma das primeiras formas de relação com a memória. Uma das tipificações de monumento designadas por Le Goff (1996) é o chamado monumento funerário que, segundo ele, está “destinado a perpetuar a recordação de uma pessoa no domínio em que a memória é particularmente valorizada: a morte” (LE GOFF, 1996, p.536).

Dentro do projeto *Etnicidade e Morte: Túmulos judaicos em cemitérios não judaicos – o caso de Rolândia* foi realizado trabalho de campo nos dois cemitérios de Rolândia. Procurou-se inventariar e analisar os sinais identitários construídos pelos imigrantes alemães de ascendência judaica. A partir disso pretendia-se entender o dinamismo da identidade étnica e das interações constituídas dentro e fora do grupo dos imigrantes de Rolândia por meio da análise dos dados recolhidos das sepulturas. Pois “é a percepção da morte como um valor carregado de sentidos que orienta ou indica ao vivo as suas posições ante a religiosidade e a autorreferência étnica, ou seja, sua identidade” (SOARES, 2005, p.2). O primeiro passo do trabalho de campo do projeto ETN/CDPH-UEL foi selecionar as sepulturas que apresentassem sinais evidentes de sua relação com o judaísmo, como a estrela de Davi ou inscrições em hebraico. Tanto no Cemitério

Municipal de Rolândia São Pedro (CMRSP) como no Cemitério São Rafael (CSR). Este método teve o objetivo de localizar judeus ou israelitas dentre os refugiados instalados atualmente em Rolândia.

Depois de localizada a presença de uma identidade judaica, foi suposta a ideia de que tal identidade pode variar de visibilidade, podendo expressar-se em sua total ligação com o judaísmo ou por meio de subterfúgios para ocultá-la, já que na região também havia a presença de simpatizantes do nazismo, e mesmo de nazistas. Portanto, devido a isto, o sobrenome passou a ser outro sinal identitário e de pertença a ser localizado, mas por meio do procedimento de checagem de ancestralidade em bancos de dados genealógicos unificados pelo *JewishGen*.

Para classificar as sepulturas identificadas como de israelitas foram estabelecidos alguns princípios, como: a substituição da expressão “túmulos judaicos” por “sepulturas de israelitas”, adotando de forma parcial a nomenclatura proposta por Egon e Frieda Wolff, em um catálogo do mapeamento da presença judaica no Brasil (WOLFF e WOLFF: 1980;1982); o cruzamento das evidências identitárias encontradas nas sepulturas, como a ancestralidade que pode ser conferida pelo sobrenome, e a análise dos sinais, como: símbolos religiosos judaicos com inscrições em hebraico, ausência total de alguma simbologia religiosa ou mesmo a presença de símbolos ligados às tradições cristãs. Para confirmar a ancestralidade, foram utilizados os seguintes bancos de dados: *JewishGen Family Finder* (JGFF)⁴⁷, o *JewishGen Communities Database*⁴⁸, o *Yzkhov Book Project*⁴⁹ e o *JewishGen Online Worldwide Burial Registry* (JOWBR)⁵⁰. A partir dos sobrenomes encontrados nas lápides, buscou-se, entre outras, a informações sobre o nome familiar.

Siân Jones (2005), ao propor uma perspectiva teórico-metodológica para os estudos das identidades étnicas, enfatiza a importância de se utilizar diferentes tipos de fontes para compreender a construção dessas identidades. Segundo ela a cultura material e as fontes escritas devem ser analisadas como discursos particulares na construção das identidades étnicas. Jones (2005) aponta que a relação entre cultura e etnicidade não tem sido abordada com sucesso pela maioria

⁴⁷ Disponível em: <<http://www.jewishgen.org/jgff/>>.

⁴⁸ Disponível em: <<http://www.jewishgen.org/communities/search.asp>>.

⁴⁹ Disponível em: <<http://www.jewishgen.org/yizkor/>>.

⁵⁰ Disponível em: <<http://www.jewishgen.org/databases/cemetery/>>.

das teorias da etnicidade, que enfatizam os aspectos subjetivos e autoconscientes da identidade, por isso alerta que “Tem sido convincentemente demonstrado que não há relação entre percepções dos autores e as expressões da etnicidade, e os contextos culturais e relações sociais nos quais eles estão inseridos, têm sido negligenciados” (JONES, 2005, p.34). Segundo ela a cultura teria sido “reduzida a um conjunto epifenomenal e arbitrário de símbolos manipulados na perseguição por interesses de grupos em variados contextos sociais e históricos” (JONES, 2005, p.34). Entendemos que estas considerações da autora são importantes para uma pesquisa que se propõe a utilizar lápides como fonte de pesquisa. Os historiadores que operam no campo da cultura material utilizam, em suas análises, objetos dos mais diversos, tais como:

Móveis, objetos decorativos, ferramentas, máquinas, matérias-primas que darão luz a objetos manufaturados, veículos que o transportarão ao longo de grandes avenidas e estradas com destino a determinados grupos de consumidores que por estes bens terão de pagar em moeda sonante... tudo isso pode ser objeto de uma História da cultura Material. (BARROS, 2004, p. 31)

Certamente podemos agregar as lápides a este conjunto mencionado por Barros. Os monumentos são os testemunhos mais duráveis de uma sociedade e por muitas vezes soam como único vestígio, sendo uma das primeiras formas de relação com a memória. Uma das tipificações de monumento designadas por Le Goff (1996, p. 536) é o chamado monumento funerário que, segundo ele, está “destinado a perpetuar a recordação de uma pessoa no domínio em que a memória é particularmente valorizada: a morte”.

Para Jones (2005, p.35) “a relação entre consciência de etnicidade dos povos e seus contextos culturais pode ser explorada por meio de teorias da prática que se direcionem à relação geral entre condições de vida social e as construções subjetivas dos povos de sua realidade social”. A autora recorre ao conceito de *habitus*, de Pierre Bourdieu, como complemento às teorias a respeito do conceito de etnicidade. É importante retomarmos com atenção algumas noções deste sociólogo. Bourdieu acredita que uma sociedade tem disposições duráveis e frequentemente subliminais, relativas a determinadas práticas e percepções. De acordo com Bourdieu (2007), é o *habitus* que gera e organiza práticas e representações sociais. Consiste em conhecimento adquirido, são aspectos de

valores, crenças, costumes, linguagem, vestimenta que são incorporadas pelos agentes e possibilitam aos mesmos interpretar o mundo social e criarem estratégias de atuação individuais e coletivas. Ainda, os *habitus* são parâmetros de diferenciação no campo e também diferenciador, ou seja, são distinguíveis e ao mesmo tempo geradores de distinção “o *habitus* é, com efeito, princípio gerador de práticas objetivamente classificáveis e, ao mesmo tempo, *sistema de classificação* (*principium divisionis*) de tais práticas” (BOURDIEU, 2007, p.162, grifos do autor). Configuram-se em estruturas mentais dos agentes que permitem aos mesmos apreender o mundo social e são produtos da interiorização que os indivíduos fazem das estruturas do mundo social, sendo uma “Estrutura estruturante que organiza as práticas e a percepção das práticas, o *habitus* é também estrutura estruturada: o princípio de divisão em classes lógicas que organiza a percepção do mundo social, é, por sua vez, o produto da incorporação da divisão em classes sociais” (BOURDIEU, 2007, p.164). Essas estruturas estruturantes e estruturadas formam e são formadas pela prática social. “Em contraste às teorias tradicionais de cultura, o *habitus* não consiste em um sistema de regras normativas que existem fora da história individual” (JONES, 2005, p.35).

É com base nestas considerações que Jones faz uma leitura do fenômeno da etnicidade a partir da noção de *habitus* de Bourdieu:

O conceito de *habitus* pode ser usado para explicar a maneira pela qual as classificações étnicas subjetivas são baseadas nas condições sociais, caracterizando domínios sociais particulares. A etnicidade não é um reflexo passivo das similaridades e diferenças nas práticas culturais e condições estruturais nas quais os agentes são socializados. Também não é a etnicidade inteiramente constituída no processo de interação social por meio do qual as características culturais epifenomenais são manipuladas na busca por interesses econômicos e políticos. Antes, tirando da teoria da prática de Bourdieu, pode ser argumentado que a construção da identidade étnica é baseada nas disposições compartilhadas do *habitus* que formam e são formadas por um conjunto de práticas. (JONES, 2005, p.35)

Jones (2005) também argumenta que os “recursos simbólicos”, como a língua, cultura material, crença entre outros, não são arbitrários, e:

As práticas culturais e crenças que se tornam concretizadas como símbolos de etnicidade são derivadas de, e ressoam com, práticas

habituais e experiências pessoais, como também refletem as condições imediatas e interesses que caracterizam situações particulares (JONES, 2005, p.35).

A autora salienta que, assim como a cultura e a etnicidade não são diretamente correspondentes, o *habitus* e a etnicidade também não podem ser assim considerados, pois “Há um rompimento entre as disposições culturais compondo o *habitus* como um todo e a representação objetivada da diferença cultural envolvida na expressão da etnicidade” (JONES, 2005, p.36). Ao serem compartilhadas, as disposições habituais apresentam condições para que os indivíduos possam reconhecer as

(...) bases comuns de sentimento e interesses, e a percepção e comunicação das afinidades e diferenças culturais que a etnicidade acarreta. Contudo, uma consciência de etnicidade somente no contexto da interação social entre pessoas de tradições culturais discrepantes. (JONES, 2005, p.36).

De acordo com Jones (2005) a produção material de uma sociedade ocorre em contextos de determinadas práticas culturais cotidianas que, quase nunca, são produzidas com o pretexto de se transmitir alguma impressão ao futuro. As características étnico-simbólicas de uma fonte material não carregam a intenção de se transmitir uma idéia a respeito de uma determinada comunidade. Ocorre que, a repetição de práticas culturais produz peculiaridades que ao serem comparadas com as práticas de outras comunidades acabam por expressar uma etnicidade. A etnicidade representada em fontes materiais é resultado de práticas cotidianas e expressam um comportamento étnico diversificado daquele que é apresentado em uma fonte escrita, como um texto ou um depoimento.

A partir de sua formulação teórica que se baseia nas teorias da etnicidade e na teoria de *habitus* de Bourdieu, Jones (2005) afirma que os registros materiais são capazes de trazer à tona o que ela denomina de *práxis da etnicidade*, ou seja, práticas oriundas de um *habitus* que, se confrontados com outras sociedades, tornam-se um diferencial étnico. Esse *habitus* que se torna um diferenciador no campo, é o que Barth (1998) chama de *fronteiras étnicas*.

3.2 OS CEMITÉRIOS EM ROLÂNDIA

No caso de Rolândia, as sepulturas são praticamente os únicos sinais identitários visíveis da presença judaica na cidade, sendo assim, os testemunhos materiais mais visíveis da mesma particularmente quando se trata de uma externalização dessa identidade. Weber (2008) mostra que, em Porto Alegre, os judeus tinham práticas semelhantes a outros grupos na exteriorização de uma identidade étnica. Não se trata aqui de saber de práticas judaicas mais íntimas, cujos códigos são perceptíveis apenas pelos membros do próprio grupo, mas sim, das práticas culturais de caráter público. Apesar de não haver muitas manifestações étnicas expressas publicamente, ao menos é visível a identidade judaica expressa por meio das sepulturas e dos funerais. Portanto, é possível afirmar que o cemitério está situado entre a “cultura pública” e “cultura íntima”, que, por sua vez, têm nas relações familiares a sua expressão mais exemplar⁵¹.

A utilização de símbolos da tradição judaica nessas sepulturas é considerada aqui um *habitus*, seguindo assim a mesma perspectiva de Castilho (2010) que ao abordar as sepulturas de Israelitas encontradas nos cemitérios de Rolândia utilizou, entre outros, as reflexões sobre etnicidade de Siân Jones e a teoria de *habitus* de Pierre Bourdieu, que também embasam a presente pesquisa.

Também é importante neste capítulo a relevância do uso de fotografia nas pesquisas históricas. Peter Burke (2004) é um dos historiadores que procura mostrar o valor das imagens como evidência histórica. Para ele, as mesmas devem sempre estar presentes nos trabalhos dos historiadores junto com outros tipos de evidência. Para isso, é necessário que os historiadores desenvolvam métodos de “crítica das fontes” para imagens, assim como foi feito com os textos, interrogando essas “testemunhas oculares”. Para ele, “O problema para o historiador é saber se, e até que ponto, pode-se confiar nessas imagens. Tem sido dito com frequência que a ‘câmera nunca mente’” (p.25). Desse modo, aponta que toda fotografia deve ser analisada com olhar crítico e contextualizada, já que faz parte de uma seleção. A proposta essencial de Burke (2004) é defender a ideia de que imagens, assim

⁵¹ A distinção entre as noções de “cultura íntima” e “cultura pública” foi apropriada por Giralda Seyferth (1990) nos estudos de grupos imigrantes no Brasil, adaptada da teoria de A.L. Epstein.

como textos e testemunhos orais, pois são uma forma importante de evidência histórica, pois registram atos de testemunho ocular⁵².

Dentre um dos aspectos importantes enumerados por Burke (2004) está a importância que a imagem apresenta no processo de reconstrução da cultura material do passado, tanto em museus como em livros de história. “Imagens são especialmente valiosas na reconstrução da cultura cotidiana de pessoas comuns, suas formas de habitação, por exemplo, algumas vezes construídas com materiais que não eram destinados a durar” (Burke, 2004, p.99).

Nas sepulturas em Rolândia foram encontrados símbolos como a estrela de Davi e inscrições em hebraico (Figura 7 e Figura 8), constituída por dois triângulos sobrepostos que formam uma estrela de seis pontas, a Estrela de Davi, também conhecida como “Escudo de Davi” ou “selo de Salomão”, a qual apresenta um grande valor simbólico dentro da tradição judaica. Durante a Idade Média o símbolo foi utilizado para identificar os distritos e as comunidades destinados aos judeus naquele período. Passou a ser símbolo nacional do Estado de Israel a partir de sua constituição (CARDOSO et al, 2008). Na Alemanha nazista a Estrela de Davi foi utilizada para identificar e diferenciar os judeus da demais população, assim, os judeus foram forçados a costurar o símbolo em suas próprias roupas. A visibilidade que tratamos aqui é uma manifestação de um valor positivado, a partir do qual os membros do grupo expressam a outros membros e também aos não-membros.

Figura 7 – Sepultura de Peter Michael Levy/CMRSP.



Fonte – © ETN/ CDPH-UEL.

⁵² As fotografias apresentadas ao longo deste trabalho não são utilizadas como fonte, mas apenas como ilustrações para o leitor.

Figura 8 – Sepultura de Sara Herta Moser /CMRSP.



Fonte – © ETN/ CDPH-UEL.

Figura 9 – Sepultura de Jacob Kaphan.



Fonte – © ETN/ CDPH-UEL.

Figura 10 – Sepulturas do casal Helmut Bruch e Ruth Clement/CSR.



Fonte – © ETN/CDPH-UEL.

As sepulturas de Frida Steinbrecher e Josef Steinbrecher são interessantes pelo fato de suas lápides serem compostas por uma rocha hexagonal que parece lembrar a Estrela de Davi. A rocha também tem um grande valor simbólico dentro da tradição judaica, pois representa “estabilidade, constância, segurança, e perenidade” (CARDOSO et al, 2008, p.259).

Ainda observa-se que essas lápides estão em contato direto com a terra, que também se constitui em um importante símbolo da tradição judaica que considera a terra

(...) a matéria-prima da qual é extraído o homem, com a qual convive, a qual ordena e trabalha e a qual retorna: em segundo lugar, a terra é solidária com o homem: leva nas costas o pecado e a maldição causados pela humanidade; aprende a clamar que Caim e todos os ‘cains’ derramaram nela; se perverte com a maldade acumulada das gerações, assim sendo, temos a terra como absorção do sangue e com ele todos os pecados do homem. Elemento fundamental no culto aos mortos, por isso não se retira o corpo do campo santo, pois a terra está contaminada, portanto, um lugar impuro dentro da tradição judaica. (Cardoso eT al, 2008, p.259).

Figura 11 – Sepulturas de Frida Steinbrecher e Josef Steinbrecher/ CSR.



Fonte – © ETN/CDPH-UEL.

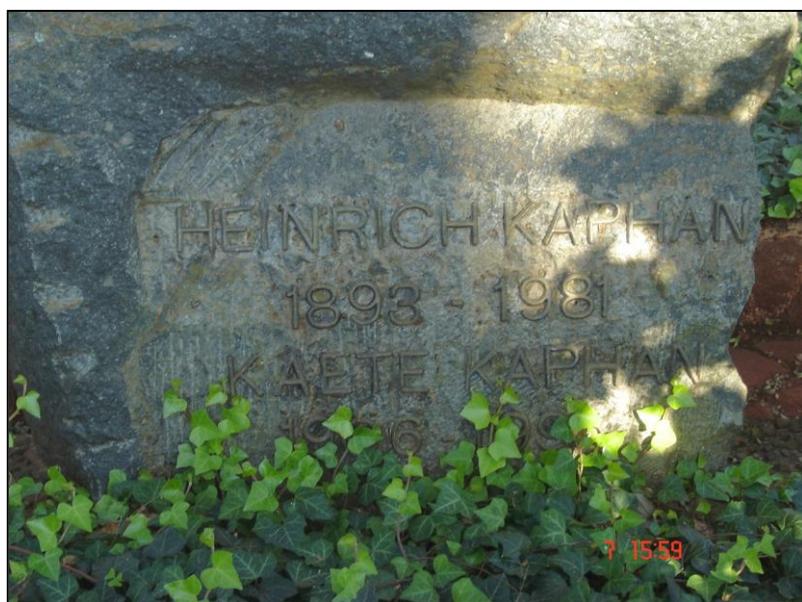
Outro tipo de sepultura encontrada nos cemitérios de Rolândia são as que trazem nomes de origem israelita, no entanto, não apresentam símbolos evidentes da tradição. Como é o caso da sepultura dos casais Maier e Kaphan.

Figura 12 – Sepultura de Max Hermann Maier e Mathilde Maier/CSR.



Fonte – © ETN/CDPH-UEL.

Figura 13 – Sepultura de Heirich Kaphan e Kaete Kaphan/CSR.



Fonte – © ETN/CDPH-UEL.

Também foram encontradas sepulturas que apresentam nomes de famílias de origem judaica, porém também trazem símbolos de denominações religiosas cristãs, demonstrando sinais de conversões ao catolicismo e ao

protestantismo. As sepulturas dos israelitas não se encontram em um local separado dentro dos cemitérios de Rolândia, estão em meio aos túmulos de cristãos protestantes ou católicos.

Figura 14 – Sepultura de Agate Hinrichsen e Gephard Hinrichsen/CSR.



Fonte – © ETN/CDPH-UEL.

Figura 15 – Sepultura de Selma e Johanne Loeschke/CSR.



Fonte – © ETN/CDPH-UEL.

Figura 16 – Sepultura de Gerhard Loeschke/CSR.



Fonte (figuras 14 e 15) – © ETN/CDPH-UEL.

Estas características certamente devem-se ao fato de que, na Alemanha, muitos judeus já eram convertidos ao luteranismo ou ao catolicismo romano, mas em um momento crucial muitos se converteram, particularmente ao catolicismo, como tentativa de burlar as objeções nazistas, na esperança de obterem vistos para o Brasil⁵³. Em outras sepulturas, além dos sinais de conversão ao cristianismo, nota-se a afirmação étnica alemã ao se ressaltar o local de nascimento e escrituras em alemão. Como ocorre nas sepulturas de Kurt Ullstein, Magdalena Heinemann Ullstein e Nina Gardemann.

Figura 17 – Sepultura de Kurt Ullstein.



Figura 18 – Sepultura de Magdalena Ullstein.



Fonte (figuras 17 e 18) – © ETN/CDPH-UEL.

⁵³ Como foi visto em MILGRAM, Avraham. *Os judeus do Vaticano*. RJ: Imago, 1995.

Figura 19 – Sepultura de Nina Gardemann.



Fonte – © ETN/CDPH-UEL.

3.3 RITUAIS FUNERÁRIOS E GRUPOS ÉTNICOS: VISÃO EM PERSPECTIVA

Neste item serão abordados diferentes grupos étnicos e suas práticas e rituais funerários, já que as manifestações de judaísmo encontradas nos cemitérios de Rolândia não são uma especificidade da região e nem deste grupo, mas sim é comum entre grupos étnicos, entre judeus de outros lugares e em outros grupos étnicos. No estudo realizado por Cardoso (et. al 2008), nos cemitérios judaicos de Porto Alegre, os pesquisadores também notaram que não existe um padrão unificado para as sepulturas de israelitas⁵⁴. Verificou-se nos cemitérios de Porto Alegre a existência de um determinado padrão arquitetônico nas sepulturas construídas após 1960, estas são feitas em granito, mármore ou alvenaria, lembram uma mesa tendo nas suas construções um padrão simples. Eles afirmam ainda que os túmulos construídos antes desta data seguem padrões tradicionais evidenciados em cemitérios católicos ou luteranos de Porto Alegre. Destacam que alguns túmulos tiveram sua estrutura refeita, ou substituída, sem que fosse violada a tradição judaica que determina que os restos mortais não podem ser perturbados, seguindo um novo padrão tumular presente em sepulturas de Jerusalém,

⁵⁴ A instalação de judeus em Porto Alegre é antiga e a visibilização para sociedade se dá de várias formas, sendo realizadas atividades culturais como publicações, programas radiofônicos, Teatro *Idish*. E ainda por meio de diferentes instituições como entidades de caráter religioso, educacional, social e esportivo, beneficentes e entidades culturais (EIZIRIK, 1984).

construídas a partir da formação do Estado de Israel. Os autores compararam também as sepulturas encontradas nos cemitérios judaicos porto-alegrenses com sepulturas de cemitérios judaicos de Jerusalém, Praga, Berlim, La Plata (CARDOSO et al, 2008, p.261).

Além dos símbolos como a rocha, estrela de Davi e inscrições em hebraico os autores visualizaram a presença da Menorá, um candelabro de sete braços acendidos com azeite, e que, por sua vez, é um dos símbolos mais antigos do judaísmo. “Na Antiguidade era uma peça só de ouro usada no tabernáculo (santuário portátil) e posteriormente usado no templo de Jerusalém, também visto diversas vezes no cemitério” (CARDOSO et al, 2008, p.258). Outro símbolo encontrado foram “as mãos de Deus”, segundo os autores a palavra hebraica *yad* tem duplo significado de “mão” e “força”. Os mesmos ainda afirmam que

(...) nas escrituras é comparada com “atividade”, “força”, “senhorio”, é um símbolo régio. Ser agarrado pela mão de Deus significa recepção do espírito de Deus, na totalidade de seu poder e realidade. A mão de Deus significa concessão, conservação, aliança no ante testamento, e segundo a tradição cabalística, a mão esquerda de Deus é a mão da justiça, e a direita misericórdia. Na tradição judaica as duas mãos unidas, postas sobre a pessoa, representam a forma de proferir as bênçãos, são a classe sacerdotal dos *cohim* (Kohen) (CARDOSO et al, 2008, p.259).

Os pesquisadores também verificaram simbologias maçônicas nos cemitérios judaicos de Porto Alegre, que denotam um sincretismo, tal como no caso de Rolândia, ainda que calcado em outros elementos. Destacaram-se duas sepulturas localizadas no Cemitério Centro Israelita, pertencentes a uma mesma família. Ambas as sepulturas feitas de mármore, uma lembrando um sarcófago. Os símbolos presentes nesses túmulos foram a letra “G” ou *geoma*, a qual simboliza Deus e o número “33”, que de acordo com os autores representa o grau maçom atingido pelo morto. E por fim, o símbolo maçom composto pelo compasso e esquadro alinhados. Como foi observado por Cardoso (et al, 2008, p.260) este símbolo lembra a Estrela de Davi. Os autores apontam que

O compasso é um instrumento usado para traçar um círculo com perfeição, este símbolo representa a eternidade por não ter começo e nem fim, o esquadro é o símbolo da justiça, retidão e equidade, que entrelaçado ao compasso, forma o mais conhecido símbolo da

maçonaria além de representar o macrocosmo (CARDOSO et al, 2008, p.260).

Tal símbolo está presente na sepultura do senhor Helmut Brüch localizada no Cemitério São Rafael em Rolândia (Figura 10). Além dos símbolos não-judaicos relacionados à maçonaria, foram encontrados na ala mais antiga do Cemitério União Israelita de Porto Alegre os seguintes itens: urna funerária, obelisco, pirâmide, coluna romana e coluna grega.

Não é possível afirmar que exista um único padrão arquitetônico entre as sepulturas de israelitas em diferentes cemitérios, mas existem algumas características que são seguidas na construção das mesmas. As sepulturas encontradas nos dois cemitérios de Rolândia ao serem comparadas com as sepulturas de cemitérios judaicos se assemelham pela simplicidade das sepulturas, utilização de símbolos religiosos, o fato de serem enterrados somente em lotes perpétuos, respeitando dessa forma a tradição judaica que determina o sepultamento definitivo do corpo, sendo proibida a violação das sepulturas. A maioria das lápides é feita de pedra, que como já foi apontado confere grande importância dentro da tradição judaica. A construção da lápide está diretamente relacionada ao período do luto, que ocorre no período de um ano, quando este é encerrado é construído um monumento (*matseivá*) no local onde o corpo foi sepultado (CARDOSO et al, 2008, p.265).

Outros aspectos observados foram em relação aos sobrenomes dos falecidos sendo verificados nomes de origem alemã, italiana, espanhola, portuguesa, polonesa (além de outros países do leste europeu) e alguns sobrenomes puramente hebraicos. Também foi observada a presença de fotos em algumas sepulturas. Quanto aos epitáfios, estes estão mais presentes nos túmulos modernos não sendo muito comum nas sepulturas mais antigas. Entre esses epitáfios encontram-se casos de elogios a entes queridos. E ainda, todas as sepulturas trazem o nome e a data em hebraico e a maioria apresenta a mesma referência em português (CARDOSO et al, 2008, p.262).

No que diz respeito à organização espacial dos cemitérios, Cardoso (et al 2008 p.263) observaram que esta é mais clara no Cemitério Centro Israelita do que no Cemitério União Israelita ambos localizados em Porto Alegre. Em sua região central encontra-se a casa de banho, que está alinhada à entrada da

necrópole, dividida por gênero, sendo os homens sepultados à direita e as mulheres à esquerda. O centro da ala masculina é destinado ao sepulcro das crianças, estes túmulos são semelhantes ao dos adultos, porém menores. Para os suicidas destina-se uma ala separada, com sepulturas desalinhadas junto ao muro, no entanto é provável que tais práticas não sejam mais seguidas, pois, próximos destes locais existem novos túmulos, que não são separados por sexo. Possivelmente este fato deve-se à falta de espaço. Já no outro cemitério da mesma cidade, União Israelita, a divisão ocorre de forma diferente, na parte antiga do cemitério, localizada ao lado direito e afastada da casa de banho que se encontra à esquerda, junto à entrada e ao monumento. Uma prática comum neste cemitério é a reserva de espaços para determinadas famílias, já que o mesmo conta com um espaço vago. Também é relevante mencionar que neste cemitério foi edificado um monumento em memória aos judeus que foram vítimas do holocausto. O monumento construído, em 1947, tem forma de lápide e uma escritura em hebraico e em português, posteriormente foi ampliado ganhando características mais modernas. Por fim o Cemitério da Tristeza, no qual estão as sepulturas mais antigas, os túmulos de homens e mulheres estão misturados. Como se pode ver, em Porto Alegre há vários cemitérios especificamente judaicos, o que aponta para um maior nível de visibilidade étnica do grupo, quando comparado ao caso de Rolândia.

Em relação aos rituais de sepultamento judaico é possível afirmar que apresentam algumas semelhanças com rituais cristãos, por exemplo, a prática de cobrir o corpo após a morte, que, para os judeus, é explicado pelo princípio *kevod ha'met*, ou seja, respeito pelos mortos, adquirindo também o significado de perpetuar a imagem da pessoa em vida. De acordo com a tradição judaica, velas podem ser colocadas junto ao morto, já que ela aponta para o alto. Durante a primeira semana de falecimento são acesas velas, e sempre no dia do aniversário, desse modo, de acordo com a tradição, auxilia-se a alma a subir aos céus. A tradição judaica ainda prega que se deve obedecer a um tempo mínimo para que ocorra o enterro. De preferência, espera-se a chegada dos familiares. Para os judeus a alma só descansará após o enterro, no entanto, estes não são realizados nas datas de *Shabat* e *Yom Kipur*, pois de acordo com a lei judaica, os indivíduos não podem chorar uma perda pessoal nos dias nacionais de festividade, sendo que

a santidade e a alegria do *Shabat* e dos feriados sobrepõem-se à tristeza do luto (CARDOSO et al, 2008, p.264).

A lei judaica também não permite a cremação por considerá-la originalmente um ritual pagão, portanto, um ato associado à idolatria combatida pelo Judaísmo. Além disso é proibida a mutilação do cadáver, uma vez que a decomposição do corpo deve ocorrer naturalmente, sem interferência externa. Os mortos são envolvidos em um manto branco ou roupas brancas como símbolo de humildade e pureza. Neste aspecto não há distinção entre ricos e pobres. Esta ideologia também é verificada na simplicidade dos túmulos, sem a utilização de flores e ornamentos, por receio à idolatria aos mortos. Ainda, segundo essa lei um judeu pode ser enterrado em um cemitério ecumênico desde que a família adquira um lote inteiro no cemitério, para que este possa ser qualificado como “terreno próprio”, pois a sepultura não é considerada propriedade. Este lote deve localizar-se em uma parte desocupada do cemitério, devendo ser cercado e delimitado como um terreno próprio. Pois, segundo o *Talmud* “o homem deve ser enterrado em seu próprio terreno”⁵⁵.

Elisiana Trilha Castro (2008) em *Aqui também jaz um patrimônio: identidade, memória e preservação patrimonial a partir do tombamento de um cemitério (o caso do Cemitério do Imigrante de Joinville/SC, 1962-2008)* verifica que, de forma geral, a arquitetura relacionada às doutrinas religiosas protestantes é também encontrada nas áreas de influência da cultura germânica, por meio de uma tipologia denominada *Beaux-Arts*, que influenciou a arquitetura cemiterial na Alemanha, independente da confissão religiosa (CASTRO, 2008, p.129). O ponto de partida de sua análise sobre as opções arquitetônicas encontradas neste cemitério foram as concepções religiosas dos luteranos e seus ritos fúnebres. A doutrina luterana prega que os vivos não podem interferir no destino dos já falecidos, e por isso não podem ser beneficiados com atos e ritos durante ou após o enterro. Nesse sentido, enfatiza-se que os que não agiram de acordo com os preceitos de Deus em vida, não deverão receber após a morte quaisquer ritos que possam abrandar suas atitudes, pois estes serão ineficazes, sendo a morte o fim de uma etapa (CASTRO, 2008, p.136).

⁵⁵ Informações baseadas no site da Chevra Kadisha do Rio de Janeiro: <www.chevra.kadisha.com.br>.

De acordo com os luteranos, existem dois lugares apenas para as almas após a morte: o paraíso, junto a Deus e o Inferno, onde estão as almas condenadas, impossibilitadas de saírem, visto que não existe o purgatório, que é uma representação religiosa introduzida pela Igreja Medieval e que se manteve apenas entre os católicos como lugar de passagem. A inexistência do mesmo ou inutilidade de tentativas de salvação para os mortos é caracterizada pela falta de ornamentos, imagens de santos ou esculturas, vistos geralmente em forma de lápides, epitáfios e fotos. A despedida é direcionada à família, dispensando ritos e cultos ao morto, não remetendo ao desprezo, mas sim, à postura em vida. Diferencia-se do catolicismo no que diz respeito aos ritos e cultos, realizados posteriormente aos sepultamentos, e que visam à salvação das almas. Não são vistas nos túmulos luteranos imagens de santos, pois eles não creem, aparecendo apenas a imagem de Cristo, sem o Messias (CASTRO, 2008, p.136). Estas características que remetem a um certo iconoclastismo, que caracterizou as religiões cristãs reformadas, parecem aproximá-las do judaísmo.

Podem diferenciar-se os cemitérios protestantes de origem germânica dos católicos, contemplando uma visão arquitetônica, o destaque da uniformidade de sua paisagem, a metodologia quanto às formas de seus túmulos, que são constituídos por pedras verticais e inscrições geralmente localizadas na parte superior do sepultamento, e que também podem ser horizontais, além da ausência da imagem de santos. Os ritos católicos existem em razão da preocupação do destino do morto, pois estando no purgatório, acredita-se poder interceder por sua alma. Essa crença pode ser identificada pelas representações utilizadas nos cemitérios católicos, exaltando os santos, os anjos, como um prolongamento desses ritos em prol da salvação das almas. Pela observação da arquitetura utilizada no cemitério, pode-se conhecer qual preceito religioso está sendo seguido. Já os luteranos podem ser identificados por suas sepulturas horizontais, poucos mausoléus, com túmulos e compostos geralmente por uma lápide (CASTRO, 2008, p.137 a 139).

Os túmulos dos protestantes geralmente são de alvenaria, os epitáfios gravados em cerâmica fria e os gradis e obras com ferro compõem sua estética. A simplicidade das sepulturas aproxima cristãos luteranos de judeus. Ainda percebe-se a preocupação com o patrimônio e o legado histórico em tais cemitérios, quando podem ser vistas características como: encontrar lápides e epitáfios com inscrições

em alemão, além dos dados que dão identidade ao morto, costuma-se acrescentar a cidade natal destes imigrantes. No sepultamento feminino, acrescenta-se o sobrenome de solteira, ao de casada (CASTRO, 2008, p.129).

Outra pesquisa realizada acerca da cultura germânica foi a de Thiago Nicolau de Araújo (2008, p. 239) em artigo a respeito da imigração teuta para o Rio Grande do Sul. O autor observa que a expressão da cultura alemã se dá principalmente nos epitáfios, comumente escritos na língua alemã além de ressaltarem o local de nascimento do morto, demonstrando, dessa forma, o orgulho de ser alemão. Tais aspectos também foram identificados em algumas sepulturas de imigrantes de origem judaico-alemã encontradas nos dois cemitérios de Rolândia, como já foi mencionado anteriormente.

Araújo (2008, p.237) argumenta que os imigrantes alemães do Rio Grande do Sul aplicaram a manutenção no *kultur* por meio de escolas, sociedades e preservação do idioma materno, característica evidenciada pela observação dos epitáfios inscritos nas lápides das sepulturas destes imigrantes e também pelos cultos religiosos que eram realizados neste idioma. Como aponta o autor:

O epitáfio expressa uma ideia ou conceito do mundo dos vivos para o mundo dos mortos, neste sentido pode ser considerado como um objeto que representa a identidade cultural de uma determinada região e uma determinada época, indicando um ponto de vista particular ou público (ARAÚJO, 2008, p. 238).

Algumas vezes foram utilizadas letras góticas para escrever esses epitáfios e em muitas outras essas inscrições versam sobre mensagens religiosas. De acordo com o autor há uma particularidade em relação às lápides femininas já que na mesma é incluído o sobrenome de solteira da falecida, facilitando desse modo a pesquisa genealógica.

Outra característica descrita por Araújo (2008, p.240) é a tendência de sepultar os mortos em lápides no chão. De modo que não existem muitos mausoléus e capelas dentro dos cemitérios da capital gaúcha, bem como nos cemitérios do interior do Estado do Rio Grande do Sul. Este aspecto pode ser observado tanto nos cemitérios de confissão luterana como nos cemitérios católicos. Cabe lembrar aqui que tais características também foram verificadas nas sepulturas de judeus-alemães encontradas nos cemitérios de Rolândia. Araújo

(2008, p. 240) ainda aponta que o imigrante alemão também expressa a sua fé cristã por meio da utilização de elementos em suas sepulturas com esculturas, que indicam as representações do cristianismo, como a cruz, o ramo de palma, a âncora, entre outros⁵⁶. Muitas das características observadas nas sepulturas de imigrantes de origem alemã apontadas por Araújo (2008) e Castro (2008) também foram verificadas nas sepulturas localizadas no cemitério alemão São Rafael situado em Rolândia. Como é o caso da simplicidade das sepulturas e utilização de plantas nas mesmas e também a afirmação étnica alemã ao ressaltar o local de nascimento por meio dos epitáfios escritos em alemão, que muitas vezes trazem o local de nascimento do morto.

Outro grupo étnico que apresenta características particulares em suas sepulturas é o dos japoneses. Richard Gonçalves André (2009) realiza um estudo acerca da religiosidade de imigrantes japoneses expressa em sepulturas encontradas nos cemitérios São Pedro, em Londrina, e no Cemitério de Assaí, ambos no Norte do Paraná. O objetivo do autor busca compreender o fenômeno sincrético encontrado na arquitetura tumular desses imigrantes. O mesmo se baseia em princípios das religiões japonesas como o Shintoísmo e o Budismo. André (2009) procura demonstrar que as representações dizem respeito à negociação de identidades étnicas e aos comportamentos religiosos, variando de acordo com a geração analisada. O autor constatou algumas tipologias pela observação de sepulturas de *nikkeis*⁵⁷. Nos casos mais tradicionais os túmulos seguem o modelo budista, ou seja, em mármore negro trazendo o nome do morto escrito de forma saliente em *kanji*, um alfabeto de origem chinesa utilizado no Japão. O autor ainda aponta que seu formato reproduz de forma ampliada um *ihai*, “tabuleta (geralmente de madeira) que representa o espírito do falecido, em que são escritos seus nomes de morte, inserida em relicários domésticos, os *butsudan* e *kamidana*” (ANDRÉ, 2009, p.02). Nestas sepulturas não são anexadas fotografias, mas sim, um vaso com flores. O autor aponta que a sobriedade existente em relação às flores e às cores diferencia essas sepulturas dos túmulos ocidentais que valorizam imagens e adornos. Estes procedimentos são exemplos de hibridismo cultural que, como aponta Burke (2003, p.23), podem ser

⁵⁶ Estes aspectos remetem à noção de fronteira étnica de Barth (1998) segundo a qual não é a cultura, no sentido de traço cultural que marca a diferenciação étnica, mas a manutenção da fronteira.

⁵⁷ Expressão referente aos japoneses e seus descendentes.

encontrados em toda e na maioria dos domínios da cultura – religiões sincréticas, filosofias ecléticas, línguas e culinárias mistas e estilos híbridos na arquitetura, na literatura ou na música. O autor ainda pontua que as formas híbridas devem ser vistas como resultado de encontros múltiplos e não de um único encontro, quer encontros sucessivos adicionem novos elementos à mistura, quer reforcem os antigos elementos (BURKE, 2003, p.31).

Thaís Janaina Wenczenovicz (2007), em sua tese de doutoramento *Luto e Silêncio: doença e morte nas áreas de colonização polonesa no Rio Grande do Sul (1910-1945)*, analisa, dentre outros aspectos, os rituais fúnebres praticados por poloneses, apontando que os rituais de morte praticados por esses imigrantes apresentam valores burgueses ocidentais difundidos pelo catolicismo romano. O sofrimento vem acompanhado da certeza da existência de uma “possibilidade de reencontro entre a divindade e os dela renascidos” (WENCZENOVICZ, 2007, p.221). A cerimônia realizada em homenagem aos mortos, segundo os ritos católicos, preocupa-se com o que vem antes da morte, propriamente dita. Os cristãos, vendo que o fim da vida está próximo, acreditam que se inicia então a vida eterna. Fazem questão de imortalizar o fim da vida, passando os últimos momentos ao lado de seus entes queridos. A preparação para o cerimonial fúnebre era normalmente realizada por familiares, que os lavavam e vestiam-no, presando por sua aparência, tarefa que cabia geralmente às mulheres. Todos os cuidados para com o defunto objetivavam sua purificação e o preparava para o renascimento. O funeral normalmente durava de 24 a 36 horas, deveria acontecer sempre no melhor cômodo da casa e o cadáver deveria estar iluminado por velas e rodeado por flores. Seguiam-se alguns rituais quanto à forma de colocação do corpo no cômodo, como o fato de o finado estar com os pés voltados para a porta, justamente como seria levado ao cemitério, representando que o mesmo deveria sair da vida de forma contrária a que entrou. O rosto do defunto deveria ficar a mostra, para o caso de algum sinal vital, e simultaneamente afirmando o fim de sua vida.

Os caixões eram de madeira e forrados com tecidos, e normalmente não eram pintados. Os túmulos não deveriam ter características que se sobressaíssem um aos outros, porém a demonstração de dor era medida, de acordo com a dimensão da homenagem que era rendida ao mesmo. Sobre o ritual da morte seguido pelos poloneses, destaca-se o do velório, em que a família enlutada servia

alimentos e bebidas aos presentes, como forma de agradecimento pelas orações em prol da salvação da alma do finado. Os familiares e as crianças eram os primeiros a se alimentar, seguidos pelos que vinham de longe. No momento da despedida, eram feitas orações em polonês, normalmente pelo padre ou até mesmo por um leigo, onde abençoava o túmulo, aspergindo água benta. Os presentes deveriam chorar e tocar o defunto. Era de costume dos poloneses durante o velório e no caminho ao cemitério, a realização orações e cantos. Não eram utilizados pelo grupo étnico polonês instrumentos de percussão nas cerimônias (WENCZENOVICZ, 2007, p.223).

Regina Weber (2010, p.1), em estudo sobre manifestações da identidade étnica dos espanhóis no Sul do Brasil, afirma que a presença desse grupo na região Sul do país remonta aos primórdios do povoamento, inclusive alguns autores acreditam que espanhóis e portugueses tiveram igual importância na ocupação da região. Dentre as estratégias étnicas utilizadas pelo grupo, no intuito de se tornar visível, apontadas pela autora, destaque-se a formação de entidades mutualistas e a construção de monumentos funerários como é o caso do Pantheon localizado no cemitério da cidade de Bagé. Weber (2010) reproduz as palavras de Kreling, que em detalhes o mencionado monumento:

Em mármore branco, tem uma necrópole coletiva de uso social. Seu formato é quadrangular na base, indo terminar em forma de torre. No alto, o Escudo Espanhol, e, em suas laterais, insígnias das conquistas da Espanha e suas armas. No seu corpo, possui nichos. O Panteon, para eles, representa a união eterna dos espanhóis, mesmo depois da morte (KRELING, 1979, p. 32, *apud* WEBER, 2010, p. 3).

O *Pantheon* foi construído na década de 1930 pela entidade mutualista *Sociedad Española de Beneficencia y Socorros* de Bagé. Além disso, foram esculpidos por um imigrante espanhol, nessa mesma cidade, alguns jazigos familiares. No ano de 1905 na cidade de Livramento – RS também foi construído um *pantheon* no cemitério local. E ainda, em 1906 os espanhóis construíram um cemitério próprio em Porto Alegre – RS, no entanto não edificaram o *pantheon* devido a dificuldades financeiras. Pode-se utilizar este exemplo dos espanhóis, que, logo após terem se instalado em um lugar que não é uma grande cidade, mais abertas às diferenças étnicas, para compreender o caso dos judeus em Rolândia. Os espanhóis não causavam estranhamento por serem antigos ocupantes

(WEBER, 2010) pela América hispânica, e, certamente, não conheceram períodos de perseguição, nem mesmo com as guerras de delimitação de fronteiras.

Os estudos que mais apresentam uma semelhança com as sepulturas encontradas nos cemitérios de Rolândia, principalmente no que diz respeito ao cemitério alemão São Rafael, são os de Cardoso (et al, 2008) sobre os cemitérios judaicos de Porto Alegre e os de Castro (2008) e Araújo (2008) a respeito das sepulturas de imigrantes alemães. No entanto, o que esta análise comparativa de rituais funerários de diferentes grupos étnicos permite perceber é que tais grupos, em contextos sociais distintos, de uma forma ou outra preservam as fronteiras étnicas mencionadas por Barth (1998) sendo o cemitério um local onde estas fronteiras, de forma consciente ou não, ficam em evidência. Enquanto em Rolândia estas manifestações identitárias são das raras visíveis de modo mais público, em outras cidades do país, práticas funerárias com características étnicas são uma entre outras formas de manifestações de etnicidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A reconstituição do trajeto percorrido por alemães e alemães-judeus, principalmente durante a primeira metade do século XX, da Europa até o Norte do Paraná, mais especificamente à cidade de Rolândia, permite esboçar um perfil da imigração para esta região, bem como observar com mais clareza como se modularam as representações étnicas e as manifestações identitárias nesse processo. Nessa medida, os documentos iconográficos e escritos apontam para a busca constante dessas etnias em firmarem sua identidade em território novo a partir de práticas e representações. Afinal, a representação é traçada pelos agentes que se inserem em um novo contexto, os quais (re) classificam e são (re) classificados simultaneamente. Diante disso, identificou-se em Rolândia a presença de representações *objetais*, como a construção de monumentos, instituições de ensino, sepulturas, ou *mentais*, como a conservação de hábitos e costumes cultivados no país de origem aos quais são atribuídos significados que justificam a sua preservação, mesmo quando ocorrem alterações em função dos recursos e possibilidades do novo contexto. Resgatando Chartier (2002, p. 66), “não há prática ou estrutura que não seja produzida pelas representações, contraditórias e afrontadas, pelas quais os indivíduos e os grupos dão sentido a seu mundo”.

Observou-se que diversos fatores contribuíram para a vinda dos alemães-judeus para o Brasil dentre eles o fato de em alguns países, no início do século XX, terem sido criadas leis que dificultavam o ingresso de imigrantes no país. De acordo com Jeffrey Lesser (1995) justamente por isso, ao final da Primeira Guerra Mundial, o Brasil passou a receber um número cada vez maior de imigrantes de origem judaica. Além disso, os imigrantes passaram a ter maiores expectativas de um sucesso futuro, já que existiam algumas razões para que a imagem do Brasil, que até então não era muito positiva entre líderes judeus na Europa, começasse a melhorar. Ainda que o território brasileiro não vislumbrasse uma opção muito viável, devido à distância e à falta de infraestrutura do país, vários imigrantes se arriscaram à mudança, acreditando que pudessem transformar as novas terras em uma “nova pátria”.

Observa-se, em certa medida, que a vinda dos alemães e alemães judeus para Rolândia está permeada de aspectos peculiares que dizem respeito às

manifestações identitárias de um e outro grupo. Entretanto, Uma vez que ambos traçaram percursos comuns a emigrantes até chegarem ao território estrangeiro (à “nova pátria” chamada Brasil), de alguma forma tiveram que enfrentar os mesmos desafios, como: a adaptação ao clima, aos usos e costumes da cultura local, à língua; e, enfim, tamanhas dificuldades fizeram com que etnias severamente apresentadas como díspares em território europeu, pudessem, na América, estar lado a lado em muitas atividades que garantiam a sobrevivência em um espaço que ainda precisava ser desbravado. Vale lembrar que Hall (2004, p. 130) aponta que as identificações “não são, nunca, plenamente e finalmente feitas; elas são incessantemente reconstruídas e, como tal, estão sujeitas a lógica volátil da iterabilidade”, ou seja, no caso da imigração em Rolândia, a volatilidade, e a iterabilidade foram fatores determinantes na neutralização das polarizações étnicas estabelecidas durante a Guerra Mundial. A imigração amenizou as divergências entre alemães e judeus e fez surgir um novo gênero de relações que parecem ter perdurado um longo tempo, ao menos na região em que foi realizada a citada pesquisa de campo. Daí surge a possibilidade de uma identidade étnica híbrida, por parte dos judeus, a que se fez referência ao longo desse trabalho. Unidos pelas mesmas necessidades e anseios, judeus e alemães imigram para o Brasil e nele se instalam, vivem e sobrevivem, formando uma “dupla identidade”.

Ao se deslocarem para outro país, os imigrantes passam por um processo de adaptação e reconhecimento da nova cultura na qual que se inserem. Entretanto, para que não percam as suas referências originais, precisam estabelecer vínculos entre aqueles que possuem “referências partilhadas” (FENTON, 2003, p. 25), e, para isso, buscam no resgate de certas tradições uma forma de manter viva a cultura do lugar de origem. No relato da grande maioria dos alemães e alemães-judeus entrevistados há tanto manifestações étnicas específicas, quanto referências a uma cultura mais geral, de habitantes da pátria alemã, na qual os judeus-alemães estavam bastante inseridos, convivendo com alemães não judeus, antes do advento do nazismo. Esse parece ter sido um dos maiores motivos, para que o antissemitismo ou as disparidades entre crenças religiosas tenham sido suplantadas, já que as festas tradicionais promovidas entre essas duas etnias traziam como motivo central promover um espaço para que os imigrantes pudessem se voltar às origens, ainda que pela simples memória ou cultivando usos e costumes de outrora. Conforme apontado no decorrer da

pesquisa, Ethel Kosminsky (1985) destaca que os imigrantes judeus-alemães de Rolândia afirmam uma identidade cultural alemã que se associa à identidade judaica, caracterizando aquilo que estamos aqui denominando hibridismo “étnico”.

Ainda que o antissemitismo, difundido na Europa durante e após a Segunda Guerra Mundial, reverberasse em território brasileiro, alguns teóricos questionam a afirmação de que por esse motivo os judeus permaneceram acuados durante muito tempo e não vieram em grande número para o Brasil. De fato, durante a era Vargas, eles foram impedidos, como outros grupos étnicos, a se manifestarem enquanto identidade cultural que remetesse a uma outra nação; mas não foi sempre assim. Muitos estudos apontam para as maneiras sofisticadas que os judeus encontraram de burlar e muitas vezes enfrentar as imposições do governo ditatorial de Getúlio Vargas; ainda que tenham sido reprimidas e, por isso mesmo, não documentadas, essas manifestações existiram (como se pode perceber pelos relatos orais dos entrevistados) e se fizeram sentir em determinados momentos do processo imigratório.

Tanto o antissemitismo europeu, exarcebado ao extremo no período nazista, quanto às discriminações a povos não-cristãos no Brasil, não deixaram de atingir a comunidade judaica que se instalou em Rolândia, onde, como foi visto, houve abertas manifestações nazistas. Estas representações certamente contribuíram para coibir manifestações étnicas judaicas no norte do Paraná, que foram menos expressivas que em outros lugares do Brasil, como vimos ao longo desta dissertação. Foram justamente estas abordagens cruzadas, focando o caso de Rolândia por contrapontos com outras situações no país, mais ou menos do mesmo período, ancoradas num enquadramento da teoria da etnicidade, que permitiram que as interpretações aqui realizadas pudessem avançar, complementando estudos anteriores. As conclusões desta dissertação apontam que, para a situação analisada. Além do hibridismo cultural, temor e cautela tiveram seu papel em tornar pouco visível a expressão de uma etnicidade judaica, tornando mais penoso o trabalho dos historiadores que buscam estudar este tema, levando-os a interpretar vestígios silenciosos, tais como aqueles presentes em lápides funerárias.

O que tornou a pesquisa para esta dissertação tanto complexa como instigante foi o fato do grupo que é objeto de estudo ter vivenciado processos históricos complexos, referidos a diferentes temporalidades. Por um lado, houve a

gestação de longo prazo, ora conflituosa ora pacífica, de uma identidade que aproximou, na Europa, judeus e alemães, dando origem a uma identidade híbrida. No contexto alemão, da primeira metade do século XX, este processo é interrompido por uma clivagem imposta por um estado fascista. Na América, novas possibilidades são abertas, que, se não apagam o que aconteceu na Europa, nem desconhecem os preconceitos existentes no Brasil, permitem manifestações que respondem a este novo contexto. Nesta dissertação tentou-se captar estes cruzamentos identitários em sua dimensão histórica.

REFERÊNCIAS

ALBERTI, Verena. Histórias dentro da História. *In*: PINSKY, Carla Bassanezi. *Fontes Históricas*. São Paulo: Contexto, 2005.

_____; PEREIRA, Amilcar A. Possibilidades das fontes orais: um exemplo de pesquisa. *Anos 90*, Porto Alegre, v. 15, n. 28, p.73-98, dez. 2008.

ANDRÉ, Richard Gonçalves. Espíritos errantes: sepulturas de imigrantes japoneses e apropriação do universo religioso brasileiro (1908 – 1950). *In*: *Encontro de Produção Científica e Tecnológica – IV EPCT*, 2009.

ARAÚJO, Thiago Nicolau. Cemitérios, etnia e germanidade. *In*: BELLOMO, Harry (Org.) *Cemitérios do Rio Grande do Sul: arte, sociedade, ideologia*. 2. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008.

BARON, Salo Wittmayer. *História e Historiografia do Povo Judeu*. São Paulo: Perspectiva, 1974.

BARROS, José D' Assunção. *O campo da história: especialidades e abordagens*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2004.

_____. História Comparada: um novo modo de ver e fazer História. *Revista de História Comparada*. Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, jun. 2007. Disponível em: <www.hcomparada.ifcs.ufrj.br/revistahc/artigos/volume001_Num001_artigo001.pdf>. Acesso em: 10 maio 2011.

BELLOMO, Harry Rodrigues. A produção da estatutária funerária no Rio Grande do Sul. *In*: _____. (Org.) *Cemitérios do Rio Grande do Sul: arte, sociedade, ideologia*. 2. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008.

BLUMENTHAL, Gladis Wiener (Org.). *Em terras gaúchas: A história da imigração judaico-alemã*. Porto Alegre: Sociedade Israelita Brasileira de Cultura e Beneficência, 2001.

BOURDIEU, Pierre. A identidade e a representação. Elementos para uma reflexão crítica sobre a ideia de região [1978]. *In*: *O poder simbólico*. Lisboa: DIFEL, Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

_____. Espaço social e gênese de classe [1984]. *In*: _____. *O poder simbólico*. Lisboa: DIFEL, Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

_____. Sobre o poder simbólico. *In*: _____. *O poder simbólico*. Lisboa: DIFEL, Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989. p. 133-161.

_____. *O habitus e os espaços dos estilos de vida*. *In*: *A Distinção: crítica social do julgamento*. São Paulo: Edusp; Porto Alegre, RS: Zouk, 2007.

BRUMER, Anita. *Identidade em Mudança: pesquisa sociológica sobre os judeus do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Federação Israelita do Rio Grande do Sul, 1994.

BURKE, Peter. *Testemunha ocular: história e imagem*. Bauru, SP: EDUSC, 2004.

_____. *O que é história cultural*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

CANER, Elisa. *Judeus-alemães no Brasil: um estudo dos depoimentos de vítimas do nazismo*. Dissertação de Mestrado/USP, 1996.

CARDOSO, Airton André Gandon; BARCELOS, Diego Vargas; CARRION, Fábio Aurélio Secco; RIBAS, Juliana Herte. Cemitérios judaicos de Porto Alegre: uma leitura sociocultural. In: BELLOMO, Harry (Org.). *Cemitérios do Rio Grande do Sul: arte, sociedade, ideologia*. 2. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008.

CARNEIRO, Maria Luisa Tucci. *Brasil, um refúgio nos trópicos: a trajetória dos refugiados do nazi-fascismo*. São Paulo: Estações da Liberdade, 1996.

_____. *Cidadãos do mundo: o Brasil e a questão dos refugiados judeus (1930 – 1948)*. Tese de Livre Docência/ USP, 2001a.

_____. *O Antissemitismo na era Vargas*. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 2001b.

CASTILHO, Marcos Ursi Corrêa. *Entre dois mundos: Etnicidade e finitude entre refugiados da Shoah em Rolândia – PR a partir da década de 1930*. Dissertação de Mestrado em História/ UEL, 2010.

CASTRO, Elisiana Trilha. *Aqui também jaz um patrimônio: identidade, memória e preservação patrimonial a partir do tombamento de um cemitério (o caso do Cemitério do Imigrante de Joinville/SC, 1962-2008)*. Dissertação de Mestrado em Urbanismo, História e Arquitetura da Cidade/UFSC, 2008.

CHARTIER, R. O Mundo como Representação. In: _____. *À Beira da Falésia: A História entre certezas e inquietudes*. Porto Alegre: Editora da Universidade, 2002, p. 61-79.

CHEVRA KADISHA, Mirchá e Arvit. *São Paulo – Sociedade Cemitério Israelita de São Paulo*, 2000.

CYTRYNOWICZ, Roney. Além do Estado e da ideologia: imigração judaica, Estado Novo e Segunda Guerra Mundial. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 22, n. 44, pp.393-425, 2002.

DECOL, René. Judeus no Brasil: explorando os dados censitários. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. São Paulo, v. 16, n. 46, jun. 2001.

DIÉGUES JR., Manuel. *Etnias e culturas no Brasil*. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército, 1980.

EIZIRIK, Moysés. 1984. *Aspectos da vida judaica no Rio Grande do Sul*. Caxias do Sul: Editora da UCS; Porto Alegre: EST.

FENTON, Steve. *Etnicidade*. Lisboa: Instituto Piaget, 2003.

FISCHER, Gudrun. *Abrigo no Brasil*. Judias alemãs em fuga do terror nazista. São Paulo: Brasiliense, 2005.

FUNARI, Pedro Paulo. Os historiadores e a cultura material. In: PINSKY, Carla Bassanezi. *Fontes Históricas*. São Paulo: Contexto, 2005.

GANS, Herbert J. Symbolic Ethnicity: The future of ethnic groups and cultures in America. In: SOLLORS, Werner (ed.). *Theories of ethnicity: a classical reader*. New York: New York University Press, 1996. p. 424-459.

GOUVÊA, Regina Rotenberg. *Comunidade Judaica em Curitiba (1889- 1870)*.. Dissertação de Mestrado em História/ UFPR, 1980.

GRIN, M. *Armadilhas da Contingência: etnicidade judaica no Brasil*. Dissertação de Mestrado em Ciência Política/IUPERJ, Rio de Janeiro, 1991.

GUTFREIND, Ieda. *A imigração judaica no Rio Grande do Sul*. São Leopoldo: Unisinos, 2004.

_____. O Rio Grande do Sul: história e imigração. In: BLUMENTAL, Gladis Wiener (Org.). *Em terras gaúchas: a história da imigração judaico-alemã*. Porto Alegre, RS: SIBRA, 2001.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 1998.

_____. Quem precisa da identidade? In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.); WOODWARD, Kathryn. *Identidade e diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais*. 3. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2004.

HALBWACHS, Maurice. *A Memória Coletiva*. São Paulo: Vértice, Revista dos Tribunais, 1990.

HAUPT, Heins-Gerhard. O lento surgimento de uma história comparada. In: BOUTIER, Jean e Dominique, Julia (Orgs.). *Passados Recompuestos – Campos e canteiros da História*. Rio de Janeiro: UFRJ / FGV, 1998.

HIRSCHBERG, Alice Irene. *Desafio e Resposta: a História da Congregação Israelita Paulista*. São Paulo: CIP, 1976.

HUGO. *Pequeno ABC do Pensamento Judaico: síntese de definições dos valores religiosos, morais e éticos do judaísmo*. São Paulo: Conselho da Fraternidade cristão-judaico, 1969.

JONES, Siân. Categorias históricas e a práxis da identidade: a interpretação da etnicidade na arqueologia histórica. In: FUNARI, Pedro Paulo A.; ORSER, Charles E. Jr; SCHIAVETTO, Solange Nunes de Oliveira (Orgs.). *Identidades, discurso e poder* – Estudos da arqueologia contemporânea. São Paulo: Annablume; FAPESP, 2005.

KOSMINSKY, Ethel V. *Rolândia, a Terra Prometida*. São Paulo: CEJ/USP, 1985.

LE GOFF, Jacques. *História e Memória*. Tradução Bernardo Leitão. 4. ed. Campinas, SP. UNICAMP, 1996.

LESSER, Jeffrey. *O Brasil e a Questão Judaica* – Imigração, Diplomacia e Preconceito. Rio de Janeiro: Imago, 1995.

_____. Judeus Salvam Judeus: os estereótipos e a questão dos refugiados no Brasil, 1939-1945. In: GRINBERG, Keila (Org). *Os Judeus no Brasil: inquisição, imigração e identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

LOPES, Ana Yara. *Pioneiros do Capital* – A Colonização do Norte do Paraná. Dissertação de Mestrado em História/USP, 1982.

MAGALHÃES, Marionilde Brepohl de. *Pangermanismo e Nazismo: a trajetória alemã rumo ao Brasil*. Campinas, SP: UNICAMP, 1998.

MAIER, Max Hermann. *Um advogado de Frankfurt se torna cafeicultor na Selva Brasileira: Relato de um Imigrante (1938-1975)*. Tradução de Mathilde Maier e Elmar Joenck do original alemão: *Ein Frankfurter Rechtsanwalt wird Kaffeepflanzer in Urwald Brasiliens: Bericht eines Emigranten 1938-1975*. Frankfurt am Main: Josef Knecht Verlag, 1975) [datilografado].

_____, Mathilde. *Os Jardins de minha vida*. Tradução de Roswitha Kempf. São Paulo: Massao Ohno, 1981.

MILGRAM, Avraham. *Os judeus do Vaticano*. Rio de Janeiro: Imago, 1994.

NOVINSKY, Anita Waingort. *Cristãos-Novos na Bahia*. São Paulo: Perspectiva, 1972.

OBERDIEK, Hermann. *Fugindo da morte: imigração de judeus alemães para Rolândia-PR, na década de 1930*. 2. ed. Londrina: EDUEL, 2007.

PAGOTO, Amanda Aparecida. *Do Âmbito Sagrado da Igreja ao Cemitério Público: transformações fúnebres em São Paulo (1850-1860)*. SP: Arquivo do Estado, Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2004. (Coleção Teses e Monografias).

PESEZ, Jean-Marie. História da Cultura Material. In: LE GOFF, Jacques. *A História Nova*. São Paulo: Martins Fontes, 1990.

PINSKY, Carla Bassanezi. *Pássaros da Liberdade: Jovens, Judeus e Revolucionários no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2000.

_____, Jaime. *Origens do Nacionalismo Judaico*. São Paulo: Hucitec, 1978.

POLLACK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, 1989, p. 3-15.

_____. Memória e identidade social. *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, 1992, p. 200-212.

POUTIGNAT, P., STREIFF-FENART, J. *Teorias da Etnicidade*. São Paulo: UNESP, 1998.

PÓVOA, Carlos Alberto. *A territorialização dos judeus na cidade de São Paulo*. São Paulo: Humanitas, 2010.

PRÜSER, Friedrich, O “Roland” e Rolândia. In: BARGMANN, Robert. *Roland und Rolândia: Zu Aufrichtung eines Bremen Rolandes im brasilianischen Rolândia*. Bremen: Internationale Verlagsgesellschaft, 1957.

RAMELLA, Franco. Por un uso fuerte del concepto de red en los estudios migratorios. In: BJERG, María, OTERO, Hernán. *Inmigración y redes sociales en la Argentina moderna*. Tandil: CEMLA –IEHS, 1995. pp. 9-21.

REIS, João José. *A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

RICHTER, Eneida Izabel Schirmer; PEREZ, Carlos Blaya; LÜDKE, Irineu Jr. *Documentos Epigráficos – Visita ao Cemitério Ecumênico Municipal da Santa Maria no Final do Século XIX*. Santa Maria: FACOS – UFSM, 2005.

RICOEUR, PAUL. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas, SP: UNICAMP, 2007.

SANTOS JUNIOR, Valdir Pimenta dos. *Narrativas e lágrimas: A questão dos ressentimentos e a imigração alemã-judaica para o Brasil (1938-1981)*. Dissertação de Mestrado/UEL, 2010.

SARAIVA, Antônio José. *Inquisição e Cristãos-Novos*. 6. ed. Lisboa: Estampa, 1994.

SARTRE, Jean-Paul. *Reflexões sobre o racismo*. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1968.

SCHWENGBER, Cláudia Portelinha. *Aspectos Históricos de Rolândia*. Copyright Rolândia, 2003.

SEYFERTH, Giralda. *Imigração e cultura no Brasil*. Brasília: UnB, 1990.

_____. A identidade teuto-brasileira numa perspectiva histórica. In: MAUNCH, Cláudia, VASCONCELLOS, Naira (Orgs.). *Os alemães no sul do Brasil: cultura, etnicidade e história*. Canoas: ULBRA, 1994. p. 11-27.

SEWELL, William Jr. Marc Bloch and the Logic of Comparative History. *History and Theory*. v. 6, n. 2. 1967. p. 208-218. Disponível em: <<http://www.wesleyan.edu/histjrn/archives/archives6.html#anchor583959>>. Acesso em: 20 maio 2011.

SILVA, Tomaz Tadeu da; HALL, Stuart; WOODWARD, Kathryn (Orgs.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais*. 3. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2004.

SOARES, Marco Antonio Neves. *Etnicidade e Morte: Túmulos judaicos em cemitérios não judaicos – o caso de Rolândia/PR*. UEL. Projeto de Pesquisa 2003.

_____. *Da Alemanha aos trópicos: identidades judaicas na terra vermelha 1933-2003*. 2011. (no prelo, EDUEL).

_____. *Morte e construção de identidades judaicas apartadas da vida comunitária: O Caso de Rolândia/PR*, 2009. (mimeografado).

_____. Morte e Identidade: a contribuição da teoria barthiana na construção de um objeto da história das religiões. In: *XXIII Simpósio Nacional de História - História: Guerra e Paz*, 2005, Londrina. Simpósio Nacional de História - Anais. Londrina: Editorial Mídia, 2005. v. 1. p. 1-13.

SORJ, Bernardo. *Judaísmo para todos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

_____, Bila (Org.). *Identidades Judaicas no Brasil Contemporâneo*. Rio de Janeiro: Imago, 1997.

THELM, Neid. BUSTAMANTE, Regina. História Comparada: olhares plurais. *Revista de História Comparada*. Rio de Janeiro, v.1 n. 1, Junho, 2007. Disponível em: <www.hcomparada.ifcs.ufrj.br/revistahc/artigos/volume001_Num001_artigo003.pdf>. Acesso em: 10 maio 2011.

VAINFAS, Ronaldo. ASSIS, Angelo A. F. A esnoga da Bahia: cristãos-novos e criptojudaísmo no Brasil quinhentista. In: GRINBERG, Keila (Org.). *Os Judeus no Brasil: inquisição, imigração e identidade*. Rio de Janeiro, 2005.

WACHOWICZ, Rui C. *O camponês polonês no Brasil*. Curitiba: Fundação Cultural de Curitiba/Casa Romário Martins, 1981.

WEBER, R. *Os operários e a Colmeia: trabalho e etnicidade no sul do Brasil*. Ijuí: UNIJUÍ, 2002.

_____. Grupos Étnicos, Estratégias étnicas. In: SIDEKUM, Antonio, ARENDT, Isabel, GRÜTZMANN, Ingrid. *Campos múltiplos: identidade, cultura e história. Festschrift em homenagem ao Prof. Arthur Blasio Rambo*. São Leopoldo: Nova Harmonia /Oikos, 2008. pp. 235-255.

_____. *História e Etnicidade no Sul do País*. Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Programa de Pós-Graduação em História. Projeto de Pesquisa, 2010.

_____. *Espanhóis no Sul do Brasil: Diversidade e identidade*. II Congresso Ciencias, tecnologías y culturas. Diálogo entre las disciplinas del conocimiento. Santiago-Chile. Universidade de Santiago de Chile. 2010. (mimeografado).

_____. Estudos Étnicos no Rio Grande do Sul: análise historiográfica. In: HERÉDIA, Vania Beatriz M., RADÚNZ, Roberto (Org.). *História e Imigração*. Caxias do Sul, RS: Educs, 2011. pp. 269-283.

WENCZENOVICZ, Thaís Janaina. *Luto e Silêncio: doença e morte nas áreas de colonização polonesa no Rio Grande do Sul (1910-1945)*. Tese de Doutorado em História/PUCRS, 2007.

WOLFF, Egon e WOLFF, Frida. *Sepulturas Israelitas I*, SP: CEJ-USP, 1980.

_____. *Sepulturas Israelitas II*, SP: CEJ-USP, 1982.

FONTES

BRASIL. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. *Recenseamento Geral do Brasil*. Censo Demográfico. Rio Grande do Sul. 1940.

BEHREND, Susanne. Memórias Ed. Particular Acervo Etnicidade e Morte CDPH – UEL.

_____. Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio. Diretoria Geral de Estatística. *Recenseamento do Brazil – População*. 1920. Typ. da Estatística, Rio de Janeiro: 1926.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. Biblioteca do IBGE na internet (portal). Disponível em: <<http://biblioteca.ibge.gov.br/>>. Acesso em: 12 mar. 2009.

PREFEITURA MUNICIPAL DE ROLÂNDIA. Portal na web. Disponível em: <http://www.rolandia.pr.gov.br/index.php?option=com_content&view=article&id=199&Itemid=75>. Acesso em: 16 jul. 2011.

TAGLIT BIRTHRIGHT. Disponível em: <www.taglitbrb.com/portal/>. Acesso em: 20 abr. 2011.

Entrevistas

BEHREND, D. S. Acervo Museu Municipal de Rolândia. Entrevista concedida a integrante do Projeto “Etnicidade e morte”.

DUARTE, D. B. Entrevista concedida a Lívia Harfuch.

KAPHAN, K. Fundo “Etnicidade” do CDPH/UEL. Entrevista concedida a integrante do Projeto “Etnicidade e morte”.

MOSER, T. D. P. Arquivo particular. Entrevista concedida a Lívia Harfuch.

SCHAUFF, N. Fundo “Etnicidade” do CDPH/UEL. Entrevista concedida a integrante do Projeto “Etnicidade e morte”.

TRAUMANN, M. Fundo “Etnicidade” do CDPH/UEL. Entrevista concedida a integrante do Projeto “Etnicidade e morte”.

Sites de Genealogia

JEWISHGEN Communities Database. Disponível em: <<http://www.jewishgen.org/communities/search.asp>>.

JEWISHGEN Family Finder. Disponível em: <<http://www.jewishgen.org/jgff/>>.

JEWISHGEN Online Worldwide Burial Registry. Disponível em:
<<http://www.jewishgen.org/databases/cemetery/>>.

YZKOR Book Project. Disponível em: <<http://www.jewishgen.org/yizkor/>>.

ACERVOS

Fundo do Projeto Etnicidade e Morte localizado do Centro de Pesquisa e Documentação Histórica da Universidade Estadual de Londrina CDPH – UEL.

Fundo Nixdorf do Centro de Pesquisa e Documentação Histórica da Universidade Estadual de Londrina CDPH – UEL.

Biblioteca Municipal de Rolândia.

Biblioteca da Universidade Estadual de Londrina.

Biblioteca da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Acervo privado de Cláudia Portelinha Schwengber.

Acervo do Museu Municipal de Rolândia.

ANEXO 1

BRASIL – CENSOS DEMOGRÁFICOS – ESTRANGEIROS POR PAÍS DE PROCEDÊNCIA								
QUADRO COMPARATIVO								
(Porcentagem aproximada por estados onde há concentração mais destacada)								
1920	Itália 558.405 (SP: 71)	Portugal 433.577 (DF:40) (SP: 38)	Espanha 219.142 (SP: 78)	Alemanha 52.870 (RS: 32) (SP: 21) (SC: 20)	Turco-Árabes 50.251 (SP: 38)	Uruguai 33.621 (RS: 94)	Japão 27.976 (SP: 87)	Áustria 26.354 (SP: 40) (PR: 24)
1940	Portugal 378.233 (SP: 44) (DF: 41)	Itália 234.435 (SP: 99)	Espanha 160.043 (SP: 81)	Japão 144.329 (SP: 91)	Alemanha 79.547 (SP: 33) (RS: 23)	Síria 51.497 (SP: 47)	Polônia 46.482 (PR: 31) (RS: 24) (SP: 21)	URSS 30.220 (SP: 33) (PR: 27)
1950	Portugal 336.856 (SP: 45) (DF: 40)	Itália 242.337 (SP: 72)	Japão 129.192 (SP: 84)	Espanha 131.608 (SP: 78)	Alemanha 65.616 (SP: 37)	URSS 48.669 (SP: 56)	Polônia 48.803 (SP: 30) (PR: 26)	Síria 44.718 (SP: 50)
1960	Portugal 431.047 (SP: 48) (GUA:37)	Itália 187.377 (SP: 73)	Japão 149.138 (SP: 74)	Espanha 144.080 (SP: 73)	Alemanha 52.161 (SP: 41)	URSS 34.621 (SP: 63)	Polônia 27.579 (SP: 35) (PR: 26)	Líbano 23.585 (SP: 50)

REGIÃO SUL – CENSOS DEMOGRÁFICOS – ESTRANGEIROS POR PAÍS DE PROCEDÊNCIA									
QUADRO COMPARATIVO									
(Porcentagem aproximada por estados onde há concentração mais destacada)									
1920	Itália 66.244 (RS: 74)	Alemanh a 35.148 (RS: 56)	Uruguai 31.772 (RS: 99)	Polônia 29.960 (PR: 55)	URSS 23.748 (PR: 52)	Áustria 13.117	Portugal 11.638	Espanh a 7.982	Argentina 8.758 (RS: 68)
1940	Itália 38.375 (RS: 64)	Alemanh a 37.344	Polônia 28.426 (PR: 51)	Uruguai 22.968 (RS: 99)	URSS 15.564 (RS: 52)	Portuga l 11.025 (RS: 65)	Áustria 11.007 (PR:62)	Japão 8.251 (PR: 97)	Espanha 7.120 (PR: 52)
1950	Itália 28.271 (RS: 53)	Alemanh a 27.011	Polônia 24.446 (PR: 53)	URSS 15.919	Japão 15.574 (PR: 99)	Uruguai 14.842 RS: 98)	Portugal 10.600 (RS: 53)	Espanh a 9.140 (PR: 73)	Áustria 6.195 (PR: 51)
1960	Japão 24.802 (PR: 96)	Alemanh a 19.695	Itália 17.440 (PR: 51)	Portuga l 13.335 (PR: 62)	Polônia 12.748 (PR: 55)	Espanh a 10.184 (PR: 75)	URSS 9.688 (PR: 53)	Uruguai 9.005 (RS: 97)	Argentina 4.087 (RS: 65)

Fontes:

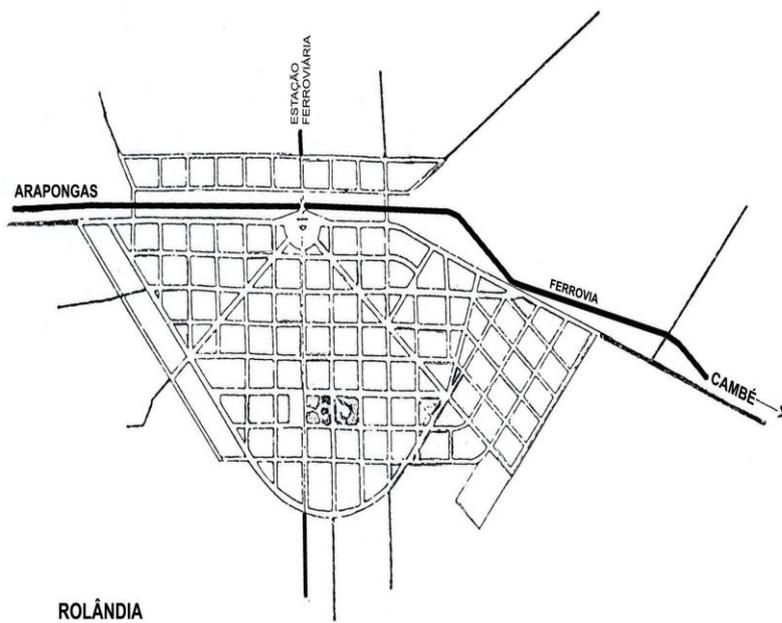
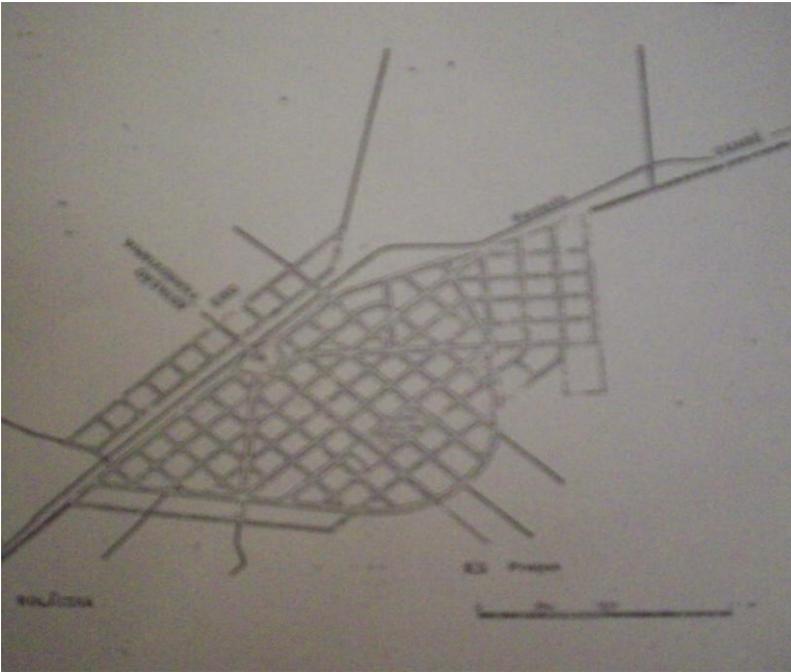
BRASIL. Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio. Diretoria Geral de Estatística. *Recenseamento do Brasil – População*. 1920. Typ. da Estatística, Rio de Janeiro: 1926.

BRASIL. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. *Recenseamento Geral do Brasil*. Censo Demográfico. Rio Grande do Sul. 1940.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. Biblioteca do IBGE na internet (portal). Disponível em: <<http://biblioteca.ibge.gov.br/>>. Acesso em: 12 maio 2009.

ANEXO 2

Reprodução de projetos originais de propriedade da Companhia de Terras Norte do Paraná (TOMAZI, 1989.)



Fonte – © TOMAZI, Nelson Dacio. **Certeza de Lucro e Direito de propriedade: O mito da Companhia de Terras Norte do Paraná.** Dissertação de Mestrado em História. UNESP, Campus de Assis, 1989.