



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL**

**RELIGIÃO, NEGOCIAÇÃO E FAMÍLIA: UM ESTUDO ANTROPOLÓGICO SOBRE O
CASAMENTO JUDAICO EM MANAUS**

Paula Gama de Paiva

**Manaus – AM
2010**

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL**

**RELIGIÃO, NEGOCIAÇÃO E FAMÍLIA: UM ESTUDO ANTROPOLÓGICO SOBRE O
CASAMENTO JUDAICO EM MANAUS**

Paula Gama de Paiva

Dissertação de Mestrado apresentada como requisito final à obtenção do título de mestre em Antropologia Social no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Departamento de Antropologia da Universidade Federal do Amazonas.

Orientadora: Prof^ª Dr^ª Raquel Wiggers

**Manaus – AM
2010**

**RELIGIÃO, NEGOCIAÇÃO E FAMÍLIA: UM ESTUDO ANTROPOLÓGICO SOBRE O
CASAMENTO JUDAICO EM MANAUS**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social,
do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, da Universidade Federal do
Amazonas, como parte dos requisitos necessários ao título de Mestre em Antropologia Social.

Aprovada por:

Presidente, Profa. Dra. Raquel Wiggers

Profa. Dra. Márcia Calderipe Rufino

Prof. Dr. Renan Freitas Pinto

Profa. Dra. Deise Lucy Oliveira Montardo (suplente)

Profa. Dra. Maria Helena Ortolan Matos (suplente)

Ficha Catalográfica

(Catalogação realizada pela Biblioteca Central da UFAM)

Paiva, Paula Gama de

P149r Religião, negociação e família: um estudo antropológico sobre o casamento judaico em Manaus / Paula Gama de Paiva. - Manaus: UFAM, 2010
116 f.: il. color; 30 cm

Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) — Universidade Federal do Amazonas, 2010

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Raquel Wiggers

1. Etnicismo 2. Judaísmo – Manaus (AM) 3. Sociedades complexas – Manaus (AM) 4. Casamento – Aspectos religiosos I. Wiggers, Raquel (Orient.) II. Universidade Federal do Amazonas III. Título

CDU(1997): 392.5(=411.16)(043.3)

RESUMO

Essa dissertação é um estudo antropológico sobre o **casamento** na comunidade judaica de Manaus. O objetivo desta pesquisa é compreender a lógica e os valores que regem a união matrimonial, as afinidades que criaram as condições para o encontro e o modo como as famílias lidam com as possíveis diferenças culturais a partir desta união. Diferenças estas que não se resumem, necessariamente, ao pertencimento étnico. Trato especificamente de casais formados por pelo menos um cônjuge de origem judaica, oriundos das camadas médias da cidade de Manaus. Tais casamentos, tomados como um ponto de intercessão entre biografias individuais e trajetórias sociais, são bons para pensar sobre a construção de identidades sociais na metrópole, ou seja, a relação indivíduo/sociedade, a preservação e reprodução das memórias coletivas, as relações entre modernidade e tradição, e, finalmente, a transmissão das memórias através das gerações.

Palavras-chave: 1. Etnicidade; 2. Judaísmo ; 3. Sociedades Complexas; 4. Casamento

ABSTRACT

This dissertation is an anthropological study on wedding in a Jewish community in Manaus city. The research subject is to understand the logic and the values that reign matrimonial union, the affinities that create the meeting conditions and the way as the families face with the possible cultural differences of this union. On differences that do not resume, necessarily, to ethnic belonging. I observe specifically the couples formed by one of Jewish origin's member at Manaus' middle class. Such wedding seeing as an intersection point of individual biographies and social trajectories are good to think on social identities constructions at metropolis, in other words the individual and society relation, the preservation and reproduction of collective memories, modernity and tradition, and finally the transmission of memories through the generations.

Key-words: 1. Ethnicity; 2. Jewish; 3. Complexity Societies; 4. Weeding

*Dedico esta dissertação em
comemoração aos 200 anos da presença
judaica na Amazônia.*

AGRADECIMENTOS

À minha orientadora professora Dra. Raquel Wiggers, que pelo imprescindível, comprometido e intenso trabalho de acompanhamento, possibilitou-me esta caminhada de busca, conhecimento e reflexão.

Às professoras Márcia Calderipe Rufino e Thereza Cristina Menezes que participaram desse crescimento através de críticas e sugestões no exame de qualificação, as quais considero de inestimável valor ao longo do curso.

A todos os entrevistados que me receberam, abrindo seus lares e seus corações para conversar sobre assuntos tão importantes e delicados.

À Comunidade Israelita do Amazonas, em especial ao Sr. Isaac Dahan pelas contribuições, apoio e incentivo.

À Biblioteca Samuel Benchimol e ao Sr. Jaime Benchimol, por ter disponibilizado um espaço de consulta e por ter voltado um olhar especial a esta dissertação.

Aos colegas e amigos que foram solidários e companheiros nessa jornada através das inúmeras trocas.

Ao meu companheiro, Breno Rodrigo de M. Leite, o principal incentivador desse estudo, desde a graduação.

À minha família, em especial à Paloma, pelo apoio incondicional.

À UFAM e ao CNPQ, pelo apoio financeiro.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
1. PARTE I- Os PRIMÓRDIOS DA PRESENÇA JUDAICA NO BRASIL E NA AMAZÔNIA	
1.0 Judeus na Amazônia	19
1.1 Mulher, comida e tradição	29
1.2 Demografia dos judeus caboclos na Amazônia.....	34
1.3 Cemitérios Judaicos na Amazônia.....	37
2. PARTE II – CONSTRUÇÃO SOCIAL DA FAMÍLIA JUDAICA	
2.1. O lugar da família judaica	41
2.2 O casamento desejado. Por quem?	51
2.3 O casamento misto	55
2.4 Reação da família à escolha do parceiro	58
3. PARTE III – IDENTIDADE JUDAICA E FAMÍLIA	
3.1 Construção da Identidade Judaica	66
3.2 Judeus na Modernidade: Mudanças e Redefinições	76
3.3 Rituais, Performance e Coesão Social	80
3.3.1. Yom Kipur	85
3.3.2. Shabat	88
3.3.3 Ritos de Nascimento e Passagem	92
3.3.3.1 Circuncisão	93
3.3.3.2 Rito da maioridade-Bar Mitzva / Bat Mitzva	97
3.3.3.3 O Casamento	100
4. CONSIDERAÇÕES FINAIS	105
5. REFERÊNCIAS	110

INTRODUÇÃO

Essa dissertação é um estudo antropológico sobre o **casamento** na comunidade judaica de Manaus. Trato especificamente de casais formados por pelo menos um cônjuge de origem judaica, oriundos das camadas médias da cidade de Manaus. Tais casamentos, tomados como um ponto de intercessão entre biografias individuais e trajetórias sociais, são bons para pensar sobre a construção de identidades sociais na metrópole, a relação indivíduo/sociedade, a preservação/manutenção de memórias coletivas, as relações entre modernidade e tradição e a transmissão de tais memórias através das gerações.

A pesquisa partiu de um projeto de iniciação científica no qual fui bolsista PIBIC/CNPQ no período de graduação no curso de Ciências Sociais sob orientação do Prof. Dr. Renan Freitas Pinto, pesquisa na qual buscávamos fazer um estudo sobre a presença judaica na Amazônia, a partir de então, dediquei-me de forma intensa em buscar informações através de pesquisas literárias, muitas delas de cunho historiográfico e também geográfico. Recorri a toda e qualquer publicação que tivesse relação com o judaísmo na Amazônia e no Brasil de modo geral.

Embora tais pesquisas tenham resultado nesta dissertação, o que a diferencia, é o seu caráter antropológico, de uma trajetória no campo de pesquisa. É possível encontrar na literatura historiográfica, muitos trabalhos que definem o que é cultura judaica numa acepção comum do termo, isto é, cultura definida como um conjunto de manifestações e valores característicos de determinado grupo. Dessa forma, podemos verificar uma série de definições sobre o que é ser judeu ou mesmo sobre a história dessa imigração para o Brasil em diversos autores. São reconhecidos em nível nacional e internacional trabalhos desses autores, trazendo um rico referencial que perpassa esta dissertação. Trabalhos desenvolvidos desde a década dos anos 1960 no Centro de Estudos Judaicos da USP têm sido relevantes

para o estabelecimento desse campo de estudos. Particularmente, no campo do Hebraico, em torno de língua, literatura e cultura, diversos professores têm colaborado no Centro ao longo das décadas. No Rio de Janeiro, tanto na Universidade Federal do Rio de Janeiro quanto a Universidade Estadual do Rio de Janeiro, pesquisadores desenvolveram núcleos de estudos judaicos, com significativa contribuição para a construção do conhecimento do campo no Brasil.

Entrelaçando-se no campo de história, trabalhos desenvolvidos por Anita Novinsky sobre cripto-judeus no Brasil, em particular sobre anti-semitismo em suas relações com o Estado brasileiro também são considerados importantes. Ainda, sobre a relação entre identidade e imigração, ressalta-se os de Jeffrey Lesser.

A própria sociologia tem recebido contribuições significativas, como os estudos de Henrique Rattner como marco da compreensão de temas populacionais e suas vinculações com o judaísmo em São Paulo, assim como os de Helena Lewin, têm sido uma referência em pesquisas sociológicas desenvolvidas no Rio de Janeiro.

No caso da Amazônia, não poderia deixar de destacar as obras de Abraham Ramiro Bentes e Samuel Benchimol, os quais, assumindo a condição de judeus, se debruçaram em desenvolver a sua própria história, ou ainda, sobre a história da presença judaica na Amazônia.

Enfim, o Judaísmo e as questões judaicas no Brasil têm sido motivo de vários estudos realizados por especialistas conceituados, não se tratando, portanto, de terreno novo. A presente pesquisa se apóia largamente nessas fontes pioneiras, que considera de enorme valor, e servem como embasamento para muitos do que nela foi desenvolvido. Porém, nem tudo, pois traduzir a temática ora desenvolvida, na perspectiva antropológica exigiu um olhar crítico sobre os autores supracitados e ainda, a introdução de uma metodologia própria, de cunho antropológico.

A história da antropologia revela que, nascida como uma "ciência das sociedades primitivas", a disciplina jamais deixou de se referir à constelação social que lhe deu origem. É, no entanto, apenas a partir da década de 1940, que os estudos acerca das sociedades complexas começam a ocupar o centro das análises antropológicas. Ressalto este momento histórico porque o lugar que esta pesquisa ocupa remete uma discussão, ou pelo menos uma curiosa relação entre o pesquisador e os sujeitos pesquisados. Primeiro porque não se trata de grupos desprivilegiados economicamente, e tampouco, de grupos que reivindicam seus direitos ao poder público. Mas sim, de um grupo que ocupa a classe média ou alta da sociedade manauense, e se compõem, em sua maioria, por empresários.

É claro que devemos reconhecer que cada sociedade ou grupo estudado possui suas próprias particularidades, porém, assim como Viveiros de Castro (2002), partiremos do princípio de que o principal será relacionar tais categorias e não simplesmente adotar termos. “Boa parte do que se fez em antropologia das sociedades complexas limitava-se a projetar para o contexto urbano os conceitos e o tipo de objeto característico de antropologia clássica. Isso não foi muito longe, pois para fazer uma verdadeira projeção, teria que ser uma projeção no sentido geométrico da palavra: o que se deve preservar são as **relações** e não os **termos**”. [(grifo nosso), VIVEIROS DE CASTRO, 2002: 489)].

O que se está dizendo é que uma verdadeira tradução da antropologia deve preservar certas relações funcionais internas e não apenas certas continuidades temáticas e históricas. Assim, podemos afirmar que estamos começando a fazer antropologia **simétrica**, que é antropologia do “centro” e não apenas da “periferia” da nossa cultura. Para Viveiros de Castro (2002), o centro de nossa cultura seria o estado constitucional, a ciência, o cristianismo, no nosso caso, por que não o judaísmo? Nessa perspectiva, *não será mais necessário deslegitimar coisas: agora, o que é preciso é estudar o seu funcionamento (ibdem, p.491).*

Neste sentido, o objetivo desta pesquisa é apreender a lógica e os valores que regem a união matrimonial, as afinidades que criaram as condições para o encontro e o modo como as famílias lidam com as possíveis diferenças culturais a partir desta união. Diferenças estas que não se resumem, necessariamente, ao pertencimento étnico.

Procuramos compreender a relação entre biografias individuais e preservação/reprodução de memórias coletivas, articulação permanente entre a construção de identidades sociais e a adequação, ou não, do indivíduo aos projetos definidos coletivamente, seja pela família, pelo grupo étnico, religioso ou de outra natureza.

Nesta perspectiva, analisaremos a importância da *aliança* como uma forma de compreender a dinâmica e a importância das relações de *casamento* entre os judeus na Amazônia como elemento fundamental para a perpetuação da cultura judaica na região. A *aliança* envolve não só parentes como amigos das famílias de origem de cada cônjuge, redes de sociabilidade são fortalecidas ou criadas através da união dos dois indivíduos (Velho, 2002).

Segundo Velho (1983), o casamento, dentro do código da aliança, estabelece relações entre grupos através da união de seus membros, produz reciprocidade nos mais diferentes níveis da vida social e provoca ainda maior ou menor grau de conflitos individuais sem no entanto, desempenhar qualquer papel em alterações estruturais.

Esta também é a perspectiva da análise das práticas matrimoniais em Bourdieu. (BOURDIEU: 1980) Os casamentos são considerados parte das estratégias que garantem a continuidade da linhagem e a reprodução da força de trabalho, enquanto asseguram a transmissão do patrimônio e mantêm as famílias em sua hierarquia econômica e social. As estratégias matrimoniais se reproduziriam de geração em geração, operando através do *habitus*, transcritas e transfiguradas em recomendações e preceitos do discurso ético e pedagógico. Este enfoque apóia-se no desvendamento dos mecanismos através dos quais se

mantém a sociedade, no interior de um ciclo de reprodução quase fechado que não dá lugar a alterações profundas.

A perspectiva de Bourdieu é uma via interessante porque o autor elabora uma síntese particular, pensando a cultura como prática e como algo que organiza estruturando os interesses e ações pessoais e, enfim, as escolhas individuais (BOURDIEU: 1980). Considerando os casamentos como resultados de estratégias, Bourdieu elenca diversos fatores que intervêm nas escolhas, dando ao patrimônio um lugar de destaque. O autor atribui particular amplitude aos conceitos de patrimônio, pois o considera integrado pelo capital material e simbólico.

Podemos pensar o casamento como um ponto de intercessão entre biografias individuais e trajetórias sociais, na medida em que abandonamos a hipótese de que a relação amorosa é baseada *apenas* em sentimentos subjetivos e “irracionais” cujos atores se vêem livres de laços sociais com qualquer grupo, para fazerem suas escolhas e também a hipótese contrária de que o destino de cada um é definido *a priori* por um todo englobante como preconizava o mundo da tradição. Temos nos membros da comunidade que a conduta individual se espelha aqui nas orientações morais da comunidade tomada como um “indivíduo coletivo” ou de instituições (a família, a religião, o grupo étnico) que lhe definiriam o modo correto de agir e seus papéis sociais e também elementos da conduta individual que se espelham em outros contextos.

O casamento entre judeus é essencial para a perpetuação do grupo étnico-religioso geração após geração. Por isso, tal temática configura-se como importante já que traduz aspectos de um *ethos* coletivo que revela uma exposição pública e privada sobre identidade étnica. Além disso, a relação matrimonial informa uma condição social privilegiada que se traduzia também no estilo de vida das famílias.

O esforço em produzir um trabalho de cunho etnográfico passou pelo entendimento da particularidade desse método. Nesse sentido, as entrevistas oriundas das idas a campo

têm como objetivo demonstrar ao leitor que “estive lá” e tentei me aproximar o quanto possível da produção de um texto dialógico que leva em conta a intersubjetividade de toda a fala, na medida em que o trabalho antropológico é uma construção na qual os atores estão posicionados num contexto histórico onde perpassam relações de poder e práticas sociais discursivas.

Ao relembrar a fala do outro, registro-a a partir da minha subjetividade, objetivada no esforço da delimitação do objeto. Cardoso de Oliveira (1996) nos lembra o quão é impossível dissociar o pensar e o escrever, na medida em que é na escrita que ocorre o processo de reflexão e sistematização da experiência de campo. Salienta o fato de que tanto o olhar, o ouvir e o escrever, próprios do trabalho antropológico, não são inerentes ao ser humano, mas sim uma construção a partir de um sistema de idéias e valores que são próprios da disciplina. Esta condiciona as possibilidades de observação e textualização da pesquisa empírica.

Além das entrevistas abertas, conduzi este trabalho através da observação participante em visita às residências dos entrevistados e até mesmo em seus locais de trabalho. Em algumas ocasiões, foi possível fazer registro de imagens fotográficas e até filmagens, muitos desses materiais também foram disponibilizados pelos próprios entrevistados. Porém, por uma questão de ética, achei conveniente não colocá-los na dissertação, exceto alguns que tratam sobre importantes rituais.

Difícilmente conseguia gravar as falas dos entrevistados, principalmente a fala das mulheres, visto que se sentiam inibidas em conversar abertamente sobre assuntos tão delicados com a presença do gravador. Assim, os diários de campo foram essenciais para o registro das falas, anotava e pedia para que me ajudassem a compor um pequeno mapa de parentesco da família. Esses mapas me auxiliaram a entender a lógica dos casamentos, no sentido de compreender os parâmetros culturais e religiosos que definem a escolha do (a) parceiro (a).

Foram recolhidos depoimentos de casais e pessoas solteiras que tenham sido casadas ou estabelecido alguma forma de relacionamento estável nos moldes das relações conjugais modernas com judeus a fim de apreender a lógica e os valores que regem este tipo de união matrimonial, as afinidades que criaram as condições para o encontro e o modo como lidam com as diferenças culturais que permanecem a despeito da união. Diferenças estas que não se resumem, necessariamente, ao pertencimento étnico, ao menos no caso do parceiro judeu. As entrevistas foram realizadas, sempre que possível, com os dois parceiros em momentos distintos.

Ao me apresentar como pesquisadora, vinculada a Universidade Federal do Amazonas, com o intuito de perguntar sobre trajetória de vida e sobre “costumes” dos entrevistados, era facilmente confundida com uma jornalista, até porque as pessoas não entendiam ao certo o que queria dizer o termo antropóloga. Assim, antes de marcar a entrevista, os potenciais informantes logo desejavam saber o que eu iria perguntar.

Ao todo, o contato com os entrevistados duraram mais de 1 ano, o suficiente para que pudessemos criar laços de confiança e tornar o conteúdo das entrevistas proveitoso, até porque a temática desta pesquisa – casamento judaico em Manaus – requer um “fino trato” haja vista a delicadeza e a intimidade de cada entrevistado com as suas vidas pessoais vinculada à coletividade da Comunidade Judaica em Manaus.

Foram entrevistadas cerca de 34 pessoas incluindo conversas formais e informais, devidamente registradas em diários de campo. A família como um tema pertinente no estudo, surgiu logo nos primeiros contatos da pesquisa, momento no qual todos os entrevistados faziam questão de falar sobre seus antecedentes na Amazônia, principalmente os mais velhos. No caso dos jovens o tema também se repercutia, porém de uma forma diferente, colocando sobretudo os valores e tradições judaicas como algo a ser questionado. Dessa forma, estudar

o judaísmo através da família pela via do casamento, não foi um pressuposto, mas um dado de pesquisa, cujo sentido é produzido num contexto específico de interações sociais. Neste sentido, um dos objetivos dessa pesquisa, é apresentar esse contexto como uma interpretação possível do que pode ser lido como uma produção social da (s) família (s) judaicas em Manaus.

Para tanto, optamos por desenvolver a dissertação em três capítulos: O primeiro, que intitula-se “Os Primórdios da Presença Judaica no Brasil e na Amazônia”, trata da vinda dos primeiros judeus para a região amazônica e traduz o universo do movimentos migratório de várias correntes judaicas que vieram para o Brasil. Este capítulo mostra ainda, a particularidade desses judeus e os motivos que impulsionaram a vinda para a Amazônia e o processo de mobilidade social e econômica de imigrantes e seus descendentes. No segundo capítulo, será discutido a identidade judaica e suas várias formas de ser e viver o judaísmo em Manaus, traduzindo principalmente os rituais vivenciados pelo grupo. No terceiro e último capítulo será abordado o casamento, enfatizando o caráter religioso e étnico do grupo, com o objetivo de demonstrar que tal construção não se dá somente entre os judeus, mas também entre judeu e não judeu. Além disso, esse mesmo capítulo abordará a relação indivíduo/sociedade, a preservação/manutenção de memórias coletivas, a transmissão de tais memórias através das gerações.

PARTE I

Os primórdios da presença judaica no Brasil e na Amazônia

PARTE I - Os Primórdios da Presença Judaica no Brasil e na Amazônia

1. Judeus na Amazônia

Com o intuito de analisarmos a presença dos judeus na região amazônica¹, objeto específico deste capítulo é necessário o conhecimento das condições que os forjaram como um grupo sócio-cultural, a fim de apresentar alguns aspectos e características ligadas às condições econômico-sociais locais, na medida em que seu desenvolvimento vincula-se intimamente ao passado ibérico da região norte.

No caso da Amazônia, os judeus tiveram uma grande no processo de povoamento e desenvolvimento da região norte, na medida em que eles foram pioneiros em muitas atividades, como, por exemplo, a expansão do comércio, destacando-se pelas suas lideranças e contribuições no campo econômico, social e cultural. Além disso, pretende-se apontar alguns aspectos próprios da comunidade judaica na região amazônica e suas dispersões.

A presença judaica na Amazônia tem início em torno de 1810. Os dados históricos apontam que os primeiros imigrantes eram oriundos do Marrocos, que inicialmente instalaram-se em Belém do Pará e daí, seguindo os cursos do Rio Amazonas e seus afluentes, colonizaram inúmeras cidades no interior do Pará e Amazonas, passando por Manaus e seguindo até Iquitos no Peru, onde até hoje existe uma comunidade atuante.

¹ Vale esclarecer que ao utilizarmos o conceito de “Amazônia”, temos a intenção clara, embora em certo momento aparente ser confusa, de tratar da região da Amazônia Brasileira, especificamente os Estados do Pará e do Amazonas.

A principal atividade econômica destes pioneiros foram relacionadas com à extração da borracha. Dentre as razões que motivaram a saída dos judeus do Marrocos em direção à Amazônia brasileira, Samuel Benchimol (1998) aponta para uma conjunção de *fatores de expulsão*: dificuldades de sobrevivência nos *melahs* (bairros judeus), traduzidas por pobreza, super-população, epidemias, peste bubônica como as de 1790 e 1818, apedrejamento de judeus vivos e mortos, destruição de sinagogas, perseguições e sofrimentos. Já o *fator de atração*, de acordo com Benchimol (1998), foram os seguintes: Abertura dos portos brasileiros, Tratado de Aliança e Amizade entre Brasil e Grã-Bretanha firmados em 19 de fevereiro de 1810, o fim da Inquisição em 1821, a Constituição Imperial de 1824 e a primeira Constituição Imperial de 1824 e a primeira Constituição Republicana de 1890.

A vida dos judeus em Marrocos, após trezentos anos de exílio, havia atingido um grande nível de pobreza, especialmente, em Tetuan Tânger, Fez, Marrakesh, Salé, Arcila e outras vilas e povoados. Poucas famílias desfrutavam de melhores condições, a maioria vivia em lugares sujeitos às doenças e epidemias; as condições das cidades eram péssimas e nos *melahs* dos judeus piores ainda. Além disso, era comum entre os árabes o apedrejamento dos judeus, as perseguições e até mesmo a destruição de sinagogas.

Os judeus que vieram habitar e viver na Amazônia, a partir de 1810, foram classificados, segundo Samuel Benchimol, em cinco correntes: os *sefaraditas* expulsos de Portugal, Espanha e Marrocos, que falavam português, espanhol e *haquitia*; os *forasteiros* nativos de Marrocos, que falavam *arbia* e *haquitia*; os *serfatitas* de Alsácia e Lorena, de *fla* francesa e alemã; os *askenasitas* da Alemanha, Polônia e dos países da Europa Central que falavam alemão e ídiche; os *foiniquitas* do Oriente Médio, que falavam ladino e árabe.

Os judeus mais numerosos foram os judeus *sefaraditas* que emigraram do Marrocos no período de 1810 e 1910. Nesses cem anos, chegaram cerca de 1000 famílias judias-marroquinas e de outras origens, antes e durante o ciclo da borracha. Após a crise da borracha, na primeira década do século XX, as inúmeras famílias judias que viviam nas cidades e vilas ao longo dos principais rios da Amazônia, paulatinamente começaram a imigrar para as capitais Belém e Manaus. Muitas destas famílias prosperaram após anos comercializando produtos regionais, como fazia a maioria da elite constituída na época. Mas, com o esgotamento destes recursos e a sua desvalorização no mercado internacional, o interior da Amazônia tornou-se um lugar vazio de oportunidades, impulsionando desta forma os judeus que residiam no interior a engrossarem as unidades já constituídas na capital.

Segundo Benchimol (1998), podemos dividir a história dos judeus na Amazônia até os dias atuais em quatro períodos:

O *primeiro período* pioneiro foram os judeus que se estabeleceram no interior da Amazônia (Pará e Amazonas, especificamente). Inicialmente trabalharam como empregados, balconistas e vendedores ambulantes contratados por firmas judias de Belém e Manaus.

Esses judeus foram os primeiros *regatões* da região Norte. Levaram em suas embarcações mercadorias para vender nos seringais em troca de borracha, castanha, copaíba – enfim, produtos de origem regional. Seu sucesso com relação aos negócios era tão grande que desafiavam o grande poder e monopólio dos aviadores portugueses e dos Coronéis de Barranco, Cearenses e Nordestinos. “Os regatões judeus, como comerciantes ambulantes, ajudaram a romper o monopólio português-nordestino (aviador e seringalista), pois vendiam

as suas mercadorias mais baratas e compravam os produtos diretamente dos seringueiros a preços mais altos.” (BENCHIMOL, 1998, p. 81).

A tentativa de encontrar uma noção que relacione as ações econômicas² dos judeus-regatões na Amazônia brasileira, a partir de 1810, no remete a vincular as ações aos elementos da religião judaica, no sentido econômico, originários de um tipo de racionalidade ligada a esta grande religião mundial estudada por Max Weber.

Sendo assim, o *comércio de venda a crédito*³ representou um marco, no plano institucional, nas relações de comércio na região, sobretudo porque o sistema vigente era fechado e constituía um desafio ao poder dominante, eram mal vistos pela oligarquia local que reclamavam a concorrência desleal dos regatões judeus no interior da região (*Idem, Ibidem*).

Quando a situação desses pioneiros se consolidava, eles abandonavam o interior e fixavam-se nas pequenas cidades (municípios), e assim foram sendo instaladas as comunidades judaicas, as sinagogas (funcionando nas casas das pessoas, inclusive fundando cemitérios judeus em todo interior do Amazonas).

A *segundo período*, que se constituiu a partir do *boom* do ciclo da borracha. Foi composta por correligionários que havendo obtido sucesso no seu comércio conseguiram se estabelecer em Belém e Manaus, principalmente, a fim de se tornarem grandes aviadores e comerciantes. Em Belém, no período áureo da borracha, existiam algumas firmas judaicas de grande porte que marcaram a época na cidade. No entanto, o que mais destacou foi o fato

² A expressão “ética econômica” refere-se aos impulsos práticos de ação que se encontram nos contextos psicológicos e pragmáticos das religiões (WEBER, 1982, p.309)

³ Segundo Max Weber, **crédito** é a troca de poderes de disposição sobre bens materiais atualmente possuídos pela promessa de uma transferência futura do poder de disposição sobre outros bens materiais, de qualquer espécie. Crédito, neste sentido, significa, primariamente a troca de poder de disposição de uma economia sobre bens materiais ou dinheiro – poder do qual esta carece no momento atual, mas que espera obter em excesso no futuro. (WEBER, 1991, p. 49-50)

da construção de uma grande sinagoga brasileira – a *Shaar Hashamaim* – na década de 1910 e 1920 do século passado.

Durante esse período dos anos dourados do ciclo da borracha, que vai de 1850 a 1910, a segunda geração de judeus recebeu considerável reforço de novos imigrantes marroquinos, vindos de Tânger e Tetuan e que começaram a receber mesadas e *cartas de chamada* de seus parentes e correligionários amazônicos.

Com a decadência do monopólio natural da borracha amazônica, muitos judeus foram à decadência, tentaram sobreviver até os anos de 1930 e 1940, mas acabaram sobrevivendo modestamente como comerciantes e lojistas.

O *terceiro período* foi marcado pelo êxodo do interior para as capitais Belém e Manaus. Compreende o período da grande crise que vai de 1920 a 1950, quando durante esse período de 30 anos, a economia amazônica entrou em crise e os descendentes da primeira geração antes estabelecidos em pequenas cidades, iniciaram seu êxodo para Manaus e Belém.

A comunidade judaica de Manaus, nesse período (1920 a 1950), cresceu muito, principalmente com a vinda de migrantes do êxodo rural proveniente do interior do Estado e da capital paraense. Por ser menor do que a comunidade paraense de Belém e pelo fato dos judeus viverem, na sua quase totalidade, no interior do Estado, somente em meados da década dos anos 20, tiveram a oportunidade de organizar as instituições da comunidade judaica (sinagoga, cemitério, hebrá, escola, clube social – os cinco pilares da vida comunitária).

Os exilados do interior, especialmente os de origem sefaraditas resolveram fundar a *Sinagoga Beth Yaacov*, cuja primeira sede foi na Rua Lobo D’almada, depois mudou-se para

Av. 13 de Maio (atual Getúlio Vargas). A segunda sinagoga de Manaus foi fundada por Jacob Azulay com um grupo de judeus, descontentes com a comunidade da *Esnoga Beth Yaacov*, que era conhecida como a *Sinagoga de los ricos*. Assim, a segunda sinagoga era conhecida como a *Sinagoga de los pobres*.

Ambas as sinagogas foram fundidas com a construção do novo templo, em 18 de janeiro de 1962, situada na Rua Leonardo Malcher, 630, Centro, com o novo nome de *Esnoga Beth-Yaacov/Rebi Meyr*, que assinalou o fim da rivalidade entre sefaraditas e forasteiros⁴.

O Comitê Israelita do Amazonas foi fundado em 15 de julho de 1929. Seus fundadores eram, na sua maioria, líderes empresariais.

O *quarto período* que se inicia a partir dos anos 1950 até 1970, a economia amazônica atravessou novamente um período muito difícil de depressão. As exportações de borracha passaram a constituir monopólio federal do Banco da Borracha e, com isso desestruturou-se toda a economia das empresas judaicas aviadoras e exportadoras desses produtos. Centenas de famílias de Belém e Manaus migraram para outros estados, especialmente para o sul do país em decorrência do desenvolvimento econômico dessa região, formando assim uma nova diáspora.

Com o surgimento da Universidade do Pará e da Universidade do Amazonas, ambas federais, uma nova geração de profissionais começou a surgir, médicos, advogados, economistas e outros. Essa geração se espalhou tanto pelo Brasil quanto para o exterior, especialmente com relação à ciência, ao ensino e às profissões⁵.

⁴ Sefaraditas: expulsos de Portugal, Espanha e Marrocos, que falavam português, espanhol e haquitia. Forasteiros: nativos de Marrocos, que falavam arbia e haquitia.

⁵ Samuel Benchimol (1998) transcreveu uma lista de professores judeus das Universidades do Pará, a maioria optou pelo campo da medicina, “os jovens judeus procuraram encontrar o seu abrigo, refúgio e salvação nas profissões liberais como meio de vida e como instrumento de ascensão social” (p. 149).

Essa opção de vida seria também uma forma encontrada pelas famílias judaicas, no sentido de buscarem uma nova maneira de fugir do *estigma* da imagem de judeus perversos, associados ao dinheiro, à usura e ao comércio (ATTALI, 2003).

Em Manaus, esse processo de assimilação e profissionalização aumentou sua afirmação pessoal enquanto processo identitário, sua inserção no mercado de trabalho e na alta estima da população local. “Através desse novo status econômico, os jovens tentam conquistar o reconhecimento, a admiração e a estima de toda sociedade local” (BENCHIMOL, 1998, p. 152).

Com relação à comunidade judaica de Manaus, a mesma pôde crescer, construir uma grande sinagoga e também melhorar os serviços comunitários, estimulando até mesmo novas lideranças.

Segundo Max Weber,

“Nenhuma ética econômica teve jamais determinantes exclusivamente religiosos. Todas possuem, por suposto, uma legalidade própria, determinada em altíssimo grau por dados históricos e de geografia econômica, distinta de qualquer posição do homem diante do mundo condicionadas por motivos religiosos.” (WEBER, 1982, p. 194)

E desta forma, torna-se clara toda esta gama de influências geográficas, econômicas e sociais que tratam das diferentes situações, épocas e lugares, em que foi possível identificar as correlações entre ética econômica e condicionantes religiosos, além de atores e suas diferenciadas funções dentro destes contextos da psicologia social das grandes

religiões mundiais, nos exemplificando melhor quando analisamos historicamente estes atores suas determinações religiosas e influências no seu modo de vida.

Neste sentido, a ética religiosa, costumes e tradições de comunidades de judeus possibilitou a formação de um tipo de “capitalismo aventureiro”, paralelo a um período de grande impulso do capitalismo internacional na Amazônia, e no qual os judeus estiveram presentes. “Os judeus se identificaram com um capitalismo aventureiro, político e especulativo; seu *ethos* era, numa palavra, o do capitalismo-pária (WEBER, 1996. p.120)

Isto leva-nos à indagação sobre como os judeus constroem uma imagem própria na região e como os outros os vêem. o modo como os judeus amazônicos estiveram inseridos no sistema comercial no período de grande extração, comércio e exportação da borracha, a partir de 1810, como os primeiros regatões da região, retrata e reflete uma diferenciação com relação aos detentores do monopólio, aviadores e “coronéis de barranco”, cearenses e nordestinos, reacendendo o preconceito anti-semita na região, resultando com isto em ações coletivas contra judeus.

Os primeiros empresários judeus a adquirirem notoriedade e que se estabeleceram em Manaus, segundo registra a estatística dos fins do século passado, foram aqueles correligionários de origem francesa, provenientes da Alsácia e Lorena, bem como de procedência alemã e britânica. Os mais importantes, na última década de 1890, foram os senhores Marius & Levy, que se estabeleceram como aviadores e cosntruíram o magnífico prédio da Rua Marechal Deodoro, marco simbólico da cidade, que seria vendido, após a sua falência e liquidação, em 1914, para os Correios e Telégrafos. Esses empresários foram grande fornecedores de materiais e obras de arte francesas para a construção do Teatro Amazonas, no período de 1892-1898, como agentes que eram da famosa casa francesa Koch Frères & Cie., estabelecida em Paris. Nesse sobrado de 4 andares funcionou, após a

liquidação de “Marius & Levy”, a firma “ B Levy & Cia”.,de origem judaico marroquina, que seria a mais importante firma aviadora e proprietária de armazéns, a principal concorrente de J.G. Araújo, na época.

Além de “Marius & Levy” e de “B Levy & Cia”, que se estabeleceram em Manaus, na década de 1890, as estatísticas da época, segundo Samuel Benchimol, registram o aparecimento de outros grandes estabelecimentos exportadores, aviadores e comerciantes como “Theodore Levy, Camille & Cia.”, “Emmanuel Levy & Cia.”, “Gunsburger & Cia.”, “Kahn”, “Serfaty & Bezerra” e “Ezagui & Cia.”, em Manaus e Itacoatiara; e “Isaac Roffe & Cia.”, em Belém.

Ao lado dessas grandes firmas, que alcançaram sucesso a partir de 1890 e na primeira década deste século, durante o apogeu da borracha, dezenas de outros modestos empresários judeus-marroquinos e judeus-franceses da Alsácia e Lorena começaram a surgir nas listas dos recebedores de borracha, publicadas na Revista da Associação Comercial do Amazonas, cujo primeiro número foi editado em 5 de julho de 1908. Essa revista publicava, mensalmente, a sinopse das entradas de borracha em Manaus e os anúncios das firmas comerciais. Nessa lista, foi possível identificar muitas firmas e comerciantes judeus que aparecem como recebedores e consignatários de borracha.

Esses empresários de origem judaica, na sua maior parte, trabalhavam no interior dos Estados do Pará, Amazonas e Acre, como regatões, comprando e vendendo no seu comércio fluvial, ao longo dos rios de borracha, ou estabelecidos em seringais arrendados ou comprados. Suas famílias os acompanhavam nas pequenas vilas e cidades do interior ou nos barracões das terras de seringa.

Tais preconceitos resultam da relação direta que os judeus têm com o comércio, no sentido de empréstimos financeiros, financiamentos no ramo comercial como ambulantes,

cambio de dinheiro, fundação de colônias, arrendamento de impostos, negócios de crédito e bancários, determinadas formas de negócios presentes no capitalismo ocidental, em sentido jurídico e econômico. Como aborda Max Weber em *Economia e Sociedade* (1991), essa característica é denominada pelo termo “instinto de aquisição.

O judaísmo estaria exposto como a religião de um povo-pária, com um comportamento frente à vida, ligado a uma ética religiosa racional, que é reflexo da ética religiosa européia relacionada à lei e tradições do antigo testamento, uma sociologia que considera também a ação individual como elemento que pode contribuir para formação de um Estado ou família.

1.1. *Mulher, comida e tradição*

Segundo Benchimol (1998), a mulher judia representou um papel preponderante no sentido de guardar e transmitir, mesmo que secretamente, a religião judaica. As mães judias, eram mulheres que defendiam a integridade do seu lar e tinham uma dedicação extremada pela educação dos filhos, chegando até mesmo a vender todas as suas jóias para que os seus filhos fossem bem educados nas melhores escolas de todos os níveis. Eram responsáveis também, pela manutenção das tradições religiosas, como a observância do descanso do Shabat (Sábado) e também da preparação das festas e cerimônias religiosas.

No que diz respeito à comida, uma de suas características distintivas é a capacidade simbólica para expressar relações e pertencas grupais. Segundo a antropóloga TOPEL (2003), a comida é uma construção cultural consumida por indivíduos; e o ato de comer envolve a escolha do sujeito em relação a um grupo específico. É nesse sentido que as comidas étnicas oferecem um rico jogo de metáforas através das quais se expressam as relações dos sujeitos com um grupo particular. Esse processo fica mais evidente em comunidades novas, pequenas, minoritárias, ou nas quais há um significativo número de novos adeptos, a exemplo das comunidades religiosas que perseguem, de uma forma ou de outra, a incorporação de novos membros, como é o caso dos judeus na Amazônia.

O que distingue as leis alimentares judaicas é a formação de um sistema simbólico-ritual que constrói o mundo cotidiano dos atores sociais, em oposição aos costumes e leis que em outras culturas regem os jejuns e as comidas prescritos para celebrações extraordinárias (2003: Topel). Assim, podemos afirmar que de forma similar a estes, as leis alimentares judaicas fazem públicas filiações religiosas e culturais.

De fato, na sua mais singela modalidade, as leis de pureza e impureza que prescrevem a dieta dos judeus ortodoxos constituem um exemplo de como o ato mais mundano e rotineiro, como o de comer, torna-se parte importante da experiência religiosa. No nosso caso, à luz do princípio que rege as relações sexuais entre judeus, fato que está intimamente vinculado às relações de casamento. Como bem assinala Bell (1997, p. 120) em relação às celebrações nas quais a comida tem um papel destacado:

A participação num banquete é um meio ritual comum para definir e reafirmar o alcance pleno da comunidade humana e cósmica. Tanto se uma comunidade é rigidamente hierárquica ou fundamentalmente igualitária, o princípio de uma comida compartilhada a marca enquanto comunidade.⁶

Neste sentido, não poderíamos deixar de reproduzir aqui um trecho de Sultana Levy Rosenblatt, escritora paraense que vive hoje nos Estados Unidos, sobre um Pessach⁷, na casa paterna.

Nossa mesa de jantar era enorme, sempre com comensais adventícios, e nas noites de Pessach toda a parentela que não sabia rezar a Hagadah, acorria (sic) para a nossa casa. O café da manhã, então, para compensar a falta de pão, tinha uma variedade iguarias. A criança detestava a matzá, geralmente dura sem sal. Havia bolos de macacheria, tapioquinha, canjica e, infalivelmente arroz doce, que no primeiro dia era devorado, no segundo, comido com menos gosto e, nos últimos, intocado. A semana parecia sem fim. Na rua não podia sequer beber água. Nunca se desejava tanto sorvete e gulodices. Até que chegava, depois da espera infinita, o dia de Mímona. Era a festa de nosso pai. Cedo ele ia ao mercado e voltava sobraçando ramo de rosas. Nós fazíamos o dia todo, doces que não levavam trigo, ‘olhos de sogra’ e frutinhas de

⁶ No original: *Shared participation in a food feast is a common ritual means for defining and reaffirming the full extent of the human and cosmic community. Whether that community is conceived to be rigidly hierarchical or fundamentally egalitarian, the principle of sharing food marks it as a community.*

⁷ Festa judaica que celebra a saída e libertação dos judeus do Egito.

castanha que era pendurado em ramos de pintagreira (sic) decorando o centro da mesa. Ao meio dia, o trigo entrava em casa. Os pães chegavam entre aclamações, à tardinha. Mas não podiam ser tocados. Eram pães grandes, redondos, que iam para a mesa reinando entre símbolos – um jarro de leite (paz), um peixe cru (abundância), um prato com trigo e, sobre o trigo, cinco ovos e moedas de ouro (prosperidade), um vaso com mel, e flores aromáticas (em geral, hortelã) espalhadas sobre a toalha ‘cheteneando’, trazendo dúzias de brancos merengues, e a mesa estava pronta para Mimona, linda bem arrumada, cheia, cheia de encantadoras superstições. A casa de janelas e portas abertas, toda iluminada, cheia de flores. Agüentávamos a vontade de comer pão até que meu pai fizesse as respectivas orações. Nos doces não se tocava enquanto as visitas não chegassem. As visitas eram sempre grupos alegres de homens (as mulheres ficavam em casa) que saíam para cumprimentar parentes, amigos e entravam em algazarra, cantando, ‘a Mimona, a Shalona’. Faziam votos de prosperidade em haquíia: ‘Ciento nueno, ciento viejo, ciento para los ainihins’... Só brincadeira. Assim era o Pessach sefardita em Belém do Pará. (LEVY, Sultana, 2005, p.54)

Podemos verificar que, mesmo com a distância que os separam de seus lugares de origem, não os impediram de praticar os costumes religiosos, introduzindo e improvisando outros elementos, como nos alimentos, por exemplo, e no próprio ritual já que são características simbólicas da prática judaica, especialmente no papel exercido pela mulher judia na Amazônia.

Lins (2006), em seu trabalho sobre a presença hebraica nos interiores da Amazônia, constata uma particular forma de judaísmo, não restrita apenas à capital do estado. Através de descendentes de judeus marroquinos, residentes em cidades interioranas, foi possível perceber os próprios caminhos da judaicidade no Estado, e como o judaísmo é múltiplo em sua prática. Com relação à alimentação, mostra como as adaptações alimentares em solo brasileiro aconteceram, com cardápios variados e adoção de produtos típicos da região, como a mandioca, por exemplo.

Estou dando ênfase à alimentação porque ela configura-se com um sustentáculo para professar a religião judaica. Durante as entrevistas, ao questionar a respeito da relação familiar/cotidiano entre um casal composto por um homem judeu e uma mulher não-judia, um dos problemas levantados estava relacionado à alimentação.

Percebe-se que o lar judaico é um espaço prioritariamente feminino, e as atividades desenvolvidas dentro deste lar (e relacionadas a ele), são muitas vezes desempenhadas por mulheres. A maior inserção feminina nas atividades ligadas ao lar não é algo absoluto e evidente no contexto geral das famílias judaicas. Tais representações são muitas vezes reforçadas pela imagem que se consolidou da “mulher/mãe judia”, muito presente no imaginário coletivo judaico. Mas a problemática que se coloca é: com relação ao casamento misto, como ficaria esta relação, tendo em vista que um dos cônjuges não é adepto à religião, portanto, como poderia exercer tal “função”?

O fato é que à mulher cabe o papel de transmissão e manutenção de um “estilo de vida judaico”. Cabem à mulher judia os cuidados do lar, e isto inclui a própria alimentação. O espaço da casa não é um absolutamente feminino, mas evidencia-se que é relegado à mulher a tarefa principal de manutenção deste mesmo, e de coisas a ele relacionadas (alimentação, educação dos filhos, organização dos objetos). A casa constitui um espaço demarcado por papéis bem delineados.

Durante o trabalho de campo, pude perceber que, quando se tratava da comida ou dos cuidados da casa, as mulheres eram logo evocadas. Quando interrogados sobre a participação os homens nas atividades do lar, todos afirmaram participar de algumas, mas coube às mulheres o papel de explicar todos os aspectos da vida familiar. Durante uma das entrevistas, **L.A.**, esposa de um homem judeu, que alega ainda estar se “convertendo”, disse:

“Não trago comigo a tradição judaica, entre eles, há uma sucessão transmitida através de gerações. Minha sogra aprendeu a cozinhar com sua mãe e avós. Minha mãe é católica, jamais eu poderia aprender com ela. Mas a grande dificuldade é que houve momentos em que o meu marido deixava de jantar comigo por causa da minha comida e ia para a casa da minha sogra. Dava tristeza, mas aos poucos estou aprendendo.”

Deste modo, percebe-se bem que, quando se trata da casa e da família, as mulheres são logo acionadas. A manutenção do espaço privado do lar (da família), torna-se tarefa das mulheres judias. Aos homens, cabe a realização da liturgia sagrada, as atividades religiosas no espaço público, nas sinagogas. Tais configurações não são estáticas, muito pelo contrário, já se tem notícias de mulheres exercendo funções religiosas em sinagogas. Mas ainda constituem-se eventos raros.

Para além do espaço privado/lar, as mulheres judias também, graças à escolaridade recebida, podiam educar melhor os seus filhos. Elas também foram o “braço forte” de seus maridos nos momentos de crise e depressão da borracha nos anos 20, tanto costurando, cozinhando e também dando aulas para fora, afim de ajudar no orçamento do lar. Sendo assim, não somente os homens com a ascensão no âmbito dos negócios, mas também as mulheres exerceram um papel muito importante para a consolidação do judaísmo no mundo e na Amazônia.

1.2 Demografia dos judeus-caboclos na Amazônia

Embora tenha crescido o número de trabalhos sobre a presença judaica no Brasil, ainda falta muito para que tenhamos um amplo panorama histórico. A história da imigração judaica ainda não foi mapeada com a mesma abrangência de outros grupos como italianos e japoneses, talvez porque envolva dificuldades únicas, afinal a imigração judaica partiu de países diferentes e também porque entre os judeus considera-se a identidade religiosa, não basta ser filho de mãe judia.

No caso da Amazônia, não há dados censitários que caracterizam o número real das famílias judaicas que se estabeleceram na região, principalmente a partir de 1810. É notório que, um número muito grande de famílias judaicas desapareceu para o judaísmo, isto é, devido às dificuldades que tiveram em manter suas práticas religiosas acabaram sendo incorporados ao catolicismo, ao culto evangélico e outras denominações religiosas, esquecendo suas origens judaicas.

A conclusão é de que **ficar judeu**, pra transferir a herança e a cultura ancestral às famílias, foi ficando cada vez mais difícil, em face da perda da memória e da identidade judaica, na medida em que as décadas passam e as gerações se sucedem. (BENCHIMOL, 1998, p. 178, grifo do autor).

No caso dos judeus amazônicos, não existe uma uniformidade tradicionalista. Entre eles coexistem, ao lado dos religiosos que praticam as leis judaicas, os vários tipos e linhagens, como os judeus conservadores, liberais, semi-religiosos, judeus leigos que

permanecem cultural e sociologicamente identificados e integrados na comunidade judaica, mas que pouco freqüenta a sinagoga e obedecem aos *mizvots* (mandamentos).

O fato de haver um esquecimento ou enfraquecimento da identidade judaica, acontece frequentemente em outras religiões, que procuram se renovar e adaptar suas práticas religiosas à modernidade. No caso dos judeus, com a maior participação das mulheres nas sinagogas, com a introdução do *bat-mitzvat*⁸ para as jovens, o que representa um considerável avanço da sinagoga patriarcal, que presta sua homenagem e se rende ao matriarcado da família judia, pois se chegou à conclusão de que a sobrevivência do judaísmo, em grande parte, está vinculada ao destino e à dedicação das mulheres judias.

[...] fica claro que as fronteiras persistem apesar do fluxo de pessoas que as atravessam. Em outras palavras, as distinções de categorias étnicas não dependem de uma ausência de mobilidade, contato e informação. Mas acarretam processos sociais de exclusão e de incorporação pelos quais categorias discretas são mantidas, apesar das transformações na participação e na pertença no decorrer de histórias de vidas individuais. (BARTH, Fredrik, 1998, p. 188).

É claro que este fator não é determinante, isto é, não se pode afirmar que todos os judeus esqueceram definitivamente de seu passado, alguns até se orgulham ao falar de um passado no qual já pertenceu, mesmo fazendo parte de outra religião. Como afirma a professora aposentada Meryam Shimon Benessuly, que fala *hakítia*, idioma original dos *serfaditas* marroquinos e segue à risca muitos costumes judaicos, mas trocou a religião de seus antepassados pelo catolicismo. “São costumes que adquiri quando criança e que faço

⁸ As jovens judias se tornam *bat mitsvá* aos doze anos, a partir de então atinge a maioridade religiosa, torna-se responsável por seus atos e de todos os deveres religiosos.

questão que minha família mantenha. Não por fé, mas por orgulho de pertencer a uma cultura milenar” (BENESSULY, Meryam, 2005, p. 61).

Segundo a Comunidade Israelita de Manaus, há, hoje, aproximadamente 800 judeus que frequentam de forma assídua a Sinagoga. Porém, estima-se que atualmente há aproximadamente 2.000 judeus ou descendentes só no Amazonas, incluindo os municípios do interior.

Mesmo não seguindo as tradições judaicas, é importante ressaltar o orgulho que as famílias sentem ao lembrar do seu passado judaico. É claro que existe aqui um domínio importante, que deve ser amplamente repensado. O que se precisa é de uma abordagem teórica e empírica combinadas, isto é, estudar de perto os fatos empíricos de uma variedade de casos.

[...] 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 meio-ambiente. Na medida em que os atores usam identidades étnicas para caracterizar a si mesmas com objetivos de interação, eles formam grupos étnicos neste sentido organizacional. (BARTH, Fredrik, 1998, p. 194).

Sendo assim, o fato de haver um grupo étnico nos leva ao estudo de suas categorias e transformações, os quais tornam elementos imprescindíveis na história judaica, principalmente no que diz respeito à sua identidade, pois as diferentes condições sociais existentes em diferentes grupos e sociedades trazem consigo a necessidade de lidar com novos fenômenos e novos problemas de organização social.

1.3 Cemitérios judaicos na Amazônia

Os judeus sempre costumaram ter os seus próprios cemitérios comunitários, a fim de poder fazer as suas orações coletivas. Isso se deu a partir da diáspora, quando os judeus foram excluídos e segregados nos guetos e juderias e foram obrigados a ter seus próprios cemitérios – dentro da própria comunidade se possível, pois o enterro em um cemitério cristão constituía uma profanação e o tornava impuro e condenado para sempre (1989: JOHNSON).

O mesmo preceito é recomendado para a cerimônia do enterro, que deve ser o mais simples possível, o cadáver envolto com uma mortalha depois da lavagem e purificação do corpo (rehissah) e, quando enterrado com caixão, este deve ser bem modesto, sem nenhum adorno e feito com tábuas que permitam o contato do corpo com a terra de onde proveio. Em casa comunidade, inclusive na Comunidade Israelita de Manaus, existe uma “sociedade de socorros espirituais” – a Hebrá Kadishá” – que se encarrega do cerimonial do enterro, sepulturas e cemitérios.

Na Amazônia, na medida em que as comunidades se urbanizaram e se interiorizaram, muitos cemitérios judeus foram construídos. Samuel Benchimol fez um levantamento profundo acerca dos **cemitérios judaicos**, pois ele acreditava que a existência de cemitérios judeus e as sepulturas judaicas em necrópoles comuns constituíam o melhor testemunho histórico da presença das comunidades hebraicas em toda região amazônica.

Para tanto, contou com a colaboração de alguns representantes que ficaram encarregados de fazer um levantamento dos antigos cemitérios judaicos. Analisando alguns documentos pertencentes ao próprio Samuel Benchimol, encontramos inúmeras

correspondências detalhadamente elaboradas a respeito das lápides, em sua maioria, completamente deterioradas, dificultando assim, sua identificação. No entanto, estavam devidamente relacionados o nome do cônjuge (com nome em hebraico, se fosse convertido) e se era sócio do Comitê Israelita ou não. Entre os documentos também estão algumas fotos que mostram os cemitérios de Cametá – Pará, Parintins, Maués, Manacapuru, Itacoatiara e Santarém. Além disso, Samuel Benchimol, teve o cuidado de fazer uma nomenclatura e história de vida das famílias ali identificadas.

Na Amazônia, existem quatorze cemitérios judeus espalhados nas capitais dos estados brasileiros do Pará e Amazonas, no Departamento Peruano de Loreto (Iquitos) e no interior, ao longo dos rios e de muitos povoados e cidade que tiveram, no passado, comunidades organizadas. Samuel Benchimol relacionou os nomes e datas de todas as sepulturas judaicas, as quais serviram de base para suas análises demográficas e também uma forma de conhecer e desvendar histórias que as pessoas contavam sobre os judeus.

Uma delas foi a história de Shalom Emanuel Muyal conhecido como o *santo milagreiro* entre os católicos locais, o mesmo foi sepultado em Manaus, no ano de 1910, no cemitério São João Batista. Naquela época, ainda não havia o *cemitério israelita* e nem a comunidade completamente formada, o que ocorreu somente em 1928 após a inauguração da primeira Sinagoga e do cemitério. Cerca de noventa sepulturas judaicas que datam desde aproximadamente 1890 encontram-se no cemitério público do município. Todos estes jazigos estão em nome do Comitê Israelita do Amazonas, que desta forma, frente às dificuldades de trazê-los ao cemitério israelita e na ausência de parentes, procurou preservar estas sepulturas.

Segundo Isaac Dahan, Emanuel Muyal, foi um rabino que veio verificar o cumprimento das normas religiosas pela comunidade estabelecida na em Manaus, outras

informações indicam que o mesmo veio arrecadar fundos para um hospital de crianças carentes que ele mantinha em Israel. Dois anos depois de chegar a Manaus, Moyal foi vítima da febre amarela, vindo a falecer no ano de 1910.

Uma senhora conhecida como D. Cota, dedicou-se em oferecer ao Rabino uma melhor qualidade de vida até os últimos dias de sua vida. Depois que ele veio a falecer, D. Cota passou a possuir dons que não possuía antes, passou a curar enfermos com distensões musculares, fraturas e problemas na coluna. As pessoas diziam que ela tinha sido abençoada por Deus por ter cuidado do Rabino. Sendo assim, a sepultura do Rabino passou a ser lugar de peregrinação pela população de Manaus que o chama de “*o santo judeu*” capaz de operar milagres. Dezenas de placas por graças e curas alcançadas foram afixadas em volta de sua sepultura. Inúmeras reportagens já foram publicadas por importantes jornais dos EUA, Canadá, França e Israel, além da imprensa judaica brasileira em jornais, revistas e televisão (DAHAN, 2002, p.4).

Os cemitérios se configuram como uma importante ferramenta para se compreender a consolidação de um grupo, sobretudo o grupo ao qual nos reportamos.

Por isso, partir de uma pesquisa *in loco* realizada em janeiro de 2009, percebi que alguns desses cemitérios encontram-se abandonados, servindo como abrigo para pessoas marginalizadas ou até mesmo como depósito de lixo. Diante desse quadro, resolvi procurar as poucas famílias que ainda residem na região, que poderiam ter alguma relação com os entes presentes nestes cemitérios. Os dados preliminares apontam que há uma nova (re) significação sobre o conceito de identidade judaica na região amazônica. Entretanto, tais dados serão amplamente desenvolvidos em outra oportunidade.

PARTE II

Construção Social da Família Judaica: O Casamento

PARTE II - Construção Social da Família Judaica: O Casamento

2.1. O lugar da família judaica

Como sugere Bourdieu (1996), a família é mais que uma palavra, ela é uma categoria, um princípio de construção da realidade. No entanto, essa ficção coletivamente construída é vivida como uma realidade social na qual a própria nomeação está imbuída de um universal admitido como dado. Assim, Bourdieu nos lembra que mesmo o princípio de construção do real é socialmente construído e, por isso, é comum a todos os agentes porque nos foi inculcado pelo processo de socialização.

Assim, a família como categoria social objetiva (estrutura estruturante) é o fundamento da família como categoria social subjetiva (estrutura estruturada), categoria mental que é base de milhares de representações e de ações (casamentos, por exemplo) que contribuem para reproduzir a categoria social objetiva. Esse é o círculo de reprodução da ordem social” (1996, p.18)

Além de pensar a família com uma ficção bem fundamentada a ponto de ser vivida como universal e natural, tomo como norte as práticas e sentidos conferidos pelos atores no mundo social. Isto é, quais são as dinâmicas que os sujeitos engendram nas suas vidas cotidianas que produz e reproduz o que chamam de uma família judia.

Entrar no universo das famílias me provocou a ir além da concepção de grupo étnico no qual a identidade é construída em confronto com a sociedade acolhida. Verifiquei que essa realidade é um pouco mais complexa na medida em que a construção identitária não se dá somente entre os judeus, mas também entre judeu e não judeu.

Assim, o indivíduo só possui uma identidade social através de sua família, já que esta define sua posição social. Essa organização é hierárquica quanto ao gênero, pois a mulher será englobada pelo homem numa relação de complementaridade. Ele domina o espaço público e ela o espaço privado. Assim, a identidade familiar precede o próprio reconhecimento do sujeito como judeu na medida em que o situa numa estrutura de relações, a lealdade primordial é com aqueles que reconhecem parentesco e não com o grupo de mesma origem como um todo.

A denominação família judia só faz sentido dentro de um circuito de famílias que recriam coletivamente o que é a tradição que as legitima.

O fato de a pesquisa girar em torno de 34 entrevistados, revela que existe um repertório acerca da tradição e costumes que é legitimado de acordo com o grau de adequação das práticas com esse modelo que confere mais prestígio e status a uma e não a outra. Há um jogo político entre essas que faz com que haja uma competição por legitimidade e prestígio que parece ser velada, mas se apresenta nas dinâmicas sociais.

Fato que se consagrou até mesmo nas entrevistas, já que as pessoas me indicavam (embora não tenha usado este critério) pessoas cujas famílias detinham um alto poder aquisitivo e de prestígio social, as famílias “menores” nunca era indicadas.

Desta forma, atrás da família extensa e tradicional, encontramos uma espaço de negociação política e simbólica do que é ser uma família judia em Manaus. Esse universo é

permeado por relações de poder que envolve as condições objetivas de existência na medida que as famílias mais extensas e consolidadas são também as mais bem sucedidas economicamente e também subjetivas porque essa posição da família num circuito de relações faz com que se tornem mais legitimadas para falar sobre costumes e tradições.

No âmbito das relações entre as mulheres, os relatos também fazem referência a uma oposição de idéias entre famílias distintas:

“As reuniões com as outras famílias ocorrem nas festas. Em geral, nas festas de casamento. Em geral, as famílias não se relacionam entre si porque somos diferentes, temos hábitos diferentes apesar de sermos todos judeus. (S.L)”

Durante as entrevistas principalmente com os mais velhos, é notória a preocupação com o futuro da família por conta da inserção dos netos adolescentes/jovens na Comunidade. O tom de interrogação quanto à continuidade da família e, conseqüentemente do judaísmo se expressa quando o assunto é casamento. É importante ressaltar que tal preocupação também se dá entre os jovens, porém, o argumento é outro: o direito à liberdade em poder se casar mais tarde e não necessariamente com alguém da Comunidade (judeu ou judia ou ainda “goy”).

As análises que se apresentam a seguir partiram dos depoimentos de jovens judeus amazonenses a partir de seus discursos e práticas sociais.

Apesar de alguns freqüentarem a Sinagoga Beith Yacoov, estes se auto-identificam como não religiosos, mas judeus. Quando questionados sobre o casamento valorizam positivamente a endogamia e a matrilinearidade como meios de manter a identidade judaica através das gerações futuras.

Sua faixa etária varia entre 18 e 30 anos, todos ainda solteiros, mas com o desejo de estabelecer matrimônio em algum momento de suas vidas. É importante notar que sua identidade familiar está frequentemente associada à identidade judaica, uma vez que a memória familiar tem relação direta com seus pais (judeus ortodoxos).

Para compreender o pensam esses jovens sobre o casamento, foi importante elaborar questionamentos em conversas informais que aconteceram na ambiência da Sinagoga e também em outros lugares escolhidos por eles de acordo com suas disponibilidades, como encontros em suas residências ou em locais públicos como o Shopping e Universidades (UFAM e UNINORTE). O principal objetivo foi conhecer um pouco sobre o seu cotidiano na busca pelo entendimento acerca de suas opiniões sobre o casamento. Os depoimentos ocorreram como uma espécie de desabafo entre os jovens e também uma crítica com relação ao judaísmo e suas práticas.

Nas biografias individuais assinalam-se trajetórias e papéis complexos, evidenciando oposições do tipo tradicional/ moderno ou holista/individualista que são percebidas como constituintes de identidades individuais, com tudo o que possa haver de dramático nisso (Velho, 2002).

Em certos contextos específicos, um indivíduo pode apresentar comportamentos classificáveis como sendo modernos e, em outros, apresentar uma visão de mundo mais 'tradicional'. Está claro, também, que o processo de individualização não supõe, necessariamente, uma ruptura com o grupo de onde se parte (da família, grupo étnico, religioso, político etc.). Daí, o fato de se constatar que esses jovens lutam por uma individualização/liberdade, mas ao mesmo tempo estão inseridos em relações previamente estabelecidas com o grupo judaico ao qual estão vinculados.

A liberdade interna e externa em relação às identidades comunitárias e o rompimento com padrões de vida de grupos que se pretendiam ser homogeneizadores, como é o caso dos judeus está ligada à noção de indivíduo como princípio regulador das relações sociais.

Há uma preferência, entre os jovens entrevistados, por namoros endogâmicos, na medida em que são considerados o último passo antes do casamento. Acima de tudo, entra em cena a opção individual, a liberdade de escolher com quem se vai casar, mesmo que para isso tenha de fugir, rejeitando os laços sociais previamente estabelecidos. Como é o caso de um dos depoimentos, no qual o jovem afirma que *“é livre para namorar com quem quiser, só vai depender da paixão que ele sentir pela pessoa”*. Quando o assunto refere-se ao casamento, o jovem pondera e afirma que se casará com uma moça judia por causa dos seus filhos.

Essa preferência é justificada com base na pressão exercida por pais, mães, avós e pela comunidade judaica tomada como um ‘indivíduo coletivo’, no sentido de perpetuar o povo judeu através da pureza do ventre materno; na suposta tendência do enfraquecimento da identidade judaica pelo aumento do número de casamentos mistos; pelo amor e paixão que pode surgir entre os dois.

Além disso, é importante ressaltar que, segundo os próprios depoimentos, os pais desses jovens lhes propiciaram também uma educação flexível, baseada no diálogo e no respeito às diferentes idéias e conceitos, valorizando nos filhos a independência de valores. De acordo com as entrevistas dos jovens eles ofereceram a possibilidade de opção e questionamento sobre os mais variados temas, inclusive a forma como o judaísmo é praticado na família. Radicalmente diferente da educação recebida pelos seus pais (pautada pela rigidez de modelos, ambigüidades, medos e conflitos), estes jovens tiveram a oportunidade de escolher a maneira como querem ser judeus. Em uma das entrevistas, o jovem diz

“ Meu pai diz que me dá liberdade demais, se ele tivesse tido o mesmo comportamento que o meu quanto à dedicação ao judaísmo, a punição seria ficar o dia todo em jejum, de joelhos, lendo os dez mandamentos”

Porém, esta abertura para questionamentos também foi fruto da dificuldade dos pais em transmitir conteúdos judaicos. Os jovens expressaram que sentiram falta de compreensão nos seus ensinamentos sobre judaísmo, no modo como rezavam, e desinteresse dos mesmos em aprender para poder transmitir. Esta mesma dificuldade foi também expressa pelos pais entrevistados: a transmissão do judaísmo realizado no seio familiar privilegiou a forma e não a transmissão de conteúdos religiosos, como vemos na entrevistada a seguir:

“O meu pai de repente lê hebraico, mas nem sabe direito o que ele está lendo, e eu sempre questioneei desde pequena essa forma, pois eles na verdade ficavam muito atentos à forma, sem entender de verdade o espírito da coisa.”

A comemoração das festas judaicas foi traduzida pelos jovens como *“uma reunião em família”*, que agradava pois o ambiente familiar gerava apoio, segurança, união e reafirmava o sentimento de pertinência. Vejamos dois exemplos:

“Tinha o Pessach, que meu avô fazia naquele hebraico que ninguém nunca sabia o que estava acontecendo. Tinha Chanucá que a gente acendia as velas, mas só por acender.. Nunca tinha ouvido nenhuma explicação. Tinha Rosh Hashana que a gente ia no final buscar minha avó na

sinagoga e no final de Yom Kipur também ia buscar, o que era um inferno. Minha mãe vem de uma família normal, sabe judeus normais. Faziam Shabats em casa mas nunca deram explicações. A gente fazia as festas mas não se explicava por quê.”

“Eu acho extremamente interessante a proteção e o trabalho em conjunto que a família faz. Você tem reuniões familiares. As festas judaicas fazem com que você tenha pelo menos algum contato com sua família. Acho que todo apoio que a família te dá é muito importante para todo o desenvolvimento profissional e pessoal. O judaísmo dá valor a família, aos amigos e sentir a importância desse meio é o que eu tenho visto no judaísmo no dia a dia”.

Os elementos preponderantes da transmissão do judaísmo dos jovens foram os cursos preparatórios para Bar/Bat Mitzvá e principalmente a participação e frequência em encontros juvenis. Através da inserção nestes grupos, os jovens aprenderam não só cultura e religião judaica, mas principalmente encontraram um local de pertinência onde sentiram respeito por suas idéias, continência da instituição, apoio do rabino e principalmente reconhecimento. Na função de madrich (monitor), sentiram-se responsáveis por transmitir o judaísmo para seus colegas, tendo para isso que estudar e se aprofundar.

Além da transmissão específica do judaísmo, outros temas de interesse como drogas, sexualidade e política eram discutidos nesses grupos de uma maneira autônoma, propiciando aos jovens a possibilidade de expressão de seus conflitos e ansiedades. Para o rabino da Comunidade é na adolescência que se procura por outros modelos de identificação fora do ambiente familiar. Nesse sentido, a sinagoga da comunidade Beith Yacoov, por exemplo, foi

relatada pelos entrevistados (sobretudo aqueles com idades superior a 28 anos) como uma segunda casa, com expressões como “eu gosto do salão de festas”, “eu conheço todo mundo”, “eu me sinto em casa”.

Dois dos entrevistados afirmaram que o grupo de jovens, também é um grupo de amigos. A partir dessas vivências (dos encontros entre jovens na sinagoga), e com a possibilidade oferecida pelos pais de optar por outros caminhos, alguns conflitos entre pais e filhos surgiram. Os jovens afirmaram que passaram a se interessar mais pela religião judaica que seus pais, procurando se aprofundar nos conteúdos, exercitar algumas tradições em família, buscando, em última instância, um sentido das práticas religiosas na suas vidas. O jejum de Yom Kipur, por exemplo, foi relatado como um momento importante de “poder parar e refletir”, “passar o dia na sinagoga para entrar em sintonia”, visando encontrar um sentido espiritual e não ser apenas uma prática realizada de modo mecânico e sem significado, como foi retratado pela maioria dos pais dos entrevistados.

Estas posturas têm provocado em muitas famílias mudanças de atitudes. Segundo os jovens, alguns pais passaram a exercer mais as tradições judaicas em casa, além de passarem a frequentar a mesma sinagoga que seus filhos. Já, outros pais, não concordam com a forma de “ser judeu” dos seus filhos. Um exemplo disso, é dado por um jovem que afirmou que tem se dedicado muito a compreender a religião judaica e que passou a praticar algumas tradições, tais como não comer carne de porco e respeitar o Shabat, mas seus pais “tem medo que ele se torne religioso”, preferindo até que ele se case com uma moça não judia para não correr este “risco”.

Em comparação com a geração anterior, os jovens se sentem mais judeus que os pais, em termos de fé, espiritualidade, prática religiosa e atuação comunitária. Muitos consideram

que seus pais estão perdidos, a procura de um caminho judaico, de um sentido ou significado para as práticas religiosas nas suas vidas.

O sentimento de pertinência ao judaísmo dos jovens estudados traduziu-se num orgulho da sua identidade judaica que gerou o desejo de aprimorar os conhecimentos através de cursos, viagens à Israel, trabalhos na comunidade e principalmente pelo desejo de transmitir esta identidade para seus filhos, através da inserção dos mesmos no ensino judaico não formal, em instituições da comunidade e, principalmente, no seio de sua própria família.

Todos afirmam ter preferência pelo casamento endogâmico, alegando facilidades na relação com o cônjuge e principalmente na educação dos filhos. No caso de casamento exogâmico, todos afirmaram que gostariam que o cônjuge se convertesse, se isto fosse o seu desejo, mas eles têm o propósito de educar seus filhos como judeus. Todos pretendem realizar os ritos de passagem da circuncisão, do Bar e Bat Mitzvá e inserir seus filhos em movimentos juvenis e clubes da comunidade e acreditam que a realização das tradições em família é a maneira mais adequada para instaurar um “viver judaico” e para a construção da identidade. Eles dão importância também a memória do holocausto sofrida pelo povo judeu e consideram fundamental esta transmissão para as futuras gerações.

Quanto ao significado de ser judeu (questão formulada a todos os entrevistados), é possível perceber que o significado do que é ser judeu traduziu-se na possibilidade de poder ser judeu sem ser religioso, pelo sentimento - “sinto-me judeu”, pela relação com a família e suas raízes, com a história do povo judeu, pela pertinência a uma comunidade e principalmente pela possibilidade de poder ser judeu de acordo com o sentido e significado que esta identificação traz na vida de cada um. O discurso deste entrevistado retrata bem este sentido:

“Ser judeu é se sentir judeu. Não importa o que um acha que é o judaísmo. É você fazer seu judaísmo, é interpretar as leis da forma que você quiser interpretar, mas lógico, num parâmetro certo, mas interpretar do jeito que você acha que deve ser interpretado. Fazer suas regras baseadas nas leis que você se propôs a seguir. É estar sempre participando, tentando introduzir judeus na comunidade. Saber o que é, estudar a religião e estar seguindo da sua forma, se você acha importante faz isso, se não achar, não faz. Mas estar seguindo de alguma forma, estar lendo, se aprofundando, interpretando do seu jeito e depois passando para os seus filhos.”

Podemos perceber que o fluxo da transmissão do judaísmo aos jovens, através de normas rígidas (no início), fazendo-os repetir tradições muitas vezes sem explicação, gerou nos seus filhos um sentimento ambíguo de culpa e conflitos. Esses jovens sentiram/sentem-se obrigados a dar continuidade a um judaísmo que pouco significado e sentido faz/fazia nas suas vidas. Motivo pelo qual os fizeram procurar vivenciar uma nova forma de “ser judeu”, esclarecendo, inclusive, o significado de determinadas práticas religiosas. Quando estes jovens retornam para sua família com estes conhecimentos, encontram resistência nos seus pais que têm medo que seus filhos se tornem religiosos, ou seja, muito diferentes deles próprios. Existe um “conflito” entre as gerações que permanecem, os filhos começam a criticar os pais na maneira como são judeus. Afirmam querer passar para seus (futuros) filhos a essência daquilo que acreditam: o orgulho, o sentimento, a crença e a valorização de ser judeu. Se sentem responsáveis pela continuidade do judaísmo em Manaus-AM .

2.2 O casamento desejado. Por quem?

O espírito de aventura em busca de novas experiências parece romper com a idéia daqueles que desejam abandonar momentaneamente a segurança e o aconchego da comunidade. Ir ao encontro destas novas experiências não significa necessariamente a recusa daquilo que se está deixando para trás. É possível perceber que há um padrão tido como ideal no que toca a um bom casamento, isto é, um casamento de acordo com a tradição. Assim, o modelo não é algo que engessa as práticas do sujeitos, mas funciona como um substrato comum no qual as negociações são possíveis. As gerações mais velhas exercem um papel importante no que toca a execução de um projeto de família que é ao mesmo tempo coletivo e individual. Permitem entender essa lógica familiar, ao afirmar que um projeto não é algo interno e subjetivo, mas uma formulação que é elaborada “... dentro de um campo de possibilidades, circunscrito histórica e culturalmente, tanto em termos da própria noção de indivíduo como dos temas, prioridades e paradigmas culturais existentes” (Velho: 1987: 27).

Para o autor, há, portanto, uma “racionalidade relativa” de um projeto, à medida que ele se alimenta e é determinado por experiências culturais e históricas. De outra parte, não se pode ser definido apenas por sua recorrência, homogeneidade ou coerência, mas como um horizonte que pode revelar quais os parâmetros de suas negociações simbólicas.

Assim, as narrativas sobre experiências individuais e os arranjos matrimoniais são diversas e fundamentais na produção de significado. Nesse jogo da construção identitária tanto individual quanto coletiva, podemos afirmar que, assim como Kuper (2000), não é possível reduzir o indivíduo à experiência cultural, pois estaríamos caindo num tipo de determinismo que daria pouca margem de manobra ao indivíduo. Segundo o autor, os sujeitos

têm identidades múltiplas e mesmo que admitam ter uma identidade cultural primária, pode ser que eles não queiram se ajustar a ela. Nessas várias nuances que o modelo pode matizar, fazer-se necessário perceber as escolhas pessoais como respostas que cada indivíduo oferece a essa construção coletiva.

Sobre as pessoas que escolhem um não judeu como parceiro no matrimônio, o rabino afirmou:

“Eu acho que as pessoas vivem um conflito muito grande nessa saída, nessa aventura para fora. E, nesse conflito, elas muitas vezes projetam para a comunidade uma certa raiva que elas tem de elas terem essa identidade (judaica). E eu acho que a comunidade vem melhorando bastante na maneira de lidar, de acolher. Eu só acho que as pessoas, que os indivíduos têm pouca compreensão de que, às vezes, eles exigem demais do grupo e que tem certas aventuras que elas têm de fazer sozinhas, porque senão não é aventura.”

Podemos perceber que os casamentos de judeus e não judeus se enquadram nesta representação da sociedade moderna, cuja imagem é a de aventura rumo ao desconhecido, de ambos os lados. No entanto, trata-se de um tema carregado de representações morais pelo senso comum, não só por parte dos judeus, do qual é necessário se afastar para construir um problema sociológico.

Casamento “misto” representa exatamente aquele perigo simbólico que existe nas margens de todo sistema de classificação. É necessário inventar novas categorias que permitam a continuidade da estrutura social tal como é abordada Gabrielle Varro, em *Les couples mixtes* (1995), dedicado, sobretudo, às questões de identidade e transmissão

intergeracional envolvendo casais franco-alemães, é feliz ao constatar que há uma grande dificuldade de conceituar novas realidades sociais a partir de antigos padrões. Saber se há ruptura, continuidade ou mistura de tradições familiares ou comunitárias (língua, religião, práticas higiênicas e alimentares, valores etc.) se eles dispensam o pertencimento a certo grupo (nacional, étnico, religioso, econômico) são aproximações interessantes para descrever estas famílias modernas. Falar de “mistura”, para Varro, é um pré-julgamento, pois se admite uma normalidade, onde distâncias sociais e culturais são questões problemáticas e apresentadas como um dado incontestável, a despeito dos atores envolvidos diretamente, o casal.

Apparait aussi le manque dans notre répertoire linguistique de termes appropriés pour parler des situations de contacts et de “mélanges” qui constituent la réalité actuelle de nos sociétés contemporaines, dont le mariage avec l'étranger n'est de loin pas de seul exemple. Em effect, c'est une banalité de constater que les phénomènes d'urbanization ont, don't tous les pays industrialisés, provoqué la rencontre de gens qui, il y a cent ans, seraient restes entre eux dans leur village. (Varro,1995:11)

Na mesma linha interpretativa, Bila Sorj acredita que é necessário considerar as novas configurações sociais e o modo como os indivíduos dão significado à sua identidade judaica ao invés de utilizar categorias nativas irrefletidamente, imbuídas de uma conotação pejorativa e marginalizante. Afastar-se de concepções nativas é indispensável para que julgamentos de valor sejam, se não neutralizados, menos nocivos para a análise sociológica ou antropológica. O que é certo ou errado não nos cabe dizer. A análise de Sorj poderia ser aplicada ao estudo de quaisquer casos de casamentos exogâmicos, não necessariamente envolvendo judeus.

Os estudos sobre identidade judaica e o impacto dos casamentos mistos sobre a continuidade do povo judeu devem considerar as mudanças nos estilos identitários em vigor na sociedade atual. Do contrário, cada manifestação de comportamento que se distancia daquilo que as instituições judaicas consideram como norma “correta” de identificação será, precipitadamente, classificada como indiferença judaica. (Sorj,1997:69)

Outra francesa, Joëlle Allouche-Benayoun (1996), trabalha com a questão da transmissão da identidade judaica aos descendentes de casais formados por judeus e cristãos convertidos à religião judaica. Apesar de a conversão minimizar, teoricamente, futuros problemas quanto à tradição cultural ou religiosa a ser passada aos filhos, o ponto que nos interessa aqui é que a autora considera que, ao invés de encarar o casamento “misto” como ameaça à continuidade do povo judeu, ele deveria ser olhado sob o ponto de vista da queda do anti-semitismo e da integração dos judeus à sociedade (francesa). Mais do que considerá-lo sob o ponto de vista da perda, seria mais proveitoso interpretá-lo a partir da noção de “revitalização” na medida em que o parceiro, convertido ou não, aceite a transmissão da herança judaica e seus filhos vão reivindicar a identidade judaica. A argumentação de Benayoun é semelhante àquela utilizada pelos estudantes universitários judeus paulistas ouvidos por Rattner onde o casamento exogâmico estaria em consonância com as aspirações e lutas seculares dos judeus, para serem reconhecidos e aceitos pelos demais membros da sociedade como indivíduos iguais, participando plenamente do processo de desenvolvimento e integração social, sem sofrerem preconceitos e discriminações.

Hoje, o dilema enfrentado por distintos grupos culturais é como conciliar a valorização da liberdade e igualdade individuais, garantidos pela constituição, e a necessidade de preservar uma herança cultural distinta de uma suposta maioria.

2.3 O Casamento Misto

Durante as entrevistas, já havia traçado, preliminarmente, o perfil dos entrevistados, inclusive sobre aqueles, cujo casamento se enquadrava na classificação de “Casamento Misto”. Perguntei aos entrevistados se enxergavam seu casamento como “misto”. Muitos deles me perguntavam se me referia ao fato da união envolver judeus e não judeus. Tive de explicar que o adjetivo “misto” é utilizado pela comunidade judaica ao referir-se a casamentos exogâmicos, ressaltando ainda que evitei defini-los, de antemão, como tal já que, não raro, a expressão “casamento misto” está carregada de sentido negativo por alguns judeus.

A literatura que alerta para o mal que o casamento exogâmico pode acarretar à reprodução da identidade judaica nas futuras gerações considera-o sintoma do afastamento do parceiro judeu de sua identidade judaica. Se não rejeição, no mínimo indiferença. Casar-se além das fronteiras comunitárias demonstra que o judaísmo tem pouca relevância na vida deste indivíduo. Esta linha de raciocínio é refutada por um dos entrevistados, que, apesar de casado com uma não judia, não se sente menos judeu do que um judeu religioso.

O fato é que não se pode ignorar a existência de indivíduos que se identificam com este tipo de casamento. É possível perceber durante as entrevistas, sobretudo com jovens, que estes judeus não se sentem responsáveis pela continuidade do povo judeu, enfatizando mais a preocupação com o bem-estar do casal, a felicidade de estar junto com o outro compartilhando uma vida em comum como um “indivíduo coletivo” livre de impedimentos estatutários.

“Eu quero é ser feliz. (...). Se eu me separar dela e conhecer outra pessoa judia ou não-judia eu acho que eu vou ser feliz... Eu não carrego esse peso de ter o judaísmo.”

Há quem não atente ou se importe com diferenças que, supostamente, se apresentam como obstáculos à continuidade do relacionamento, levando à classificação de “casamento misto”. A representação externa pouco importa para a interação que o entrevistado estabelece com o parceiro e sua família. A “mistura” é até mesmo aceita como um fator positivo da relação já que a “areja” com a incorporação de novos valores, gostos e histórias de família que passam a enriquecer o “estoque de conhecimento” de cada um. Retira, ainda, o peso de ser o único responsável pela transmissão de heranças culturais aos filhos ao compartilhá-la com o parceiro. Abaixo, segue alguns comentários:

Não é um fator de nada ruim, nem de insatisfação, nem de dilemas na hora de escolher determinadas coisas, nunca foi problema. Pelo contrário, pra mim é uma solução, que me alivia um pouco desse “karma” de tudo ter que ser judaico. Eu sou judia, mas eu não sou fechada. Não sou fechada na comunidade, no gueto, pelo contrário, pra mim é bom.
(B.L., judia, economista)

E comecei a curtir, então a gente festeja a Pessach e eu adoro preparar festa pra ele. Aprendi a fazer uma comidinha ou outra com a minha sogra. Na minha casa sempre teve árvore de Natal. P. adora fazer árvore de Natal, comprar presente de Natal pros filhos, pros filhos dos amigos, entendeu? Então, da mesma maneira que ele curte Natal eu curto Pessach. (S., não judia, professora)

A “mistura” pode estar associada à oposição homem / mulher, à identidade sexual. Neste sentido, a influência da polarização judeu / não judeu não é mais ou menos decisiva para o sucesso ou fracasso do relacionamento, mas uma dentre inúmeras outras diferenças que o casal pode vir a apresentar. É qualitativamente equivalente a qualquer outro incômodo ou intolerância a determinados gostos ou valores que o parceiro apresente ao longo da vida.

“Todo casal é misto. Tem um homem e uma mulher. Tem duas pessoas, então é sempre misto, nesse sentido de que é heterogêneo, tem diferença e tal, nesse sentido sim, mas não de judeu e católico. (C.K., não judia, professora universitária)”

“Todo casamento é misto. O casamento que não é misto é “casamento gay”. (M.L., não judeu)”

A natureza da diferença entre os sujeitos não é mais a identidade sexual, fisiológica, mas o reconhecimento de idiossincrasias individuais, a mistura também está associada a diferenças religiosas, não tanto à identidade religiosa em si, mas sim, quanto o grau de religiosidade apresentado pelo parceiro. Quanto mais “fervoroso” ele é, mais “misto” o casamento se transforma.

Nunca pensei na gente como um casal misto e acho que ele também não. Essa diferença não aparece não, porque como eu não sou nenhuma judia fervorosa nem ele é um católico fervoroso, eu acho que essa diferença não aparece. E, quando, eventualmente ele precisa ir num batizado, numa missa ou casamento eu o acompanho e, da mesma maneira, do meu lado. Quando tem esse judaísmo e esse catolicismo de supermercado é muito fácil conviver. (D.D., judia, professora universitária e do ensino médio)

2.4 Reação da família à escolha do parceiro

A ênfase dada pelos entrevistados à liberdade que tiveram na escolha do atual parceiro não significa que sua atitude diante do posicionamento de pais e avós com relação a esta escolha seja de indiferença. Por mais que se valorize a lógica shakespeariana de Romeu e Julieta, segundo a qual os laços (familiares, étnicos, religiosos etc.) estabelecidos anteriormente pouco importam para o estabelecimento do vínculo afetivo, os entrevistados acham importante que suas famílias de origem construam relações, se não fraternas, respeitadas com os respectivos cônjuges. A expectativa é que sejam recebidos “de braços abertos”, independente de diferenças culturais.

Os entrevistados judeus viveram conflitos familiares quando anunciaram o casamento com não judeus, variando a intensidade com que a contrariedade foi vivida pelos pais.

Buscou-se uma compatibilização entre a valorização do projeto individual, ou seja, o casamento, e a manutenção do relacionamento afetivo com os parentes mais próximos, sobretudo os pais. Muitos deles não se furtavam a dar sua opinião a respeito, afirmando invariavelmente que “seria melhor” se o escolhido (a) fosse membro da comunidade judaica, afinal de contas, a aliança estabelece relações entre grupos que podem apresentar identidades, interesses e valores distintos. A mãe de P.B. não escondia a tristeza por seu filho ter escolhido uma “goy” como esposa, o que não significou qualquer tipo de atrito ou desentendimento entre sogra e nora. Apenas decepção materna, o que não estremeceu a relação mãe-filho.

“Ela não me tratava mal, ela me tratava bem, mas eu sei que ela também ficava muito triste de eu não ser judia. E ela falava isso pro P., ela sempre me respeitou. Ela nunca falou mal, nunca brigou comigo, nunca falou pra mim “Você não é judia, se afasta do meu filho”. Ela jamais me falou isso, mas eu sei que ela falava pro P. que ela era muito infeliz porque eu não era judia. (S., não judia, professora)”

S. conta que se sentia responsável e culpada por um possível afastamento de P. de seus pais e parentes mais próximos. Não gostaria de ser a causa de conflitos e rupturas familiares. Porém, seu marido sempre lhe afirmou que o importante era o sentimento que os dois nutriam um pelo outro. Hoje, ela acredita que o marido deve funcionar com uma espécie de filtro entre críticas da família de origem e a família nuclear construída a partir do casamento exogâmico. Aquele que desafia a tradição da endogamia deve arcar com as conseqüências, geralmente contrárias à união. A família de origem estava proibida de “meter a colher” onde não fosse chamada, o que não impedia certas “alfinetadas” do tipo “você é uma nora maravilhosa, mesmo não sendo judia”, nas palavras de S.

“Eu acho que a família dele falou com ele algumas vezes sobre conversão, mas isso nem chegou até o meu conhecimento. Eu acho que as dificuldades que os casais de casamento misto têm, é o problema da pessoa que tem o problema, que pode ser o judeu ou o católico, de entender que o problema é dele, o problema não é do casal. Ele tem que resolver essas questões religiosas com a família dele, com a de origem. Ele que tem que dizer “Eu fiz a minha opção”. Não sou eu que tenho que dizer pra família dele “Ele optou por mim”, mesmo eu não sendo judia. (R., não judia, estudante)”

Em outros casos, a implicância com o não judeu(ia) é explicada evocando-se o estereótipo da “mãe judia”, superprotetora por natureza, preocupada em demasia com a saúde e a felicidade do filho acima de qualquer coisa, disposta a se sacrificar por sua felicidade.

Note-se que a relação de super proteção é somente entre a “mãe judia” e o filho, raramente com a filha. Nestes casos, pouco importa com quem o filho vai casar, se com uma “boa moça judia” ou uma “goy”: ambas ameaçam o monopólio materno.

Wolfenstein (1955) apresenta uma interpretação psicológica para a mãe judia, distinguindo dois tipos:

Uma, de origem judaica da Europa Oriental e outra de uma família judaica americana. As diferenças estão no modo como as mães concebem o seu papel materno. Se o que predomina é a representação da criança indefesa, a mãe deve alimentá-lo e protegê-lo dos perigos externos. Por outro lado, se a educação dada à criança privilegia a aprendizagem e a autonomia individual, o papel da mãe é menos de cuidado e mais de controle sobre as possíveis transgressões dos filhos. A mãe norte-americana teria de lidar, mais frequentemente, com a rebeldia infanto-juvenil. Wolfenstein argumenta que o estereótipo mais popular da mãe judia é aquele associado à mãe judia da Europa Oriental, cuja fixação da relação mãe-filho ocorria na fase infantil. Nas comunidades judaicas.

No caso de alguns entrevistados não judeus, o que mais preocupava os pais eram as diferenças culturais, e não qualquer tipo de preconceito direcionado especificamente aos judeus. A preocupação não era com a relação do casal em si, mas com a educação dos filhos. Como conciliar duas culturas ou religiões distintas? Que festas serão comemoradas em casa? Por quais rituais irá passar? Estas e outras perguntas afligiam mais do que os conflitos que pudessem surgir no dia-a-dia do casal. Afinal de contas, foram responsáveis o suficiente para

tomar a decisão de levar adiante o romance e casar-se. O judaísmo era representado como uma religião, oposto ao catolicismo da família do não judeu.

Desafiando ou não expectativas familiares com relação à escolha do parceiro, os entrevistados seguiram adiante e casaram. A questão, antes colocada no tempo futuro, tomou forma concreta. A partir deste momento, as famílias de origem foram obrigadas a lidar, para o bem ou para o mal, com o (a) cônjuge do (a) filho (a). A aceitação e a rejeição aos parceiros dos (as) filhos (as) estão presentes tanto nas famílias judias quanto nas não judias, e as diversas justificativas para o comportamento receptivo ou arredo servem para ambas. Houve tanto entrevistados judeus quanto não judeus que afirmaram ter sido muito bem recebidos nas famílias do cônjuge, independente de diferenças culturais ou de outra natureza. Se houve resistência no início, o entrevistado teve “jogo de cintura” para quebrá-la e estabelecer uma relação harmoniosa com os pais do parceiro.

“Não senti nada da parte dos meus sogros, foi assim impressionante, fui bem recebida e as circunstâncias eram um pouco difíceis porque meu marido tinha Meu pai gostava muito dele e não houve nenhuma reação pela diferença de credo pelo menos que ele se explicitasse, mas também eu acho que isso depende muito das famílias. Como a família dele também me aceitou porque na verdade nessa questão, essa é minha visão, nessa questão judeus/não-judeus, embora a gente sabe que o preconceito social em geral é contra o judeu, na hora do casamento é o judeu que rejeita em geral o outro. Então, ele já sabendo que a filha tava bem recebida, muito bem recebida, então, porque eles é que seriam contra? E também acho que entrava muito aquela questão: se é um bom rapaz, se é uma boa família, entendeu?. (M.M., não judia, médica)”

Houve casos em que a recepção do entrevistado por parte dos pais do parceiro foi bastante negativa. Ao contrário do que se poderia imaginar, novamente de acordo com o

senso comum, entrevistados judeus também sofreram com a decepção que os parentes por afinidade mal conseguiam disfarçar.

“Quando a gente entrou no barzinho, a mãe dele veio falar, eu não a conhecia, ele apresentou a gente e assim notoriamente, tipo assim “Ah, tá, muito prazer...” E saiu conversando com a outra menina que era judia e não olhou mais pra minha cara, entendeu? Tipo assim, como quem diz “se fosse ela assim, eu preferia”. (M.C., não judia, professora de inglês)

“Não fui apresentada. Porque aí de cara o J. disse “Olha, meus pais não aceitam...” Até que um dia, sem querer demos de cara com ela no Shopping. Aí a mãe dele disse assim “Ah, você que é a B.? Olha, não conheço você, não sei quem você é, não tenho nada contra você, mas no dia que um filho meu casar com uma moça que não seja judia eu considero ele morto”. Ela me disse isso. Foi a primeira coisa que eu ouvi no dia que eu a conheci. Aí o J. disse “Olha B., sempre foi assim...” (B.F., não judia, psicóloga)

A desconfiança e o desconforto com relação ao parceiro dos filhos deram lugar, depois do casamento, se não a um contato íntimo e amoroso, mais respeitoso e tolerante. Em outras palavras, as famílias de M. C. e B.F., tiveram de “engolir” as escolhas feitas por um de seus membros. No caso de B. F, não houve cerimônia religiosa, apenas no cartório e, ainda assim, os pais, irmãos e sobrinhos de J. não compareceram. No entanto, por serem “conservadores”, nas palavras de B. F., a partir do momento em que o casamento consumou-se, se viram obrigados a aceitá-la porque “não pode separar”. Assim, a relação de B. F. com a família do marido começou, basicamente, depois do casamento.

Mais ou menos intensos, os conflitos familiares demonstram que o casamento foi vivido por boa parte dos entrevistados como um drama social, uma situação de impasse, colocando em lados opostos valores e normas de conduta que informam as visões de mundo dos atores envolvidos na interação (Velho, 1981). Não se trata da troca de valores tradicionais por modernos, mas da ampliação e diferenciação de contextos e domínios onde cada conjunto de valores é posto em prática.

As famílias de origem, tanto as judias como as não judias, não são as únicas responsáveis pelo processo socializador dos entrevistados. A escola, a faculdade, o ambiente de trabalho e uma série de outros espaços simbólicos concorrem para a formação, transformação e multiplicação de “províncias de significado” por onde este indivíduo moderno circula, cada uma delas dotada de valores e normas de comportamento próprios. O desenvolvimento da ideologia individualista se expressa nas transformações observadas no modo como o indivíduo interpreta seu “estar no mundo”, como ele vê a si e aos outros, sujeitos ativos de seu destino dotados de inúmeras identidades sociais.

A ideologia individualista se reflete em novas conjugalidades. A continuidade da relação conjugal passa a depender mais da preocupação com o bem-estar do casal, com a felicidade de estar junto com o outro compartilhando uma vida em comum, do que com obrigações estatutárias (ser judeu, ser católico, ser rico etc.). “Eu quero é ser feliz” é a frase que resume esta visão de mundo. Vale lembrar a história de uma das entrevistadas não judia: ela conta que se sentia responsável e culpada por um possível afastamento de seu marido com seus pais e parentes mais próximos. E ele então respondeu que o importante era o sentimento que os dois nutriam um pelo outro. O marido, neste caso, funciona com uma espécie de filtro entre críticas da família de origem e a família nuclear construída a partir do casamento, preservando-os de opiniões externas.

A incompreensão e não aceitação da escolha feita adquire contornos de dramaticidade quando a mãe diz que, no dia em que seu filho casar com uma moça não judia, ela passa a considerá-lo “morto”. Os entrevistados judeus buscaram compatibilizar a valorização do projeto individual, o casamento, e a manutenção do relacionamento afetivo com os parentes mais próximos, sobretudo os pais, que marcavam sua posição ao afirmarem que “seria melhor” o parceiro do filho ser judeu.

A preocupação dos pais não judeus, de acordo com os entrevistados, eram as diferenças culturais, a educação dos filhos, a dificuldade de conciliar duas culturas ou religiões distintas, em que escola colocá-los, quais as festas comemoradas em casa, por quais rituais devem passar. Sem dúvida, a conciliação entre projetos individuais e coletivos foi bem menos traumático para o parceiro não judeu, pois em nenhum dos casos analisados houve ruptura ou afastamento com relação às famílias de origem. Diferentemente dos entrevistados judeus, que tiveram de conviver com a decepção transparente dos pais e, num caso particular, com o rompimento de qualquer relação por anos.

Aparentemente, a maioria das famílias não judias não resistiu à escolha feita pelos filhos/netos. Em um caso, a tristeza do pai se devia mais a uma questão de foro íntimo, o sonho não realizado de levar a filha pela igreja e entregá-la ao noivo. Parece-me que sobressai, aqui, mais a identidade masculina no exercício do poder patriarcal do que propriamente um desagrado quanto à escolha feita pela filha por alguém de religião distinta.

Não acredito que seja possível estabelecermos uma diferença clara entre famílias judias e famílias não judias quando tratamos de desafios a projetos coletivos, variando apenas os atributos sociais a serem preservados.

A “ortodoxia” pode ser a etnia, a classe social, a religião, as relações de gênero, entre outras infundáveis características tidas como “fundamentais” para a geração anterior. “Fazer

gosto” ou “preferir” são expressões que podem ser usadas por judeus e não judeus indistintamente, mudando apenas o motivo do desagrado.

PARTE III

Identidade Étnica e Família

PARTE III – Família e Identidade Étnica

Neste capítulo é apresentada a singularidade da identidade judaica e a importância do judaísmo na sua constituição. As leis rabínicas definem como judeus aqueles que nascem de mães judias. A pessoa judia e sua identidade, entretanto, se constroem nas relações sociais, não apenas por contraste e oposição à sociedade envolvente, mas, principalmente, pela oposição entre os diversos segmentos judaicos decorrentes da modernidade nos países ocidentais. Surge assim, uma pluralidade de identidades judaicas, todas fundamentadas no judaísmo, seja ele interpretado como religião, tradição ou ideologia.

3.1 Construção da identidade judaica

Os judeus passaram por transformações identitárias ao longo da história. A partir do Holocausto, a identidade judaica mudou mais uma vez, até porque, a identidade segundo Hall (2006) é “uma ‘celebração móvel’: formada e transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam”.(p. 13) Curiosamente, após o Holocausto, as comunidades judaicas fecharam-se menos diante dos não judeus. Todavia, o que se acentuou foi a luta contra o esquecimento da perseguição anti-semita, já que o conceito sobre anti-semitismo começou a ser mais conhecido e evidenciado nas sociedades.

A identidade judaica, individual e coletiva, passou a ser parte integrante da sociedade nacional onde ela se encontra. [...] o judaísmo sempre se desenvolveu em contato, reação e apropriação das influências do meio ambiente gentil. O que é novo na sociedade

contemporânea é a diluição das barreiras institucionais que até então filtravam e limitavam o impacto do meio externo. (SORJ, 1997, p. 09)

Estas diluições das barreiras, que até então limitavam as trocas culturais de judeus e não-judeus, começou a forçar os judeus a ter uma “nova” identidade frente as mudanças do pós-guerra.

Perpetuar suas memórias, sua história através do texto, cria a noção do sujeito judeu moderno, a de perpetuar sua cultura mais do que suas definições biológicas, o fazendo deslocado; ele torna se o exilado intelectual que nos fala Said (2005): “O ponto de observação do exilado para o intelectual é que se tende a ver as coisas não apenas como elas são, mas como se tornaram o que são” (SAID, 2005, p.p 67-8).

Os hebreus, israelitas ou judeus podem ser apresentados como aqueles que compõem o povo de Israel, povo este escolhido, dentre outros povos, para receber a Lei divina. De acordo com o Judaísmo, a Lei divina é transmitida através da *Torá*, isto é, através de livros que foram escritos por Moisés quando Deus revelou, ao mesmo, sua Lei. A *Torá* reúne histórias sobre a criação do Universo, da Humanidade e do povo hebreu, destacando, com base em recursos descritivos, normativos e avaliativos, toda a legislação civil e religiosa que deve perpassar a existência dos israelitas.

Quanto à caracterização do povo de Israel enquanto povo eleito por Deus, é necessário que se compreenda tal expressão como referente, unicamente, ao fato de que Deus escolheu os judeus para que recebessem sua Lei, cumprissem os mandamentos contidos na mesma e a estudassem, a fim de poderem segui-la de forma consciente. Deste modo, esta escolha não deve, em hipótese alguma, ser interpretada por um prisma etnocêntrico, ou seja, significando a superioridade de um povo em detrimento de quaisquer outros, quer esta superioridade seja defendida por critérios religiosos, étnicos, sociais, econômicos, políticos ou morais.

Para discutir a identidade judaica no contexto do judaísmo é importante iniciar com definições. Como observa Cardoso de Oliveira (1976) uma das características da identidade é seu caráter contrastivo e seu teor de oposição, o que possibilita a afirmação de indivíduos e grupos em relação a outros indivíduos e grupos, sendo estes necessários ao processo de identificações e auto-reconhecimento. Para Hall (2000:108) trata-se de um “conceito estratégico e posicional, sujeito a uma historicização radical, estando constantemente em processo de mudança e transformação”.

Hall (2000) argumenta, ainda, que a identidade adquire sentido por meio da linguagem e dos sistemas simbólicos pelos quais é representada, e a representação atua simbolicamente para classificar o mundo e nossas relações no seu interior. Segundo Woodward (2000:17) “é por meio dos significados produzidos pelas representações que damos sentido à nossa experiência e àquilo que somos. Os discursos e os sistemas de representações constroem os lugares a partir dos quais os indivíduos podem se posicionar e a partir dos quais podem falar”.

Sendo as identidades construções históricas e sociais, estão sujeitas a transformações no decorrer do tempo e nas diferentes situações e posições assumidas pelas pessoas. As identidades estão relacionadas, ainda, à pertença a grupos, organizações, instituições e categorias sociais. Essas pertenças criam o sentimento de “nós”, uma inclusão grupal ou coletiva. Família, clube, religião, partido político, profissão, papéis sociais são lugares sociais nos quais as pessoas se abrigam e constroem suas identidades sociais. O maior ou menor compromisso com uma afiliação ou posição social implicará em maior ou menor participação desse sentimento de pertença na constituição de si mesmo enquanto pessoa.

Professar uma religião como obrigação social ou com envolvimento profundo, por exemplo, define o sentimento em relação ao grupo ou instituição religiosa e o sentido que este compromisso tem para a vida pessoal, para as relações sociais e auto-reconhecimento.

Uma identidade social pode, ainda, se definir por princípios étnicos, e a etnicidade se caracteriza, segundo Weber (1980), por semelhanças no *habitus* externo, crença numa origem e história comuns, o que possibilita a construção de laços comunitários e o sentimento de comunidade, mesmo que não exista uma ‘comunidade de sangue efetiva’. Segundo esta definição a identidade judaica pode ser definida como étnica, pois o mito de origem do Povo Eleito, o Povo de Israel, se inicia quando Abraão recebe da divindade a missão de criar um povo, uma nação, e ser fiel ao Deus Único. Uma história que prossegue com Jacó quando este, ao lutar com um anjo, passa a se chamar Israel, o campeão de Deus. Seus doze filhos dão origem às doze tribos de Israel, criando a nação israelita. E se consolida com Moisés ao trazer os Dez Mandamentos divinos que dão origem às leis, código ético, ritos e religião israelitas e, posteriormente, ao sistema de idéias, crenças e representações denominado judaísmo.

Atualmente o judaísmo é pensado tanto como uma religião quanto como ideologia, tanto como tradição quanto estilo de vida. Mas não é apenas o mito de origem narrado nas Escrituras que traz o sentimento de uma origem comum e de comunidade. Há uma história reconhecida e partilhada de buscas, conquistas, vitórias, derrotas e desteros nas quais heróis, homens comuns e populações inteiras, persistiram em manter a unidade e o sentimento de pertença a um povo, preservando o sentimento de comunidade. Uma história antiga e recente de colonizações, migrações, perseguições, cativos e recuperação.

Segundo a teoria do judaísmo, a identidade judaica é, inicialmente, atribuída pela tradição legal, a *Halaká*, dentro desse complexo e abrangente sistema de idéias, crenças e representações denominado judaísmo. Este tem sido compreendido como tradições, religião, filosofia de vida, princípios éticos e legais orientadores da conduta de quem se identifica como judeu. Segundo a tradição legal do judaísmo, são considerados judeus todos aqueles nascidos de mães judias ou que tenham se convertido ao judaísmo através de um ritual próprio.

A matrilinearidade, entretanto, não era a forma de transmissão da identidade judaica encontrada no Pentateuco⁹. Observa-se, na leitura das Escrituras, que a referência é sempre feita à descendência patrilinear, sendo esta que identificava os israelitas mencionados no Livro Sagrado. A historiadora Hadas-Lebel (1993) levanta a hipótese de que a mudança da patrilinearidade para matrilinearidade, como forma de identificação dos israelitas, tenha ocorrido após o segundo século da Era Cristã. Apenas no período pós-talmúdico uma criança de pai gentio e mãe judia foi considerada judia. Até então, os casamentos exogâmicos, com mulheres estrangeiras, como ocorreu com frequência na antiga Israel e aparece de forma recorrente nos textos bíblicos, não tiravam os direitos das crianças, incluindo o de sucessão ao trono. O mesmo não acontecia quando o estrangeiro era do sexo masculino, exigindo-se dele a conversão.

Não foram encontrados registros sobre essa mudança, quando ocorreu e nem as razões que a provocaram, mas pode ter sido devido a guerras e suas conseqüências como a perda de jovens em batalha, a fome em períodos de escassez e doenças que devastavam a população da Judéia. Outra explicação são os casos de estupros durante guerras e invasões, levando as crianças nascidas de mulheres violadas a perderem a seus direitos como judias. Nesses casos estava em jogo, caso permanecesse a patrilinearidade, a própria sobrevivência do povo, que estaria condenado ao desaparecimento (Hadas-Lebel, 1993). O apoio para a matrilinearidade, segundo a historiadora, encontra-se em Deuteronômio (7:3-4) que diz: “Nem te aparentarás com elas, não darás tua filha a seu filho, e não tomarás sua filha para teu filho, pois ela desviará teu filho de me seguir”, numa referência às mulheres estrangeiras.

⁹ Do grego, "os cinco rolos", o **pentateuco** é composto pelos cinco primeiros livros da Bíblia^{[1][2]}. Entre os judeus é chamado de Torá, uma palavra da língua hebraica com significado associado ao *ensinamento, instrução*, ou especialmente *Lei*, uma referência à primeira secção do Tanakh, i.e., os primeiros cinco livros da Bíblia Hebraica, atribuído a Moisés. Os judeus também usam a palavra *Torá* num sentido mais amplo, para referir o ensinamento judeu através da história como um todo. Neste sentido, o termo abrange todo o *Tanakh*, o Mishnah, o Talmud e a literatura *midrash*. Em seu sentido mais amplo, os judeus usam a palavra *Torá* para referir-se a todo e qualquer tipo de ensino ou filosofia.

Nos dois casos, de descendência paterna ou materna, o nascimento é o dado biológico que é culturalmente elaborado em patrilinearidade ou matrilinearidade, que dá a condição inicial da constituição da pessoa judia.

Hoje vigora a matrilinearidade para a inserção da criança na comunidade judaica. Além disso é exigida a circuncisão para os filhos homens, feita com um rito próprio. O ritual da circuncisão propicia tanto o ingresso ao grupo social, conferindo uma identificação étnico-religiosa, quando a criança recebe um nome hebraico através do qual será conhecido e chamado a participar dos rituais, como, por exemplo, ao ser convidado a ler um trecho das Escrituras. Ao seu nome individual é acrescentado o nome hebraico de seu pai sendo-lhe, assim, reconhecida sua ascendência e seu status tribal – Cohen (sacerdotal), Levi ou Israel. A circuncisão ou *Brit Milá* é uma exigência para a conversão ao judaísmo. Um rito religioso, mesmo que interpretado como tradição ou costume, é a porta de entrada através da qual o filho de mãe judia é incorporado à comunidade israelita, assim como o gentio convertido.

Goldberg e Rayner (1989:408) afirmam que “Na realidade, a circuncisão não confere o status de judeu, já que este é, exceto em caso de conversão, pertinente ao nascimento; porém ela é, tradicionalmente, considerada como uma iniciação à aliança e, portanto, tendo um significado semi-sacramental”. Entre os judeus secularizados acredita-se que a circuncisão tenha, talvez, desde sua origem, uma função higiênica e “A crença comumente mantida de que tem valor higiênico também ajuda a perpetuá-la [a circuncisão]” argumentam (1989: 407-8). Afirmam, ainda, ser este o principal símbolo de continuidade da Aliança Sagrada, sendo chamada de *Brit Milá* – Aliança da Circuncisão.

A *Brit Milá* é interpretada por Goldberg & Rayner (1989:312) como a transição da criança de seu grupo familiar para o grupo maior, a comunidade, quando é retirada dos braços da mãe pelo pai, que a leva diante da comunidade – e esta é representada por dez homens adultos, o *minian*, sendo, então, circuncidada e recebendo seu nome hebraico. Pai e filho estariam atualizando a cerimônia de Abraão e Isaac quando o Patriarca circuncida seu

próprio filho oito dias após o nascimento, nas primeiras horas do dia, introduzindo-o no Pacto Sagrado.

Quanto às mulheres, não há um ritual correspondente ao da circuncisão. Sua nomeação e incorporação à comunidade ocorrem quando seu pai anuncia seu nascimento e seu nome na sinagoga, durante um *Shabat*, o ritual dos sábados, e pronuncia uma bênção dirigida à mãe e à criança, o que ocorre também para os meninos. Também às mulheres é dado um nome hebraico, seguido do nome de seu pai.

Além da nomeação ritual, há o registro civil da criança, exigido pelas leis dos países ocidentais, o que confere a uma criança judia dois nomes, um nome étnico – religioso em hebraico, pelo qual é chamada a participar das cerimônias religiosas, e outro nome civil, que pode ser o mesmo hebraico, sua transliteração ou tradução, ou ainda um nome comum no país de nascimento. Assim, através do rito de nomeação e do registro civil, cada pessoa judia tem um nome religioso ou sagrado para ocasiões rituais, e um nome civil ou secular para exercício de seus direitos e deveres como cidadão

O nome civil irá conferir a nacionalidade da pessoa judia. A observância dos preceitos religiosos qualificam as pessoas judias como religiosas, mas, mesmo nos casos de pessoas não praticantes ou que não seguem as tradições, se forem nascidas de mães judias, são consideradas judias. Se o pai também é judeu, segundo a tradição rabínica, a criança herda o *status* de linhagem ou status tribal do pai, podendo ser um *Cohen*, de origem sacerdotal, um *Levi*, auxiliares dos sacerdotes no Templo de Israel ou um *Israel*, as outras populações judias.

A linhagem define hierarquia, posições, papéis e relações sociais que hoje se circunscrevem ao âmbito religioso, mas incluem certos privilégios e interdições entre os mais religiosos ou ortodoxos.

Segundo AASHERI (1987), a idéia de pessoa judia construída pelo grupo compreende, ainda, uma divisão interna concebida a partir da origem regional, que não faz

parte da legislação rabínica, e subdivide os judeus em dois grandes grupos e qualificam sua identidade. Um deles é formado pelos *azkenazim*, de origem alemã ou da Europa Central e Oriental, e seus descendentes, que usam o *ídiche*, composto pelos idiomas alemão e hebraico, escrito neste último idioma, como língua franca.

Segundo informam, *Azkenaz* significa Alemanha. O outro grupo é denominado *sefaradim* e tem origem em *Sefarad*, designação dada à Espanha, mas que inclui pessoas judias da Península Ibérica e países árabes. Falam o dialeto *judezco* ou *ladino*, originário do espanhol, e realizam seus ritos ao estilo *sefaradim*, um de seus traços distintivos. Assim, um filho de mãe judia e pai *Cohen*, por exemplo, pode ser, além de um judeu de origem sacerdotal, um *azkenazim* ou *sefaradim*, dependendo do país origem e subgrupo a que pertence (Asheri, 1987).

Existem várias outras comunidades que se identificam como judaica sem diferentes países, consolidando uma alteridade interna que se inicia com as Doze Tribos De Israel. Os Judeus Negros de Cochim, que falam um idioma dravídico; os *Bagdali* de Calcutá, de fala árabe; os caucasianos da Geórgia, que usam um dialeto persa; os *Falashas* da Etiópia, judeus negros que falam línguas semíticas; os Bene Israel de Bombaim, também negros, que falam um idioma indo-europeu (Asheri, 1987). Em meio às diferenças lingüísticas, de e na forma de realizarem seus rituais e interpretarem as Escrituras Sagradas, e mesmo na auto definição, cultivaram a crença na origem comum, preservando história e mitos que os singularizam, mas, acima de tudo, conservando a convicção de que são judeus e o sentimento de comunidade a que se refere Weber.

Os critérios contidos na tradição legal rabínica referentes à matrilinearidade e à circuncisão, quanto à definição de quem é judeu, são universais entre as diferentes comunidades e congregações. É, portanto, uma forma de identificar definida, inicialmente, por princípios religiosos, atribuída no nascimento e consagrada por um rito religioso que introduz a criança na coletividade de Israel. A construção de uma pessoa judia, entretanto,

assim como de qualquer pessoa, se dá a partir de suas relações sociais concretas, de sua história dentro de seu grupo e da história de sua comunidade.

3.2 Judeus na Modernidade: Mudanças e redefinições

Johnson (1989) comenta que, a partir da expatriação dos judeus pelos babilônios no século VI a.C. e depois pelos romanos, o judaísmo deixou de ser uma religião nacional e a observância da *Torá*, o Pentateuco tornou-se a força coesiva e a essência da fé judaica. A *Torá* se ampliou em “um sistema de teologia moral e lei comunitária de extraordinária coerência, consistência lógica e força moral” (Johnson, 1989:152). O judaísmo permaneceu, também, como um sistema prático de lei civil e criminal que governava as comunidades dispersas até o surgimento dos Estados nacionais.

No período que antecedeu a modernização dos países ocidentais, as populações judias européias se organizavam em comunidades jurídicas autônomas, o que lhes permitia exercer sua própria jurisprudência com base em códigos legais e éticos derivados da *Tora*. A autogestão era bastante difundida na Europa medieval, onde vigoravam as corporações de ofício, as organizações de autodefesa e comunidades monásticas (JOHNSON: 1989). O relativo isolamento das comunidades judaicas, as *kehilot*, separadas das residências cristãs, e as restrições que lhes eram impostas pelos governos locais, era uma forma de segregação, mas, ao mesmo tempo, de sua preservação enquanto entidade distinta. As *kehilot* eram organizadas a partir de concepções teocráticas em que uma ordem divina se sobrepunha à secular, e a religião oferecia os princípios reguladores e orientadores da conduta, e organizadores do grupo (Johnson, 1989). Também os interesses comunitários estavam acima dos interesses individuais, identificando o caráter holista, no sentido que lhe dá Dumont, da ideologia daquelas comunidades. As transformações que ocorreram no seio das comunidades judaicas européias, como resultado da criação dos Estados nacionais, da secularização e modernização do Estado, assim como a exigência de emancipação dos judeus, alteraram não apenas sua forma de organização social e religiosa mas,

principalmente, os modos de vida dos membros, seus valores e sua inserção na sociedade nacional, assim como sua própria identidade.

Segundo Bauman (1999) a exigência de conformidade e homogeneidade, ou seja, a proposta de igualdade aos outros cidadãos cristãos, pressupunha uma hierarquia onde o “diferente” era considerado inferior e deveria ser emancipado, isto é, tornado igual em um novo jogo de dominação. Os judeus emancipados e assimilados afastaram-se das tradições das comunidades medievais, mas não passaram a fazer parte das elites alemãs, argumenta Bauman.

Com a desestruturação das comunidades medievais houve, assim, a desconstrução de uma identidade baseada na vivência comunitária segregada, e a posterior reconstrução de outras identidades a partir de identificações com valores, normas de condutas e princípios da sociedade europeia em transformação, que se somaram, ou mesmo substituíram, traços identitários tradicionais.

No decorrer dos séculos XVIII e XIX na Europa, o judaísmo foi reinterpretado e redefinido por movimentos internos e por revoluções nas sociedades onde se encontravam as comunidades.

O movimento iluminista judaico, a *Haskalá*, teve um importante papel na reconfiguração do judaísmo ao reproduzir, no interior das comunidades judaicas assimiladas, o movimento iluminista que ocorria nas sociedades europeias.

Foram criadas as condições para mudanças, não apenas na compreensão de textos, normas, princípios e rituais, mas, também, para indagações sobre quem era e quem não era judeu. Ocorreu o que Le Rider (1993) denominou de crise de identidade levando aquelas pessoas a se recriarem enquanto sujeitos de uma nova ordem social e reinventarem suas identidades utilizando-se de novos e diversos sinais diacríticos, tanto do próprio grupo quanto externos, para se reconhecerem e serem reconhecidos no novo ambiente social.

No contexto de mudanças foram criadas as condições para o questionamento das tradições e para o surgimento de diversos grupos que se distinguiram e se opunham internamente como liberais, reformistas, ortodoxos, pietistas, socialistas, conservadores, seculares entre outros, e possíveis articulações entre eles.

Criou-se, nessa fragmentação, novas alteridades dentro do grupo que persistem até hoje. São diferentes modos de ser judeu que se contrastam e se opõem modelando um novo *ethos* judaico que se caracteriza pela diversidade e oposição internas baseadas em reinterpretações do judaísmo e do que é ser judeu.

Ser judeu na atualidade, além do nascimento de mãe judia, implica em escolhas e posicionamentos políticos, ideológicos e religiosos que qualificam as pessoas. Implica em assumir diferentes discursos e sistemas de representações que colocam essas pessoas em lugares a partir dos quais se situam em relação à sociedade envolvente e aos segmentos internos. Na medida em que tais representações operam como classificadores, definindo quem pertence e quem está fora de cada grupo, produzem diferenças e oposições internas criando, dentro da categoria judaica, diversas identidades sociais. E esta diversidade e oposição internas operam como um revitalizador identitário, trazendo à lembrança os sinais diacríticos que delimitam as fronteiras simbólicas entre “nós” e eles e também em relação aos diversos outros judeus.

Diferenças religiosas, ideológicas, políticas e de origem nacional ou regional, operam no sentido de definir alteridades dentro do próprio grupo, criando a oposição e o contraste necessários para a auto-classificação e o auto-reconhecimento. Tais diferenças são usadas na delimitação de fronteiras simbólicas e definição de critérios de inclusão e exclusão, como teoriza Barth (1965) a respeito das identidades étnicas.

Em uma sociedade como a brasileira, que não demanda uniformidade de seus habitantes, qualquer que seja sua origem nacional ou religiosa, e está aberta à sua integração, aumenta a possibilidade de assimilação (Rattner, 1997). E nesse caso, a fraca oposição e

grande semelhança em relação ao outro não judeu poderia levar à perda do referencial identitário e à dissolução da própria identidade. Mas, em relação às comunidades judaicas, a alteridade que existe entre as pessoas judias atua como um importante mecanismo de preservação da distintividade. Devido a essas diferenças e divergências internas, ocorre a persistência da judeicidade, mesmo modificada com a apropriação de novos sentidos na constituição das pessoas judias. As diferenças internas, no entanto, não impedem que essas pessoas pensem sobre si como um grupo que partilha uma história comum, preservando o sentimento de comunidade.

3.3 Rituais, Performance e Coesão Social

Neste sub-capítulo apresento os significados e sentidos atribuídos pelos entrevistados à sua identidade judaica, no que diz respeito à religião, aos ritos e aos valores da cultura judaica. Nota-se que esta divisão por categorias é apenas uma forma de facilitar a análise, já que os entrevistados não separam as vivências ligadas à constituição destes como judeus. Apontando, desta forma que a religião, a cultura, a tradição estão todas ligadas às vivências afetivas de cada sujeito. Ressalto que além das categorias analisadas nesta pesquisa, as falas dos sujeitos enunciaram outros múltiplos sentidos que tange o “ser judeu” que só caberiam em uma análise minuciosa da história de vida de cada sujeito.

Quanto ao termo “Religião” adotamos a definição de Clifford Geertz (1989:104):

Uma religião é: um sistema de símbolos que atua para estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e vestindo essas concepções com tal aura de fatualidade que as disposições e motivações parecem singularmente realistas.

Segundo esta definição, a religião é fundamentada como um sistema cultural, são estes sistemas de padrões culturais e símbolos sagrados que fornecem para um povo o tom, o caráter e a qualidade da sua vida, seu estilo e disposições morais e estéticos e sua visão de mundo. São os símbolos que transmitem a cultura na medida em que incorporam um “padrão de significados transmitidos historicamente”, é tal sistema (simbólico) que a cultura lança

mão para transmitir, perpetuar e transmitir pelas gerações “seus conhecimentos e suas atividades em relação à vida”. (Geertz 1989:103)

O judaísmo, por ser uma religião repleta de simbologia, significados e ritos que regulam o cotidiano e a visão de mundo de um grupo, se encaixa perfeitamente na definição de um sistema cultural que formula noções de moral, ética, vivências emocionais, e factuais dos sujeitos judeus. A religião judaica não pode ser vista de forma alguma como algo sólido e permanente, visto que dentro dela há subdivisões e ainda constantes mudanças. Deste modo, não há judaísmo e sim judaísmos, que se traduzem na forma de ser e viver o judaísmo.

Isto significa que, ao reivindicar o judaísmo, os indivíduos frequentemente buscam sua autenticação na história comum do grupo, reconstruindo um passado com objetivo de garantir a legitimação de suas fronteiras identitárias mesmo que este passado esteja incessantemente inventado.

A ideia da existência de um *ethos* coletivo está calcada na teoria proposta por Geertz (1989) em que o termo resume os aspectos valorativos, morais e estéticos de uma dada cultura. Por outro lado, a visão de um grupo configura-se como o estado real das coisas o qual o *ethos* representa. Assim, há uma correspondência entre os valores de um povo e a dimensão da ordem geral da existência. A estética revela a atitude em relação ao mundo, os conceitos de si mesmo, de sociedade e natureza¹⁰.

Assim, é possível verificar que um olhar cuidadoso para a estética, como forma de expressão, pode ser tão relevante e complementar em termos de análise quanto aquilo que é institucionalmente verbalizado pelos atores. A ideia é de que podemos encontrar questões

¹⁰ Para o autor, toda religião é em parte uma tentativa implícita de conservar em significados gerais a forma como o indivíduo deve organizar sua conduta. Assim, os símbolos religiosos dramatizados em rituais resumem o que se conhece sobre a forma como é o mundo. Dessa forma, eles relacionam um ontologia e um cosmologia com uma estética e uma moralidade. Geertz considera essa tendência em sintetizar *ethos* e visão de mundo como algo universal dos grupos humanos (Geertz, 1989, p. 144)

recorrentes nas entrevistas individuais, observando e interpretando os rituais, como o casamento, e também diferentes eventos vivenciados coletivamente pelos atores em rituais expressados por eles.

Segundo Woodward (2000 apud Silva, 200:23-25),

“para lidar com o fragmentação do presente, algumas comunidades buscam retornar a um passado perdido [...] mesmo que o passado que as identidades atuais reconstroem seja, sempre, apenas imaginado ele proporciona alguma certeza em um clima que é de mudança, fluidez e crescente incerteza.”

Com os judeus em Manaus, a garantia de continuar pertencendo a um grupo étnico foi consolidada através das práticas dos rituais, das comemorações, em especial do casamento, das festividades cíclicas, o desenvolvimento desses “símbolos de pertença” possibilitou a continuidade, mesmo na mudança.

Nesse sentido, foco a questão do ritual como um metacomentário em uma abordagem semiótica, isto é, no entendimento da cultura como um contexto no qual podemos apreender o significado do comportamento humano. A ideia do ritual como um metacomentário (ou metateatro) é um ponto comum em Turner (1987), quanto em Tambiah (1985) e em Geertz (1978). Apesar da vinculação entre ritual e cosmologia não ser mérito desses autores na medida que também já foi apontada em muitos autores clássicos, é interessante percebermos como algumas questões foram reatualizadas nas etnografias mais recentes.

Entre os principais expoentes dessa abordagem, Geertz (1989) descreve o conceito de cultura com sistema entrelaçados de signos interpenetráveis. Segundo ele, o ato simbólico informa sobre o papel da cultura na vida humana, isto é, permite ao antropólogo acessar o

mundo conceitual dos nativos. Através do fluxo de comportamento é que as formas culturais se articulam. Portanto, só é possível compreender os significados contextualizando-os com o padrão de vida no qual ele é informado. Esse giro teórico nas Ciências Sociais da década de 60/70 culminou com uma série de novas perspectivas e abordagens na antropologia, especificamente nas análises da performance, cujo impacto se traduziu também na obra de Turner.

Nesse campo de debates, os estudos de Stanley Tambiah (1985) inovaram ao conceber o ritual como um sistema de comunicação simbólica construído culturalmente, através de uma seqüência de palavras e atos expressos em múltiplas mídias. A teoria que elaborou tornou-se fundamental para a análise de rituais, na medida em que superou algumas limitações das análises estruturalistas calcadas na percepção de “fases” ou de extrair esquemas conceituais.

Mariza Peirano (2002) faz um apanhado histórico das ideias sobre ritual nas ciências sociais. Afirma que na linha da tradição britânica, Victor Turner resgata a dimensão do viver em uma perspectiva processual defendendo a ideia de que ritos seriam dramas sociais fixos e rotinizados. Coloca que nos anos 60, Edmund Leach se aproxima de romper com a distinção mito/rito (dicotomia entre realidade e representação, que apesar do esforço de Durkheim e Mauss de incluir os atos da sociedade no estudo do domínio social, permaneceu um problema até então) ao não distinguir comportamentos verbais e não verbais: o ritual era um complexo de palavras e ações e o enunciado de palavras já era um ritual. Segundo Peirano, ambos autores não deram importância ao fato de que traços formais tanto de mitos quanto de ritos são produtos também culturais que resultam de diferentes visões de mundo.

A autora aponta que foi necessária a exaustão do estruturalismo para que o rito fosse recuperado não só como um mecanismo bom para pensar, mas também como ação social boa

para viver (a dualidade entre ação e representação). Muito embora Peirano indique que essa distinção foi apenas superada recentemente a partir de um avanço conceitual iniciado por Leach, Mary Douglas já indicava o rompimento com essa distinção em *Pureza e Perigo*: “A ideia que tinham da magia primitiva levou os Europeus a fazerem a distinção falsa entre culturas primitivas e culturas modernas ” (DOUGLAS: 1976, p. 76). Assim, a autora propôs pensar que as experiências cotidianas se separam o limpo do sujo, o que é puro e impuro, demonstram a significação simbólica dos atos, mesmo nas sociedades complexas na qual o nosso comportamento se funde em conhecimentos científicos.

Os ensaios teóricos sobre ritual de Stanley surgem diretamente influenciados por Leach. Tambiah tenta reconciliar as propriedades estruturais dos sistemas simbólicos e a eficácia dos símbolos. Em *Culture, Thought and Social Action* (1985), Tambiah aponta alguns traços característicos aos eventos definidos como rituais: eles possuem uma ordenação que os estrutura, um sentido de realização coletiva como propósito definido e também uma percepção de que eles são diferentes do cotidiano. Para o autor, somente uma determinada cosmologia pode explicar por que mitos e ritos têm capacidade de dizer e fazer coisas diferentes de acordo com o contexto.

Dito isto, parto das contribuições trazidas pelos autores apresentados para interpretar alguns dos principais rituais judaicos:

3.3.1 Yom kipur



Figura 1: Hazkarat Neshamot Beerev Yom Kippur I- Kadish - Rabi Shalom Emanuel Moyal Z"L - Manaus Amazonas 29/09/2009. Antes de Yom Kipur é feita a visitação ao cemitério israelita para todos (oração em lembrança das almas)

Ao perguntar aos entrevistados por que participavam das festas muitos deles procuraram dar um sentido particular ao significado e conteúdo religioso do ritual. Como exemplo, uso a cerimônia do *Yon Kipur* - o dia do perdão na tradição religiosa. Esta acontece todo ano após 10 dias do ano novo judaico (*Rosh Shaná*), em que todos os judeus acima de 13 anos devem jejuar: "(...) aos dez dias deste sétimo mês é o dia das expiações; convocação de santidade será para vós, e afligireis suas almas (através do jejum)". (Levítico 23).

As regras do *Yon Kipur* são: “não comer, não beber, não trabalhar, não se lavar nem massagear a pele (perfumes, cremes, etc.), não calçar couro, não ter relações conjugais”. O jejum se aplica aos homens e às mulheres, mesmo se estas estiverem grávidas ou amamentando. Só em caso de doença - ou quando houver algum perigo, o jejum pode ser suspenso” (MALANGA: 2005).

Durante as entrevistas, os entrevistados também foram questionados sobre como se relacionam com os rituais judaicos, neste caso, com o *Yon kipur*:

“Eu comecei jejuar recentemente porque pela primeira vez achei uma interpretação legal para o jejum, que é a de não ser dominado pelo seu corpo, mas sim a de dominar o próprio corpo. Deste modo o jejum fica sendo uma experiência humana e não animal, porque os animais sempre precisam comer e beber e os humanos podem controlar isso”. (C.A, 28 anos)

Podemos observar que em nenhum momento o significado do perdão, presente na religião judaica, apresenta-se como motivação para o jejum. Contudo, a entrevistada jejuava exatamente no dia do *Yon kipur*. Compreendo, a partir disto, que há uma forte motivação para manter a tradição da religião judaica, apesar de dar uma resposta e um sentido particular para o jejum. De forma que a ação de jejuar no *Yon kipur* apresenta-se como um processo de igualar-se com o judaísmo e com a coletividade judaica e, ao mesmo tempo diferenciar-se de forma que as convicções pessoais não sejam feridas.

Para outro entrevistado, a resposta dada ao motivo do jejum coincide com o significado religioso e tradicional do *Yon kipur*.

*“Porque eu acredito na verdade desses rituais, na simbologia deles, que participando disso eu estarei em mais contato com Deus. Eu jejuo para pagar os pecados, todo lado da penitência, eu acredito muito na força da purificação que faz parte de todo processo do *Yon kipur*. Além disso, para mim é muito forte saber que, assim como eu muitos judeus que moram em qualquer lugar do mundo estão também de jejum, e assim como eles, neste mesmo dia, em diferentes anos e épocas históricas meu pai, meu avô e muitos de meus ancestrais fizeram jejum” (D.A, 37 anos)*

Nesses depoimentos, é possível perceber diferentes motivações para o jejum de *Yon kipur*. O argumento de Geertz (1989:104), ao falar dos ritos e das ações religiosas, versa nesse sentido:

“na crença e na prática religiosa o *ethos* de um grupo torna-se intelectualmente razoável porque demonstra representar um tipo de vida idealmente adaptado ao estado de coisas atual que a visão de mundo descreve, enquanto esta visão de mundo torna-se emocionalmente convincente por ser apresentada como uma imagem de um estado de coisas verdadeiro”.

Mesmo que o significado de perdão não faça sentido para ambos, esta outra motivação é o que caracteriza a sensação de pertencimento, coletividade e de unificação deste coletivo, pois jejuar no *Yon Kipur* é um ato que unifica o passado, o presente e o futuro dos judeus. E, ao mesmo tempo em que unifica o coletivo de Manaus, este mesmo coletivo se unifica a uma população maior de judeus no mundo, unificando também um passado e um projeto de futuro.

A opção de realizar o jejum no dia do *Yon kipur* presente nos sujeitos que não acreditam propriamente no significado de perdão deste dia é uma escolha que representa mais a objetivação da subjetividade judaica, do que a crença nos dogmas e nas leis divinas que contem o texto bíblico. Tal subjetividade se concretiza nas determinações do contexto de uma aproximação com a tradição e coletividade cultural judaica de “ser judeu”.

Desta forma, ao escolherem jejuar, estes sujeitos singularizam a possibilidade coletiva, tornando-a individual, interiorizando-a e exteriorizando-a na coletividade, mesmo que não se reconheçam nesta ação (Maheirie, 2002).

3.3.2 Shabat

Outro ritual de significativa importância para os judeus é o Shabat, que representa o dia de descanso judaico, e inicia-se a partir do surgimento da primeira estrela no céu da sexta-feira terminando ao entardecer do sábado. Segundo a tradição judaica, o shabat representa a separação entre o profano e o sagrado, entre o trabalho e o lazer, entre a agitação do cotidiano e o repouso para a reflexão.

A base bíblica para se guardar o Shabat se apóia nos sete dias da criação do universo, que correspondem aos sete dias universais que compõem a semana. Segundo a Torá, Deus criou o universo em seis dias e descansou no sétimo. Existem 39 ações proibidas para o Shabat: transportar, queimar, extinguir, fazer acabamento, escrever, apagar, cozinhar, lavar, costurar, rasgar, amarrar, desamarrar, moldar, arar, plantar, secar, colher, debulhar, joeirar, escolher, peneirar, moer, amassar, pentear, fiar, tingir, fazer ponto em série, urdir trama, tecer, desembaraçar, construir, demolir, pegar em armadilha, cortar, abater, esfolar, curtir o couro, amaciar o couro e marcar. É importante ressaltar que as leis de descanso devem ser compreendidas dentro de um marco histórico em que o trabalho se dava no campo. Sempre que houver caso de perigo às vidas humanas, a Lei Judaica requer que o Shabat seja violado.

O respeito ao dia de descanso aparece em diferentes partes da Torá, contudo a passagem mais importante se encontra no 4º mandamento bíblico:

“Êxodo 20:8 Lembra-te do dia de shabat, para santificá-lo. Êxodo 20:9 Seis dias trabalharás e farás toda a tua obra. Êxodo 20:10 Mas o sétimo dia é Shabat de teu Deus ; não farás nenhum trabalho, nem tu, nem o teu filho, nem a tua filha, nem o teu servo, nem a tua serva, nem o teu animal, nem o forasteiro das tuas portas para dentro; _ Êxodo 20:11 porque, em seis dias, Deus fez os céus e a terra, o mar e tudo o que neles há e, ao sétimo dia ELE descansou ; por isso, abençoou o shabat e o santificou.” .

O costume judaico é que o Shabat seja iniciado 20 minutos antes do pôr do sol de sexta-feira, momento em que a mulher acende duas velas. Esta tradição recai principalmente sobre a mulher, pois toda mulher ou moça judia é chamada de filha de Sara, Rivca, Rachel e Léa, as matriarcas que desde os tempos bíblicos acendiam a vela para o início do *shabat*. A mulher dentro da tradição judaica tem a função de iluminar todo contexto familiar.

O significado das duas velas advém do quarto mandamento da *torá*. A primeira vela refere-se ao *zachor* (lembra) e a segunda ao *shamor* (observar) – as duas expressões usadas no texto bíblico ao proclamar a santidade do *shabat* nos Dez Mandamentos. (Exôdo 20; Deuteronômio 5, 12).

As velas devem ser colocadas no recinto onde a família faz a refeição de *Shabat*, para evidenciar que foram acesas em sua honra. Elas não devem ser acesas em um lugar e depois transportadas para outro, pois depois do acendimento das velas já não é permitido nenhum trabalho. Logo em seguida ao acendimento das velas as mulheres cobrem os olhos com ambas as mãos e recitam a benção do *shabat*: “*Bendito és Tu, ó Eterno, nosso Deus, Rei do Universo, que nos santificou com Seus mandamentos, e nos ordenou acender a vela do santo Shabat*”.

Além das velas do *Shabat*, outro costume é que a mulher prepare dois pedaços de pão (*chalá*) que representam a porção dupla de maná que caía para os hebreus nas sextas-feiras durante sua passagem pelo deserto, para que eles não precisassem ir atrás de comida no *Shabat*. Os pedaços de *chalá* são cobertos com uma toalha, simbolizando a proteção sobre o maná.

O preparo da *chalá* era tido como uma tarefa especial das mulheres da família. Separar uma porção, isto é, a *chalá*, ao preparar o pão que serviria como alimento, é uma das

três tarefas citadas no texto bíblico para as mulheres judias, juntamente com as leis da mikvê e acender as velas de *Shabat*.

A reza é recitada antes do início da refeição sobre o vinho. O vinho é o símbolo da benção e alegria; conseqüentemente, é usual que se recite a benção de *Shabat*. (Se não há vinho disponível, a cerimônia pode ser feita com o pão). É importante ressaltar ainda, que há dois séculos, durante a chegada dos primeiros imigrantes judeus, este ritual era feito com farinha de mandioca.

Entre os sujeitos entrevistados o único que respondeu que observa o shabat, segundo os preceitos ortodoxos, foi R. M, que acende as velas em casa toda sexta, 20 minutos antes do pôr do sol e só faz algum trabalho no momento em que o shabat se encerra:

“Na casa da minha mãe sempre tem toda sexta-feira, um jantarzinho... mas na minha casa não, porque eu moro sozinho. Mas eu faço meu shabat lá na minha academia, e eu sempre paro um pouco e penso que é Shabat”.

Em outras palavras, acender as velas e fazer o pão é uma forma de objetivizar aquilo que é subjetivo. É uma forma de se apropriar da cultura e da tradição judaica singularmente.

O Shabat também apareceu nas falas dos sujeitos como uma memória familiar, uma lembrança emocional, que remete a um passado não só da família, mas sim de todo um povo, de modo que o acender das velas na sexta, assim como fazer o jejum, tem o sentido de pertencimento e de unificação a toda coletividade judaica em diferentes tempos históricos. É o que aparece na fala de J.A.

A minha mãe não freqüentava muito a sinagoga, mas todo sábado, no cantinho da sala, ela fazia a braha, a reza do Shabat , era uma briga lá em casa para ver quem acendia a vela... (J.A)

O ato de acender as velas, fazer o pão, e lembrar o *shabat* nestes sujeitos é sim uma produção aberta de uma identidade judaica nova, que se iguala e diferencia em uma constante tensão entre permanência e transformação, produto de uma história judaica milenar, assim como é também um projeto de uma continuidade judaica. Falo de um processo que se constitui singularmente e coletivamente. Assim, estes sujeitos, “inseridos neste cenário de múltiplas singularidades que se entrecruzam, realizam suas histórias e a dos outros, na mesma medida em que é realizado por ela, sendo por isso produto e produtor, simultaneamente” (Maheirie, 2002).

3.3.3 Ritos de nascimento e passagem

Os judeus, assim como outras religiões, dividem seu calendário com festas semanais, anuais, e ciclos de vida. Dentro deste ciclo de vida, existe o ritual de nascimento (*Brit milá*), de maioridade (*bar mitzva*), casamento e enterro.

Os ritos são apontados por Geertz (1989) como o ponto catalizador de disposições e motivações induzidas pelos símbolos sagrados nos homens, e as concepções gerais da ordem da existência que eles formulam para os homens, se encontram e se reforçam umas às outras. O rito é o ponto nodal onde há uma fusão simbólica do *ethos* com a visão do mundo de uma certa população.

“São principalmente os rituais mais elaborados e geralmente mais públicos que modelam a consciência espiritual de um povo, aqueles nos quais são reunidos, de um lado, uma gama mais ampla de disposições e motivações e, de outro, de concepções metafísicas” (p.129).

Todos os ritos religiosos são também realizações culturais que mantêm e propagam de geração em geração todo um sistema simbólico que carrega consigo uma visão de mundo e uma organização para a vida.

3.3.3.1 Circuncisão



Figura 2: Ritual da Circuncisão – Brit Mila R.B. 04/03/2010

Para os judeus o rito da circuncisão é chamado de *Brit Milá*, a palavra *brit* em hebraico significa pacto e, *milá*, cortar ou retirar. O ritual de brit milá é justamente a realização do pacto que consiste em cortar e/ou retirar o prepúcio que cobre a extremidade do pênis, órgão reprodutor masculino. O primeiro patriarca a realizar a circuncisão foi Abraão, e por isso o *brit milá* também pode ser chamado de pacto de Abraão:

“Gênesis 17:9 Disse mais Deus a Abraão: Guardarás a minha aliança, tu e a tua descendência no decurso das suas gerações. Gênesis 17:10 Esta é a minha aliança, que guardareis entre mim e vós e a tua descendência: todo macho entre vós será circuncidado Gênesis 17:11 Circuncidareis a carne do vosso prepúcio; será isso por sinal de aliança entre mim e vós. _ Gênesis 17:12 O que tem oito dias será circuncidado entre vós, todo macho nas vossas gerações, tanto o escravo nascido em casa como o comprado a qualquer estrangeiro, que não for da tua estirpe. _ Gênesis 17:13 Com efeito, será circuncidado o nascido em tua casa e o comprado por teu dinheiro; a minha aliança estará na vossa carne e será aliança perpétua. _ Gênesis 17:14 O incircunciso, que não for circuncidado na carne do prepúcio, essa vida será eliminada do seu povo; quebrou a minha aliança”

Oito dias após o nascimento os meninos são circuncidados. A circuncisão é feita sempre por um *Mohel* preparado com a técnica médica e cirúrgica desta operação. Hoje em dia os mohels aderem às mesmas precauções tomadas por procedimentos médicos equivalentes: esterilização dos instrumentos de trabalho, lavagem das mãos, técnicas específicas de curativo, e uso de materiais adequados para o curativo. A cerimônia é acompanhada por rezas, e neste momento a criança recebe formalmente o seu nome em hebraico. É uma cerimônia religiosa que costuma ser realizada numa atmosfera de alegria e celebração. Após a cerimônia costuma-se fazer uma refeição com todos os convidados.

Nos sujeitos homens pesquisados todos são circuncidados e, com exceção de 1 entrevistado, todos os outros que já tiveram filhos homens circuncidaram seus filhos, e aqueles que ainda não tiveram responderam pretender realizar a cerimônia caso tenham filhos homens.

Partindo do pressuposto que com oito dias a criança não pode escolher se quer ou não ser circuncidado, não teve sentido perguntar porque optaram pela circuncisão. A questão recaiu, no entanto, no por que da opção de fazer o ritual em seus filhos:

Todo sentido. Dentro do judaísmo é um compromisso atávico entre Abraão e a sua descendência. Bom, isso biblicamente. Para mim, assim, eu tenho um pinto igual ao do meu pai, meu filho tem um pinto igual ao meu porque também é circuncidado e assim vai. Quer dizer, é uma coisa de tradição mesmo. (D. L).

Aqui aparecem claramente duas motivações para optar pela circuncisão. A primeira refere-se a uma apropriação do significado religioso do ritual, uma crença no texto bíblico.

A segunda motivação aparece como uma forma de igualar-se fisicamente a todo coletivo masculino judaico, ou seja, o judaísmo e seus rituais aparecem como um sistema cultural que faz uma mediação entre todos os homens da família, e todos os homens judeus, de forma que além da marca cultural este sistema produz uma marca física nos homens desta coletividade. Ao questionar a uma das mulheres porque faria a circuncisão se viesse a ter um filho homem, esta apóia sua motivação também na diferenciação (outros) e identificação (nós) em termos físicos:

Se eu tivesse um filho homem com certeza seria circuncisado, na verdade nunca pensei porque faria a circuncisão, pois para mim é algo óbvio que vou fazer, pela tradição, para passar para frente. Não estou pensando em Abraão, nem no pacto religioso, estou pensando na identidade, quero que meu filho tenha esta marca, pois este é um traço físico da identidade judaica, algo que diferencia no corpo.

A identidade é sempre algo que define fronteiras entre quem somos nós e quem são os outros, portanto só existe em relação a uma alteridade. Deste modo, a circuncisão realmente aparece como um marco físico de igualar-se e diferenciar-se entre o “nós” e os “outros”. Entretanto, para os que possuem cônjuge não judeu, como se daria este ritual?

Segundo M.A (Não judia, casada com judeu), ela respeitaria, caso o marido quisesse circuncidar o filho: *“É um processo que é natural para eles, já que é importante respeitaria a vontade dele”*

Para Geertz (1989) “é no ritual, isto é, no comportamento consagrado que se origina de alguma forma, essa convicção de que as concepções religiosas são verídicas e de que as diretivas religiosas são corretas” (p.128).

Dentro da tradição judaica, a circuncisão é um dos definidores do pertencimento ao coletivo judaico, tanto que é uma exigência da conversão masculina, optar por não fazer a circuncisão em um filho adquire dentro deste coletivo o significado de não pertencimento e continuidade não só da religião, mas sim da tradição e da cultura. Ou seja, podemos perceber que esta preocupação dos sujeitos em circuncidar os filhos demonstra outra, a saber: um projeto de continuidade judaica.

3.3.3.2 Rito de Maioridade- Bar Mitzva/ Bat Mitzva

Todo jovem judeu ao realizar 13 anos atinge a maioridade judaica, tornando-se responsável pelos mandamentos da religião judaica e devendo participar e praticar todos os seus 613 mandamentos. Após o ritual de *bar mitzva* o jovem é responsável por todos os seus atos e deve ter consciência de suas escolhas e atitudes. Até o momento de tornar-se *Bar Mitzvá* cabe ao pai toda a responsabilidade pelas ações praticadas pelo seu filho. A partir deste momento a responsabilidade é exclusivamente do jovem, que também passa a integrar o universo cultural e religioso como um adulto, no sentido do cumprimento dos mandamentos (*mitzvot*).

Esses 613 mandamentos são considerados dentro do judaísmo o alicerce da moral e ética judaica. São eles que estabelecem regras e condutas, que um judeu religioso deve cumprir, em relação com os semelhantes, com o próprio sujeito e com Deus. Junto com essas responsabilidades morais o jovem que completa treze anos passa também a ser considerado membro do coletivo de dez homens, número exigido pela lei judaica como sendo o número mínimo de homens para a realização de qualquer ato religioso dentro da sinagoga.

Para a realização do *bar mitzva* o jovem, durante alguns meses que antecedem esta data, tem aulas com um rabino sobre a história e tradições judaicas, as orações e costumes do povo, estudando os princípios da fé judaica. Uma de suas obrigações é recitar um trecho da *torá* em hebraico, pois é uma forma de mostrar que, a partir de então, ele faz parte do *Minian* - é um adulto. A cerimônia religiosa é seguida de uma festa alegre que é oferecida pela família do jovem aos parentes e amigos.

Apesar de não fazer parte da tradição judaica, recentemente, o movimento liberal incorporou também as mulheres no ritual de *bat* (filha) *mitzva* (mandamento), no entanto, para as meninas é uma opção, enquanto para os meninos dentro da religião judaica é uma

condição. As meninas atingem o status de adultas um ano antes dos meninos porque, segundo a tradição judaica as meninas amadurem física e emocionalmente antes que os meninos.

Em Manaus, é muito comum as meninas optarem por participar deste ritual:



Figura 3: Bat Mitzvah de R.B, 14/09/2009.

A noção de responsabilidade e maioridade com treze anos já não é mais a mesma, já que a sociedade como um todo mudou, e junto com ela os ciclos de vida. Ainda que os entrevistados estejam inseridos dentro da cultura judaica, estes sujeitos estão também inseridos em um contexto maior e, portanto, mesmo que a cultura judaica tenha um rito de passagem com treze anos, a situação destes sujeitos mostra que o *Bar/Bat mitzva* é apropriado por eles com outro sentido que não o da maioridade.

Deste modo podemos compreender que há na construção desta coletividade dois sentidos: o de permanência e o de transformação, ou seja, identificações em semelhanças e diferenças, possibilitando novas formas de vivenciar a judaicidade. Neste sentido, a transformação não está apenas ligada aos sentidos pessoais e singulares de cada sujeito, mas

sim uma transformação de toda a coletividade judaica manauara no que se refere a uma tradição judaica.

É importante destacar ainda, que em junho de 2007, a CIAM realizou o Bat-Mitzvah de 70 senhoras com idades que variavam de 14 a 93 anos, pois em sua época de juventude tal celebração não existia. Neste depoimento de **A.B.B.**, podemos conferir a importância deste ritual:

“Esse sonho começou com o meu desejo, como eu dizia na época, tímido e disfarçado de viver por completo as etapas da vida judaica. Meus filhos já haviam tido suas comemorações de Bar e Bat-Mitzvah, eu sempre dizia que este era um sonho que um dia eu gostaria de realizar, pois para mim era realmente muito importante. No meu discurso no dia do Bat coletivo, destaquei que a celebração de Bat-Mitzah faz com que tenhamos ainda mais orgulho de sermos judias”. E completa: “Acredito que todas as etapas judaicas devam ser vividas, pois desta forma a nossa identidade é sempre reforçada nos nossos jovens e adultos, nos nossos lares”.

Isto significa que os sujeitos desta comunidade estão optando por uma recriação do judaísmo que vem ao encontro dos interesses de uma maioria dos sujeitos frequentadores da Sinagoga.

3.3.3.4 O Casamento

Eu te consagro a mim para sempre!

O casamento judaico é repleto de rituais significativos. Esses rituais simbolizam o sentido do relacionamento entre marido e mulher, bem como suas obrigações para com outro e com o povo judeu.

A celebração do casamento judaico inicia-se com a *Cabalat Panim*, uma recepção na qual o noivo, e a noiva, são cumprimentados por parentes e amigos. A noiva e o noivo sentam-se em locais distintos e as recepções ocorrem separadamente, já que noivo e noiva não se vêem na semana anterior ao casamento.

A cerimônia de casamento acontece embaixo de uma *chupá* (pronuncia-se hupá e quer dizer toldo), o símbolo da casa a ser construída e dividida pelo casal. A *chupá* é geralmente montada ao ar livre, sob as estrelas, como um sinal de benção dada por Deus ao patriarca Abraham, que seus filhos serão como estrelas do céu. Entretanto, o mais comum é que ela seja montada na própria Sinagoga, embaixo da *chupá*, a noiva dá sete voltas ao redor do noivo. Uma vez que o mundo foi criado em sete dias, metaforicamente é como se a noiva estivesse construindo as paredes da nova casa do casal.

No seu caminho para a *chupá*, o noivo, junto com seus acompanhantes, faz uma rápida parada num local onde vestirá o *kitel*, manto branco, e prosseguem até a *chupá* seguido pela noiva, acompanhada pelas duas mães e pelas mulheres presentes.

Antes disso, acontece a recepção nupcial, onde a noiva é cercada por sua família. A noiva senta-se sobre o seu "trono" e é cumprimentada pelas convidadas, enquanto parentes e amigas dançam em sua honra.

A última etapa preparatória para o casamento ocorre quando o noivo, acompanhado por seus pais e todos os convidados, se dirige até o local onde a noiva está recebendo os convidados. Lá, ele coloca o véu sobre a cabeça da noiva, que fica ladeada pelas duas mãos.

Neste momento, é costume os pais abençoarem a noiva, colocando suas mãos por cima da cabeça da noiva e proferindo a bênção: "Que Deus te faça como as Matriarcas Sara, Rivca, Rachel e Lea" e também a bênção sacerdotal. Na realidade, os pais podem também acrescentar qualquer bênção ou prece particular.

O costume de se cobrir o rosto da noiva simboliza as virtudes da mulher judia. Outro motivo pelo qual o noivo cobre o rosto da noiva é que a felicidade e a presença divina irradia do rosto da noiva neste momento, e por isto deve ser coberto. Mais um motivo é para indicar que o noivo não está interessado apenas na sua beleza física, pois beleza é algo passageiro.. Ele está atraído pelas suas qualidades espirituais, algo que, segundo os judeus, ela nunca irá perder.

Duas taças de vinho são servidas no casamento judaico. O vinho é um símbolo de alegria na tradição judaica e está associado com o *Kidush*, a reza de santificação recitada no *Shabat* e nas festividades. O Casamento, que é chamado de *Kidushin* (Sagrado), é a santificação do homem e da mulher um para o outro. A aliança deve ser feita de ouro puro, sem desenhos ou ornamentos (ex. pedras) – isso porque se espera que o casamento seja de uma beleza simples.

São recitadas sete bênçãos (*Sheva Brachot*). O tema dessas bênçãos ligam o noivo e a noiva para a fé em Deus. Ao final da cerimônia, um copo é colocado no chão, e o noivo quebra com o seu pé. Esse ato serve como uma expressão de tristeza com a destruição do Templo em Jerusalém, e proporciona ao casal sua identidade de povo judeu. Um judeu, mesmo no maior momento de sua alegria, tem em mente sua vontade maior ainda de reerguer Jerusalém.

Há ainda o contrato de casamento, onde o noivo aceita para si algumas responsabilidades matrimoniais que são detalhadas na *Ketubá* (contrato nupcial). A sua obrigação principal é prover alimentos, abrigo e roupas para sua esposa, e ser atencioso com relação às suas necessidades emocionais. A proteção dos direitos de uma esposa judia é tão importante que o casamento só pode ser formalizado após a leitura completa do contrato.

A tradição judaica especifica que, antes da cerimônia do casamento, os contratos, num texto padrão, sejam elaborados num documento escrito e assinado por duas testemunhas e pelos noivos. As testemunhas devem ser homens adultos, seguidores das mitsvot, preceitos, da Torá, sem serem parentes dos noivos e entre si.

O contrato de noivado pode ser feito com antecedência, mas há um costume de realizá-lo logo antes da chupá, são lidos e assinados, antes da cerimônia de casamento. Após a leitura do documento, as mães dos noivos quebram um prato de porcelana. O prato de porcelana é quebrado para indicar que como a porcelana nunca pode ser consertada, um contrato de noivado quebrado é muito grave.

A assinatura da *Ketubá*, contrato judaico de casamento, demonstra que os noivos não vêem o casamento apenas como uma união física e emocional, mas também como um compromisso legal e moral. Dois homens seguidores das mitsvot servem de testemunhas no ato da assinatura da *Ketubá*, assegurando que tudo seja feito de acordo com a prática legal e tradicional judaica.

Além de ter no casamento um completo ritual de significados, nota-se que o envolvimento não só dos casal, mas também das famílias e de toda comunidade.

Casamento Comunitário

A Sinagoga Beth Yaacov Rebi Meyr de Manaus, se destacou ao realizar o primeiro casamento comunitário. Foram nove casais cujo período de casados variava de 3 a 58 anos de união civil.

Quanto ao casamento comunitário, a idéia surgiu quando se percebeu que, ao longo de muitos anos, muitas pessoas haviam se regularizado religiosamente, mas não haviam tido seus casamentos religiosos, somente o casamento civil. Foi então que, a partir de 2008, o CIAM firmou parceria com a CIP- Congregação Israelita Paulista e, com a presença do seu rabino Michel Schlesinger, regularizou a situação de algumas pessoas, dentre elas cinco das noivas atuais.

Foi então que se pensou em juntar todos os casais que conhecia e que ainda não haviam se casado no religioso, e assim realizar uma única cerimônia, a qual chamou de Casamento Comunitário.

Os noivos entraram na sinagoga acompanhados por seus filhos, netos e bisnetos, ao som de Baruch Hab, cantado pelo Shaliach e oficiante Isaac Dahan, e as noivas ao som de Erev Shel Shoshanim.

Alguns momentos mais importantes da cerimônia:



Figura 4: Celebração Casamento Comunitário



Figura 5: Celebração Casamento Comunitário - Noivos

Segundo o Dr. Isaac Dahan, foi um momento importante em suas vidas judaicas, em que confirmaram mais uma vez a fé e o orgulho em suas tradições. O sentimento que mais transparecia era o de realização e conscientização sobre a importância do casamento judaico.

Considerações Finais

O que revelam os casamentos judaicos em Manaus? As histórias de casamento entrelaçados entre o amor x religião aponta para o sistema matrimonial que se entrelaça em diversos planos. Este entrelaçamento adquire sentido no espaço ocupado no universo simbólico das famílias da cidade e, particularmente, do papel que desempenham no desenvolvimento das estratégias familiares de reprodução.

Uma primeira leitura do conteúdo das entrevistas sugere um quadro de controle religioso exercido sobre homens e mulheres, especialmente os mais jovens, os quais resistem em prol do ideal casamento por amor, mas ao mesmo tempo não abrem mão de exercer os preceitos judaicos e tampouco de transmitir aos filhos. Por este motivo, a rigidez na determinação dos cônjuges foi afrouxando-se como parte de um processo no qual os jovens, através do engajamento em distintas profissões, foram relativizando a dependência exclusiva de suas escolhas de cônjuges para reiterar para si e para sua descendência a posição social familiar e religiosa. A partir de então, as estratégias matrimoniais mostram o amor a partir de uma ótica diferente: o casamento misto ou o amor rebelde.

A homogeneidade vista a partir do discurso dos parceiros evidencia o que alguns autores chamam de “homogamia social”, ou seja, se por um lado os parceiros diferem em determinados aspectos da vida, como a identidade étnica ou nacional, por outro, há uma similaridade com relação à posição de classe, nível educacional, gostos e estilo de vida. É por este ângulo que os casais se vêem, próximos socialmente. Não enfatizam a diferença, ainda que ela não desapareça e que em algum momento de suas vidas tenham de lidar com a questão da transmissão de “identidades contrastivas” (Cardoso de Oliveira, 1974) caso venham a ter filhos.

Muitas vezes as reações do meio social podem provocar no casal a consciência de suas diferenças, mas nem todos reagem da mesma maneira, evitando as entrevistas que os consideram “mistos” por não considerarem os critérios “objetivos” da “mistura” fonte de diferenciação. Foi o caso de dois entrevistados para esta dissertação, que consideravam seu depoimento “sem maior importância” porque não conviviam com conflitos.

Porém, a “mistura” pode ganhar um conotação positiva, “arejando” o casamento e a própria comunidade judaica com a incorporação de novos valores. Nem sempre casar-se além das fronteiras étnicas é um ato “impuro”. O olhar que se tem sobre determinado fenômeno, como disse o entrevistado, determina o que é “normal” e o que é “desviante”. Perspectivas distintas sobre o significado do casamento (manutenção da identidade étnica, felicidade conjugal etc.) geram situações de impasse que podem desencadear conflitos sob a forma de acusações, “estratégias mais ou menos conscientes de manipular poder e organizar emoções, delimitando fronteiras” (Velho,1987), constituindo-se em movimento dramático de tentativa de controle social (Velho, 1981). Aqueles que se afastam do que é considerado correto dentro de tais circunstâncias sofrem a estigmatização por conta da ação das categorias de acusação.

A acusação feita aos judeus que decidem casar com não judeus, de que estariam contribuindo para a extinção dos judeus e do judaísmo num futuro próximo, vem acompanhada de expressões do tipo “holocausto silencioso” e “holocausto espiritual”. Moralmente indefensáveis, tais afirmações, estão inseridas num contexto de luta pela definição do que é “certo” e do que é “errado”. Numa sociedade complexa como a brasileira, é necessário, portanto, abandonar as dicotomias “normal” / “desviante”, “sagrado” / “profano”, em favor de uma análise da “configuração cultural” de cada situação social que nos é apresentada (Benedict,1959). Ou seja, deve ser entendida como parte de uma luta pelo poder de definir o sistema de representações sociais legítimo, valores e comportamentos

socialmente aceitáveis, dentro de um contexto socialmente produzido a partir da interação dos indivíduos.

O que é possível concluir a respeito de valores e sociabilidades entre o casamento judaico em Manaus? Em primeiro lugar, é evidente, a centralidade da família. Ela fornece a referência básica para indivíduos, dificilmente reconhecíveis isoladamente enquanto tais, isto é, fora de uma família. A família é o elo estruturante tanto da vida econômica – já que os negócios são maciçamente familiares – quanto da vida social da comunidade, pois as práticas religiosas e as correspondentes atividades exercidas no cotidiano se alicerçam essencialmente sobre a participação e o engajamento das famílias. É provável que as redes familiares também atuem no sentido de proteger os indivíduos de trajetórias acentuadas de descenso social.

O casamento e a geração de filhos constituem condições essenciais ao próprio reconhecimento social dos indivíduos na comunidade, ao mesmo tempo em que a própria realização, tanto da feminilidade quanto da masculinidade, pressupõe o casamento. Graças ao particularismo religioso de um grupo imerso em uma sociedade preponderantemente cristã e também à existência de contingentes desenvolveu-se em Manaus uma sociabilidade própria e endógena ao grupo, marcada pela negociação permanente de fronteiras entre o secular e o sagrado. Nesse sentido, o judaísmo torna-se, para seus praticantes, não apenas uma religião mas um “sistema completo de vida”.

Inevitável é que, dessa negociação permanente, surjam tensões. Talvez mais agudas para os jovens, tendo que desempenhar papéis pouco conciliáveis nas esferas do privado e do público. Nesse contexto, os casamentos mistos, ainda que cada vez mais frequentes, são encarados por alguns como uma ameaça à sobrevivência da comunidade ou, no mínimo, como geradores de turbulências desnecessárias e que devem ser, sempre que possível,

evitadas, pois é no momento do casamento que os pais demandam um compromisso tangível com as tradições étnico-religiosas.

É evidente também, como se procurou aqui demonstrar, os valores presentes nas famílias judaicas, expresso em múltiplas manifestações: os papéis distintos atribuídos ao homem e à mulher (em duas palavras, prover e procriar). Isso não significa menosprezar o papel muito ativo das mulheres na organização do cotidiano familiar, até mesmo porque a perpetuação se dá nesta esfera. Incumbidas de acompanhar mais de perto a educação dos filhos desde a primeira infância, é provável também que elas se mostrem mais sensíveis a acolher e a administrar tensões geracionais.

O desafio é como construir uma solução, no interior das famílias e da comunidade, que permita manter sua identidade étnico-religiosa, selecionando, ao mesmo tempo, entre os direitos e deveres associados ao papel de cada indivíduo, condutas e comportamentos capazes de apontar um futuro para os mais jovens e um convívio enriquecedor com a sociedade mais ampla.

Muitas contradições tendem assim a aflorar e a exigir negociações tanto de caráter intergeracional (pois é evidente que os valores religiosos serão cada vez mais questionados pelas novas gerações) quanto do próprio judaísmo ortodoxo.

De um ponto de vista antropológico, mais do que afirmações conclusivas, o importante é reconhecer que os traços étnicos-culturais e religiosos do grupo estão sujeitos a mudanças, adaptações e releituras, fruto da interação do grupo com a sociedade mais ampla, provocadora de reinterpretções das próprias tradições étnico-religiosas. Assim, etnicidade e religiosidade tendem a reconfigurar-se continuamente à medida que o grupo cresce (inclusive com convertidos) e se reproduz na sociedade manauense, reage aos estereótipos que lhe são imputados e interage com essa mesma sociedade de modo mais denso, através das novas

gerações nascidas no Amazonas, transformando assim sua própria identidade. De qualquer modo, diferentes parcelas da comunidade deverão conviver, não sem conflitos, em esferas religiosas, sociais e econômicas comuns, abrindo margem para compromissos variados entre a tradição e a contemporaneidade.

5.0 Referências

ASHERI, M. *O judaísmo vivo: as tradições e as leis dos judeus praticantes*. Rio de Janeiro: Imago, 1987.

ATTALI, Jacques. *Os judeus, o dinheiro e o mundo*. São Paulo: Futura, 2003.

BARON, Salo W. *Historia e Historiografia do Povo Judeu*. São Paulo: Perspectiva., 1974.

BARTH, Fredrik in POUTIGNAT, Philippe in *Teorias de Etnicidade*, São Paulo: UNESP, 1998.

BAUMAN, Zygmunt. *Identidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

_____. *Modernidade e holocausto*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

_____. *Comunidade: a busca por segurança no mundo atual*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

_____. *Modernidade e ambivalência*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1999.

BELL, C. *Ritual Perspectives and Dimensions*. New York: Oxford University Press, 1997.

BENCHIMOL, Samuel. *Amazônia: Um pouco antes e além depois*. Manaus: Ed. Umberto Calderaro, 1997

_____. *Os judeus no ciclo da borracha*, Manaus: Ed. Xérox. 1994.

_____. *Eretz Amazônia: os judeus na Amazônia*, Manaus: Ed. Valer, 1998.

_____. *Amazônia: formação social e cultural*, Manaus: Ed. Valer, 1999.

- BENESSULY, Meryam. Depoimento concedido à Coutinho *in* Leonardo Coutinho. “*Amazônia, Terra Prometida*”. Revista *Veja*. São Paulo: Abril, v. 39, n. 9, p. 61-65, março. 2006.
- BENTES, Abraham Ramiro. *Das Ruínas de Jerusalém à Verdejante Amazônia*. 1º Ed. Rio de Janeiro: Ed. Bloch, 1987.
- BIBLIOTECA SAMUEL BENCHIMOL (Brasil). Coleção Judaica. Manaus: 2005.
- BONDER, Nilton & SORJ, Bernardo. *Judaísmo para o século XXI*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001. 171p.
- BLAY, Eva Alterman. 1997. “Judeus na Amazônia”. In: SORJ, Bila (org.) *Identidades judaicas no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: Imago
- BOURDIEU, Pierre. O Poder Simbólico. 7º Ed. Rio de Janeiro: Ed. Bertrand Brasil, 2004.
- _____. Les Strategies Matrimoniales dans le Systeme de Reproducion. In: *Annales. Economis Societés. Civilization*. N. 27. 1972. *Versão em pdf*
- _____. Le sens pratique . Paris. Les Edition de Minuit. 1980. *Versão em pdf*
- BOURDIEU, Pierre. 2004. “Condição de classe e posição de classe”. In: *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva.
- BRUMER, Anita. 1994. *Identidade em mudança: pesquisa sociológica sobre os judeus do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Federação Israelita do Rio Grande do Sul.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, R. *Identidade, etnia e estrutura social*. São Paulo: Pioneira, 1976.
- DAHAN, Isaac. “A fantástica história de Rabi Shalon Emmanuel Muyal Z’L”. *Jornal Amazônia Judaica*, Pará, Julho, 2002. Ano I, nº. 4, p. 4.
- DEUTSCHER, Isaac. 1970. *O judeu não-judeu*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

DINES, Alberto et al (Coord.). *A fênix ou o eterno retorno: 460 anos da presença judaica em Pernambuco*. Brasília: Ministério da Cultura, 2001.

DOUGLAS, Mary. As abominações do Levítico. IN: DOUGLAS, Mary. *Pureza e Perigo*. São Paulo: Perspectiva, 1976.

DUARTE, Luiz Fernando Dias. 1995. "Horizontes do indivíduo e da ética no crepúsculo da família". In: RIBEIRO, I. & RIBEIRO, A.C.T. (eds.) *Família e Sociedade brasileira: desafios nos processos contemporâneos*. São Paulo: Loyola.

ENCICLOPÉDIA JUDAICA. 1967.

ERETZ AMAZÔNIA. Diretor: Alan Rodrigues; Co-direção: David Elmescany; Produção Executiva: David Salgado Filho; Co-produção: Alan Rodrigues. Pará: Digital Produções. Duração: 55 min. 2004.

FAUSTO, Boris. *Negócios e Ócios: histórias da imigração*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

FELDMAN, Sérgio. *Cronologia da imigração judaica para o Brasil* in Heranças e Lembranças: imigrantes judeus no Rio de Janeiro, Rio de Janeiro: ARI, 1991.

FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits (1954-1988)*. 1. vol. Paris: Gallimard, 1994.

GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GOFFMAN, Erving. *A representação do eu no cotidiano*. Petrópolis: Vozes, 1985.

GOLBERG, D.J. & RAYNER, J. *Os judeus e o judaísmo*. Rio de Janeiro: Xenon, 1989.

GUINSBURG, Jacó (org.). *O Judeu e a Modernidade*. Perspectiva: São Paulo, 1970.

HADAS-LEBEL, M. Les mariages mixtes dans la famille D'Hérode et la *Halakha* préalmudique sur la patrilinéarité. *Revue des Études Juives*, v.152 (3-4), 1993, p.397-404.

HALL, S. Quem precisa da identidade? In: SILVA, T.T. (Org) *Identidade e Diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais*. Petrópolis: Vozes, 2000, pp103-133.

_____. *A Identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A editora, 2006.

HATTNER, Henrique. *Tradição e mudança: A comunidade judaica em São Paulo*. São Paulo: Ática (Ensaio, 27), 1977.

HENSI, Sylvana. *Identidade Judaica Significados e Pertinência: um estudo sobre jovens judeus liberais*. Tese de doutoramento. FFLCH-USP, 2003.

HOBBSAWN, Eric. 1984. "Introdução". In: HOBBSAWN, Eric & RANGER, Terence (orgs.) *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

HOLANDA, Sérgio B. (Org.). *História geral da civilização brasileira*. 1. vol. Rio de Janeiro: Difel, 1976.

KUSHNIR, Beatriz. *Baile de Máscaras: Mulheres Judias e Prostituição*. 1º Ed. Rio de Janeiro: Ed. Imago, 1996.

JOHNSON, P. *História dos judeus*. Rio de Janeiro: Imago, 1989.

JOVCHELOVITCH, Sandra; GUARESCH, Pedrinho. *Textos em representação sociais*. Petrópolis: Vozes, 1995.

LE RIDER, J. *A modernidade vienense e as crises de identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1993.

LEVY, Sultana. Depoimento concedido a Veltman in Henrique Veltman, *Os hebraicos da Amazônia*. Disponível em: < www.veltman.qn.com >. Acesso em: março. 2006.

LEWIN, Helena. *Judaísmo: Memória e Identidade*. Vol. I e II. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 1997.

_____. *Identidade e Cidadania: como se expressa o judaísmo brasileiro*. Rio de Janeiro: Programa de Estudos Judaicos: 2005.

_____. *Judaísmo e Modernidade: suas múltiplas Inter-relações*. Rio de Janeiro: Programa de Estudos Judaicos: 2007.

LINS, Wagner. Monografia (Graduação): *A Particular Identidade dos Judeus da Amazônia: um olhar sobre a sinagoga Eshel Abraham – Belém-Pará*. Belém – PA: Universidade Federal do Pará, 2002.

_____. Dissertação (Mestrado): *Estrela Minguante: Memória e Resignificação do Judaísmo no Interior do Estado do Pará*. São Paulo – SP: Universidade de São Paulo, 2004.

MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naif. 2003.

MELUCCI, Alberto. *A invenção do presente: movimentos sociais nas sociedades complexas*. Petrópolis: Vozes, 2001.

MENDES, Candido (Org.). *Representação e complexidade*. Rio de Janeiro: Garamond, 2003.

MOSCOVICI, Serge. *Representações Sociais*. 2º ed. Rio de Janeiro: Ed. Vozes, 2004.

NOVINSKY, Anita. *Cristãos novos na Bahia: a inquisição no Brasil*. São Paulo: Perspectiva, 1992.

OBADIA, Inácio. “Luto do judaísmo amazônico”. *Jornal Amazônia Judaica*, Pará, Julho, 2002. Ano I, nº. 4, p. 11.

PERNIDJI, Joseph Eskenazi. *A Saga dos Cristãos-Novos*, São Paulo: Ed. Imago, 2005.

THIRY-CHERCHES, Hermano. Pierre Bourdieu. *A teoria na prática*. RAP.40 (1) jan/Fev 2006, p. 27-55

TOPEL, M. Do retorno ao passado e da construção do futuro: algumas observações sobre os *baalei teshuvá* de São Paulo. *Cadernos de Língua e Literatura Hebraica*, n. 3, 2003.

SAHLINS, Marshall. 1979. *Cultura e razão prática*. Rio de Janeiro: Zahar Editores.

SEGALEN, Martine. 1996. *Sociologia da Família*. Lisboa: Terramar.

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

SORJ, Bernardo; GRIN, Mônica (orgs.). *Judaísmo e modernidade: metamorfose da tradição messiânica*. Rio de Janeiro: Imago, 1993.

SORJ, Bernardo. *Sociabilidade brasileira e identidade judaica* In: SORJ, Bila (org.). *Identidades Judaicas no Brasil Contemporâneo*. Rio de Janeiro: Imago, 1997.

SORJ, Bila (org.). *Identidades judaicas no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: Imago, 1997.

VARRO, Gabrielle (org.). 1995. *Les couples mixtes*. Paris: Armand Collier.

VELHO, Gilberto. *Subjetividade e sociedade: uma experiência de geração*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

Sites:

www.netjudaica.com.br

www.chabad.org.br;

www.comiteisraelita.com.br

_____ *Individualismo e Cultura: notas para uma sociologia da sociedade contemporânea*. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

VELTMAN, Henrique. *Os hebraicos da Amazônia*. Disponível em: <www.veltman.qn.com>. Acesso em: março. 2006.

WEBER, Max. *A Ética protestante e o Espírito do Capitalismo*. 12° Ed. São Paulo: Ed. Pioneira, 1996.

_____. *Economia e Sociedade*. Brasília: UNB, 2002.

_____. *Ensaio de Sociologia*. 5° Ed., Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

_____. *Ensayos de Sociología de la religión*. Barcelona: Taurus, 1980.

WIZNITZER, Arnold. *Os judeus no Brasil Colonial*. São Paulo: Ed. Universidade de São Paulo, 1966.