



MARTA F. TOPEL
é coordenadora do
Programa de Pós-
Graduação em Língua
Hebraica, Literatura e
Cultura Judaicas da USP
e autora de *Jerusalém
& São Paulo: a Nova
Ortodoxia Judaica em
Cena* (Topbooks).

MARTA F. TOPEL

Judaísmo(s) brasileiro(s): uma incursão antropológica



UM POUCO DE HISTÓRIA

Há quem afirme que as sementes do judaísmo brasileiro remontam aos primeiros anos do século XVII, início da colonização portuguesa, que trouxe a terras brasileiras não poucos cristãos-novos (Novinsky, 1972; Souza Santos, 2002). Fugindo de um contexto sociocultural hostil com aqueles que tinham o sangue maculado pela origem – ou suposta origem – judaica de seus antepassados, esses homens encontraram no Brasil, principalmente na Bahia, um refúgio no qual as garras da Inquisição eram menos ameaçadoras. Assim, ainda que o “Santo Ofício” da Inquisição tenha sido estabelecido em solo brasileiro, as características da colônia, longe da metrópole e sem autoridade para julgar os hereges, a faziam atraente para todos aqueles dispostos a começar uma nova vida distante da sombra dos confiscos, delações e fogueiras. Mesmo que a legislação, através dos estatutos de pureza de sangue, colocasse obstáculos à integração plena desse grupo às

estruturas do novo contexto, não há dúvidas de sua inserção na organização político-social da colônia, com o concomitante desaparecimento de seu repertório religioso.

Em relação às práticas religiosas recriadas pelos novos cristãos que aportaram na Bahia, é importante salientar que eles tinham nascido cem anos após o desmembramento das comunidades judaicas portuguesas, isto é, após o edito de conversão forçada de 1497. Assim, apesar de terem subsistido alguns costumes judaicos entre os cristãos-novos – que hoje são objeto de um processo de mitificação por diferentes segmentos da sociedade brasileira –, não podemos pensar nesse grupo como fundador do judaísmo nestas terras.

Um outro contingente de cristãos-novos chegou ao Recife em meados do século XVII. Provenientes das comunidades de cristãos-novos que, fugidos de Portugal, encontraram refúgio na Holanda, sendo readmitidos nas comunidades sefarditas (1) desse país após um complexo ritual de passagem, muitos deles emigraram às colônias promissórias dos Países Baixos nas Américas, nas quais estava-lhes garantida a liberdade de culto. Foi nessa conjuntura histórica que foi criada, em 1645, a primeira sinagoga nas Américas, conhecida como Kahal Zur Israel.

Entretanto, a vida curta da comunidade judaica do Recife, que em 1654 ficou desestruturada com a fuga dos judeus após a vitória de Portugal na guerra luso-holandesa, nos leva a pensar em outros caminhos para identificar as que constituem as sementes do judaísmo brasileiro. Com certeza a primeira referência de uma vida comunitária judaica, cuja presença se estende até os dias de hoje – já que muitos de seus fundadores e descendentes difundiram o judaísmo pelo Brasil afora –, são as comunidades judaicas da Amazônia.

Os primeiros judeus da região amazônica fixaram residência em Belém, Manaus e diversas cidades interioranas – entre as que se destacam Cameté, Óbidos, Santarém e Itacoatiara – no início do século XIX, atraídos pela pujante exploração da borracha que rapidamente comercializaram através das

extensas redes étnicas que caracterizaram o grupo desde o século XVI. Vindo principalmente do Marrocos, em 1824 o grupo funda em Belém a primeira sinagoga da região, Eshel Abraham, e várias instituições de cunho religioso e assistencial que deram lugar a uma comunidade que serviria de centro para os múltiplos enclaves criados por judeus, tanto no estado do Pará como no do Amazonas (Bentes, 1987; Benchimol, 1999).

Se compararmos essa imigração com as posteriores que se estabeleceram no Rio de Janeiro, em São Paulo e no Sul do país, sua característica principal foi a homogeneidade, mais precisamente o fato de a grande maioria dos judeus da Amazônia serem oriundos de uma única região: a África do Norte (2).

No que diz respeito aos grupos que chegaram ao Sul e Sudeste do Brasil antes da Primeira Guerra Mundial, no período entreguerras e após a Segunda Guerra Mundial, o que sobressai é a diversidade dos lugares de origem dos imigrantes, fenômeno que levou à sua organização segundo o clássico modelo dos Landmanschaften, ou seja, a criação de sinagogas, escolas e redes assistenciais tendo como padrão as regiões das quais emigraram esses homens e mulheres. Foi seguindo esse modelo que foram criadas em São Paulo as sinagogas húngara, polonesa, da Bessarábia, dos alemães e dos portugueses, esta última em referência à origem sefardita de seus fundadores e correligionários.

Tanto em São Paulo como em Belém (3), o judaísmo recriado pelos imigrantes foi quase que uma réplica do judaísmo que tinham conhecido em seus lugares de origem, e que tentaram reconstruir no novo destino. Assim, em Belém se observa a cristalização de uma comunidade judaica consolidada de acordo com o modelo das *kehilot* (4) sefarditas, caracterizadas pelo alto nível de coesão interna e tradicionalismo no que diz respeito ao repertório religioso do grupo, sem, no entanto, seguir à risca os preceitos da *Halachá* (5). Contudo, o que singularizou ao longo dos séculos as comunidades sefarditas dispersas ao longo dos cinco continentes foi não fechar her-

1 Referência aos judeus cujas origens remontam à Península Ibérica. A cultura dos judeus sefarditas se estruturou ao redor do ladino.

2 Essa singularidade se mantém até os dias de hoje, ainda que caiba salientar algumas poucas famílias de origem *ashkenazita*, isto é, oriundas da Europa Central e Oriental.

3 Uma vez que o objetivo do texto é analisar o que considero serem dois exemplos paradigmáticos do judaísmo recriado hoje no Brasil, o judaísmo ortodoxo paulistano e o judaísmo sincrético no Pará, a contextualização histórica se restringirá a essas duas regiões.

4 Do hebraico, plural de *kehilá*: comunidade. Termo geralmente utilizado em referência às comunidades judaicas diaspóricas e sua estrutura singular, que exige a existência de uma sinagoga, cemitério judaico, rabino, abatedor ritual e outras instituições educacionais e de assistência que assegurem a continuidade do grupo.

5 Do hebraico: compêndio de leis e preceitos que respeitam os judeus observantes. O *corpus haláchico* foi compilado na Alta Idade Média; porém, com o surgimento de novos arranjos sociais e de avanços tecnológicos, constantemente são acrescentadas novas regras aos 613 preceitos que compõem a *Halachá*.



meticamente as fronteiras do grupo, o que sempre – também no Brasil – possibilitou aos seus membros manter contatos fluidos com a sociedade maior, seja no âmbito profissional, cultural ou educacional.

O apego à tradição sefardita dos judeus norte-africanos que chegaram à Amazônia se observa na manutenção do ladino e do haikitia – ainda que não como línguas de comunicação – bem como do árabe e do francês, fenômeno que distinguiu essa comunidade *vis-à-vis* outras comunidades judaicas brasileiras, compostas, principalmente até meados do século XX, por uma grande maioria de judeus *ashkenazitas* (6).

No ocaso do ciclo da borracha, ocorre o êxodo de um grande número de famílias das cidades interioranas para a capital do Pará e para o Sudeste do Brasil, o que redundou no desaparecimento das comunidades judaicas interioranas da região. Simultaneamente, a comunidade de Belém, que atuou como centro das comunidades amazônicas como um todo, muda paulatinamente seu perfil tradicionalista como consequência, por um lado, da distância – cultural e geográfica – das outras comunidades judaicas do Brasil e, por outro, pelo alto nível de *assimilação* de seus membros, principalmente através do incremento de casamentos exogâmicos.

Nessa mesma época, isto é, entre 1900 e 1950, várias ondas migratórias judaicas se estabelecem em São Paulo, formadas basicamente por pessoas provenientes da Europa Central e Oriental. Todavia, à diferença dos judeus da África do Norte, os judeus *ashkenazitas* estiveram fortemente influenciados pelos ideais da Revolução Francesa – tanto no que diz respeito ao contexto social maior em que estavam inseridos, quanto à visão de mundo judaica pós-*Hascalá* (7) que, em maior ou menor grau, tinham se difundido pela Europa toda.

Assim, ainda que as primeiras instituições judaicas fundadas em São Paulo tenham sido sinagogas tradicionalistas calcadas nas sinagogas européias, esse judaísmo – já em franca decadência na Europa – não ganhou a força necessária para prolongar-se muito além da primeira geração e, como assinala Rattner (1977, p. 62) em relação à

À esquerda, o Moisés, de Michelangelo

6 Referência aos judeus oriundos da Europa Central e Oriental. A cultura dos judeus *ashkenazitas* se estruturou ao redor do iídiche.

7 Do hebraico: Iluminismo judaico; movimento originado na Alemanha em finais do século XVIII, cujas premissas básicas eram a modernização do judaísmo, tanto do ponto de vista ideológico quanto institucional.

década de 1970, “a família judaica de São Paulo perde, cada vez mais, a capacidade de transmitir a seus filhos uma formação especificamente judaica, como se pode aferir claramente pelos resultados obtidos no recenseamento, quanto à frequência à sinagoga e à observância de preceitos religiosos”. Além do mais, o *status* de “bom judeu” sofreu mudanças consideráveis nessa fase, e ser membro ou participante ativo de uma sinagoga já não constitui um indicador de prestígio, sendo substituído pela atuação em instituições judaicas basicamente laicas, como clubes, organizações de assistência social, movimentos juvenis e instituições educativas. Contudo, a identidade religiosa do grupo não se esvaeceu e, a partir de meados da década de 1950, a CIP (Congregação Israelita Paulista), de orientação liberal, transformou-se numa instituição religiosa de significativa importância, tanto em relação ao número de frequentadores, quanto à função de servir como eixo para a configuração do perfil religioso dos judeus paulistanos que já tinham abandonado a religião, ou estavam prestes a fazê-lo.

De fato, a partir de 1950 o judaísmo paulistano sofre uma mudança em seus referentes identitários, que a partir desse momento e até meados da década de 1980 se deslocarão dos lugares de origem dos imigrantes e girarão ao redor de dois fatos históricos do século XX que tiveram um impacto sem precedentes na história judaica: o Holocausto e o estabelecimento do Estado de Israel. Esse processo de laicização do judaísmo paulistano foi resultado, também, da rápida integração da primeira e segunda geração de judeus nascidas no país aos valores da sociedade de acolhimento, em franco processo de modernização e industrialização. Pode mencionar-se, como expressão desse processo assimilatório, a adoção do português pela primeira geração de judeus brasileiros. Outro fator significativo foi o deslocamento de um grande número de judeus já nascidos no país para os bairros de classe média alta paulistana, abandonando o Bom Retiro, bairro judaico que simbolizou o judaísmo paulistano tradicional (Rattner, 1977).



MODERNIDADE E PÓS- MODERNIDADE: NOVAS FORMAS DE JUDAÍSMO NO BRASIL

Em sua história milenar o judaísmo nunca constituiu um bloco monolítico e já na Antiguidade se observam diversos grupos, a exemplo dos saduceus e fariseus, cada um reivindicando para si a tradição herdada dos profetas. Na Idade Média, o processo de diversificação dentro do já consolidado judaísmo rabínico se exacerbou com o surgimento de diferentes correntes e movimentos, como o pietismo, o racionalismo e o misticismo, este último expresso principalmente na *Cabalá*, nos vários movimentos milenaristas inspirados nela e, finalmente, no *Chassidismo* (8).

Mas é na modernidade que observamos a multiplicação de expressões judaicas – já não exclusivamente religiosas – com o surgimento de uma nova figura: o judeu laico, que redefiniu sua identidade em termos étnicos, nacionais e culturais (9), originando e difundindo uma identidade judaica basicamente secular (Eisenstadt, 1997; Sacks, 1991). Entretanto, esse processo de redefinição identitária que vigorou durante duzentos anos – e que seguiu o padrão de secularização da sociedade maior – sofre uma mudança radical a partir da década de 1980, momento em que, tanto em Israel como nas comunidades diaspóricas, cresce significativamente o número de judeus laicos que abraçaram a ortodoxia. Poder-se-ia afirmar, *grosso modo*, que a volta à religião por parte de segmentos importantes das comunidades judaicas foi consequência do processo global de “reencantamento” do mundo e da legitimidade reivindicada pelos diferentes particularismos – étnicos, religiosos, de gênero, etc. (Danzger, 1989; Pace, 1997; Bauman, 2003).

No Brasil de hoje se observam numerosas formas de recriação do judaísmo, algumas delas diretamente influenciadas pela visão de mundo judaica dos Estados Unidos e de Israel (10), centros que irra-

diam seus valores, símbolos e formas de organização às comunidades diaspóricas menores. Todavia, é possível afirmar que na sua cristalização as correntes judaicas brasileiras absorveram traços da cultura local, fazendo uma domesticação daquilo que chegou de fora (Topel, 2005). Assim, temos no Rio de Janeiro um rabino conhecido como o rabino surfista, uma falta de fronteiras claras entre o Reformismo (11) e o Conservadorismo (12) na cidade de São Paulo (13) – facilmente observável na falta de clareza ideológica da CIP e da Comunidade Shalom – só para trazer dois exemplos. Há, também, formas de identidade judaica que pareceriam ser exclusivamente brasileiras, um de cujos traços distintivos é a porosidade das fronteiras do grupo e o sincretismo religioso.

As páginas que seguem formulam algumas reflexões sobre dois grupos que representam os extremos opostos do judaísmo, se o pensarmos como um *continuum* que se estende das pessoas e grupos cuja identidade particularista abrange todas as facetas da vida àquelas que se desvincularam das comunidades judaicas esvaecendo-se no seio da sociedade maior. Estou me referindo aos judeus ortodoxos paulistanos e aos descendentes de judeus em cidades interioranas do Pará (14). A análise de ambos os grupos permitirá tecer algumas hipóteses sobre o judaísmo em geral, e o judaísmo brasileiro em particular.

No que diz respeito à comunidade ortodoxa paulistana, não há dúvidas de que seu número, visibilidade e força foram substancialmente incrementados nos últimos anos como consequência do grande poder de convocatória de rabinos ortodoxos proselitistas, a maioria deles vindos do exterior. O aumento de novos adeptos – provenientes do judaísmo secular e liberal – e seu grande apelo entre judeus laicos que não almejam tornar-se observantes redundaram numa reestruturação da comunidade como um todo, que rapidamente mudou seus referentes identitários seculares para adotar aqueles que caracterizam as comunidades ortodoxas e ultra-ortodoxas (Topel, 2001, 2005). No afã de melhor compreender a

8 Chassidismo: movimento ortodoxo místico, nascido na Europa Oriental no século XVIII.

9 Nessa época também surgem as correntes liberais do judaísmo religioso, comprometidas com a modernização da religião judaica. O movimento mais importante nessa direção foi o Reformismo.

10 Estados Unidos e Israel concentram na atualidade as duas maiores comunidades judaicas.

11 Movimento liberal religioso nascido na Alemanha em finais século XVIII, cujo objetivo foi a modernização da religião judaica.

12 Movimento desenvolvido nos Estados Unidos em inícios do século XX. O movimento conservador tentou mitigar as mudanças radicais estabelecidas pelo Reformismo, ainda que não constitua uma volta à ortodoxia.

13 Essa falta de clareza entre Reformismo e Conservadorismo não existe nas comunidades judaicas de outros contextos nacionais. Em São Paulo, entretanto, a CIP, cujos rituais e liturgias são claramente conservadores, é dirigida pelo rabino Henry Sobel, que obteve o título de rabino no Hebrew Union College, principal instituição reformista. Por sua vez, a Comunidade Shalom, definida como uma comunidade reformista, está liderada pelo rabino Adrián Gottfried, egresso do Seminário Rabínico Latino-americano, de orientação conservadora.

14 Os dados analisados pertencem a duas pesquisas antropológicas diferentes. A primeira foi desenvolvida por mim entre 1999 e 2003, e resultou no livro *Jerusalém & São Paulo: a Nova Ortodoxia Judaica em Cena*. A segunda pesquisa é de autoria de Wagner Lins, apresentada como dissertação de mestrado no Programa de Pós-graduação em Língua Hebraica, Literatura e Cultura Judaicas da USP.

mudança assinalada, é necessário indagar dos fundamentos do judaísmo ortodoxo.

Segundo a ortodoxia, é considerado membro do grupo todo judeu que segue à risca os preceitos relativos aos três pilares do judaísmo, isto é, os preceitos relativos à *kashrut* (15), ao descanso sabático e às leis de pureza familiar (16). Entretanto, a *Halachá* ou Lei judaica abrange toda a vida do indivíduo – e do grupo –, legislando com minúcia o que é permitido e proibido fazer no âmbito público e privado, “desde o amanhecer até o anoitecer, desde o nascimento até o túmulo” (Hartman, 1987; Leibowitz, 1987). Assim, e a modo de ilustração, vale a pena citar a existência de preceitos que estabelecem quais as profissões permitidas e quais as proibidas, as normas de recato na vestimenta de homens e mulheres e o que devem e o que não devem estudar; como rezar nos dias santos e nos dias ordinários; o que é proibido ler; por que não é permitido ter aparelhos de TV em casa; sob que circunstâncias é possível acessar a Internet; como preparar os alimentos para que eles sejam idôneos para o consumo e que utensílios usar para os diversos alimentos. Não por acaso, o judaísmo ortodoxo é considerado a religião ortoprática (17) por excelência, que por essa característica leva à formação de comunidades que, não seria exagero afirmar, constituem verdadeiros enclaves étnicos (18), fazendo ressurgir em plena pós-modernidade agrupamentos coletivos que separam *insiders* de *outsiders* e que se assemelham em grande medida aos *ghetos* medievais (Heilman & Cohen, 1989; Heilman, 2000).

Da perspectiva da ortodoxia, a ritualização do cotidiano a tal extremo reflete o compromisso de seguir à risca a Lei judaica, selado na teofania sinaítica, cujo objetivo foi a consagração da nação de Israel a Deus, que a separou de todas as nações para servi-Lo (*Lev 20:26*). Foi sobre a base desse mandamento, e não só como resultado das perseguições e discriminações sofridas na Idade Média, que ao longo dos séculos os judeus se organizaram em *kehilot*, cuja autonomia lhes permitiu “separar-se das nações”, colocando em prática um *modus*

vivendi singular, tanto do ponto de vista das relações sociais com seus vizinhos – minimizadas ao máximo – como da adesão fervorosa aos rituais estipulados pela *Halachá*.

O renascimento desse judaísmo paroquial na modernidade e pós-modernidade, fenômeno observado nas comunidades do mundo inteiro – e não só na comunidade judaica paulistana –, está intrinsecamente relacionado a três processos: mudanças dentro do judaísmo em Israel e nos Estados Unidos, o que conhecemos como a globalização do religioso, e a fragmentação da vida social com a concomitante deslegitimação de valores universalistas, fenômeno cujo desfecho mais sobressalente é a formação de comunidades que fazem questão de salientar seus traços singulares (Castells, 1999; Bauman, 2003).

De fato, a ortodoxia judaica paulistana articulou comunidades que encapsulam a vida social dos membros e limitam seu repertório cultural ao judaísmo ortodoxo. É essa a razão do estabelecimento de uma importante rede educacional própria, sendo proscritos ou desestimulados pelos rabinos ortodoxos os estudos universitários. Paralelamente, foram criados sinagogas, *yeshivot* (19), *mikves* (20), centros de estudos informais, restaurantes *kasher* e espaços de lazer especialmente criados para o público ortodoxo, estabelecendo uma estrutura de plausibilidade que permitisse o desenvolvimento e a consolidação do grupo (Berger, 1985). Em relação às influências recebidas de Israel e dos Estados Unidos, é possível destacar a vinda ao Brasil de rabinos proselitistas desses dois países pertencentes a correntes ortodoxas cujo objetivo é aproximar judeus laicos e liberais do que consideram ser a única forma legítima de judaísmo (21).

O proselitismo dos rabinos ortodoxos tem conseguido um nível de sucesso significativo, já que não só transformou milhares de judeus brasileiros em judeus observantes, senão que aqueles judeus que não se definem como judeus ortodoxos e que não têm planos de tornar-se ortodoxos encontram nas instituições ortodoxas o espaço que

15 Substantivação de *kasher*, em referência aos alimentos idôneos para o consumo dos judeus ortodoxos.

16 Conjunto de leis e costumes que regem a vida conjugal dos matrimônios de judeus observantes.

17 Em referência às religiões que acentuam a práxis em lugar da fé.

18 Cf. Bell, 1997.

19 Do hebraico – plural de *yeshivá*: academia de estudos religiosos.

20 Do iídiche via hebraico: casa de banhos rituais.

21 Entre as congregações dedicadas a essa missão, destacam-se o Chabad-Lubavitch e o Binyan Olam, que a partir da década de 1990 aprimoraram as formas de recrutamento de novos membros, engrossando significativamente as fileiras da ortodoxia paulistana.

consideram ser o mais convidativo para expressar e recriar a sua identidade como judeus. Como assinalei alhures (Topel, 2005), essa aproximação da ortodoxia é resultado do vazio ideológico em que se encontram o judaísmo secular e o judaísmo liberal brasileiros, do amplo poder de convocatória dos rabinos proselitistas e suas esposas, e da necessidade de um grande número de judeus seculares de compartilhar valores e símbolos judaicos em espaços *essencialmente* judaicos. Todavia, há um outro tópico que merece reflexão: o fato de esses judeus terem incorporado, em maior ou menor medida, a visão (o axioma?) de que a ortodoxia constitui o único, *autêntico* e *verdadeiro* judaísmo, como afirmam categoricamente os rabinos doutrinários.

É aqui que podemos observar a grande virada pela qual passou a comunidade judaica paulistana que, como fora assinalado, desde a década de 1950, tinha se afeiçoado como uma comunidade basicamente secular, privilegiando os aspectos étnico e cultural do judaísmo, ao redor dos quais formulou sua identidade. Além do mais e como demonstrei em minha pesquisa sobre o movimento de *teshuvá* em São Paulo (Topel, 2001), o judaísmo, assim como é recriado hoje nas comunidades ortodoxas paulistanas, não é o *autêntico* judaísmo das gerações de avôs e bisavôs – como costumam afirmar rabinos e novos ortodoxos – e sim um judaísmo novo, que nunca tem existido no Brasil, e que por isso é difícil de ser considerado a recuperação de um passado glorioso.

O segundo grupo que servirá de base para a reflexão proposta está representado pelos descendentes de judeus das cidades interiores do estado do Pará, grupo que perdeu grande parte do repertório cultural judaico no processo de adaptação à sociedade e cultura locais. A sua distância das comunidades judaicas estabelecidas em todo o território brasileiro não é exclusivamente geográfica e cultural, e se manifesta, antes de mais nada, na falta de legitimação da qual são alvo seus membros, não considerados judeus pelas instâncias que legitimam a pertinência ao grupo. No afã de compreender esse



fenômeno, que será objeto de discussão nas páginas que se seguem, é preciso conhecer, ainda que sumariamente, as singularidades desse judaísmo paraense.

Trata-se de indivíduos que descendem dos judeus que chegaram do Marrocos há mais de um século, e que desde o início da imigração às cidades de Óbidos, Cameté e Santarém, seja pelas dificuldades implícitas em manter uma identidade judaica em regiões praticamente isoladas de comunidades organizadas, seja pelo seu número ínfimo e pelo incremento de casamentos exogâmicos, acabaram desvinculando-se do grupo. No entanto, o que surpreende é que após mais de cem anos essas pessoas continuem a se identificar com o judaísmo, ainda que recriem um judaísmo *sui generis*. Não menos importante é o fato de serem definidos como judeus pela população local, o que revela o componente contrastivo da identidade judaica em questão.

Na pesquisa desenvolvida por Lins

(2004) são trazidos dados preciosos que permitem identificar os traços mais importantes da identidade étnico-religiosa dessas pessoas, caracterizada pelo sincretismo religioso e pela porosidade das fronteiras do grupo. Basicamente, nos encontramos com filhos de matrimônios formados por um pai judeu e uma mãe católica (22). Esse padrão de casamento, contudo, não levou à imposição e/ou exclusividade de uma das opções religiosas citadas, através da conversão de um dos cônjuges à religião do companheiro, e sim ao convívio de ambas as religiões de forma harmônica. Os dados revelam genealogias que remontam a duas gerações, nas quais os filhos homens receberam nomes tipicamente judaicos (como Abraham, Menassé, Bernardo e Isaac) e as mulheres, nomes cristãos. Essa estratégia pareceria ter como objetivo a transmissão da identidade étnico-religiosa segundo uma divisão intrafamiliar de gênero. Porém, uma vez que a *Halachá* segue o princípio de matrilinearidade (23), a aceitação dos judeus da Amazônia no seio de outras comunidades judaicas é, no mínimo, problemática. Retomarei esta questão a seguir.

No que diz respeito aos rituais e preceitos religiosos mantidos entre os judeus do Pará, há recorrências em relação ao jejum de *Yom Kipur* (24), à manutenção de alguns costumes relativos à *kashrut*, ao enterro dos pais judeus seguindo, ainda que sem qualquer rigidez, as leis judaicas concernentes ao funeral e ao luto, bem como ao uso do solidéu para a celebração da ceia que inaugura o descanso sabático semanal. Essas práticas judaicas, entretanto, não admira serem seguidas aleatória e indiscriminadamente – o que é comum entre judeus laicos e liberais do mundo inteiro que, sem qualquer intimidade com a *Halachá*, improvisam cerimônias judaicas em datas extraordinárias –, senão por conviverem ao lado de práticas católicas, ou, o que seria mais preciso: inextricavelmente ligadas a práticas católicas.

Encontramos um exemplo emblemático desse sincretismo religioso nos rituais celebrados diante da morte de um homem da família, descritos por vários informantes

de Óbidos e Cametá (cf. Lins, 2004), que relataram ter velado o morto com caixão fechado (costume judaico), tê-lo enterrado no cemitério judaico da cidade, mas, ao mesmo tempo, celebrado a Missa de Sétimo Dia. O que não fica claro, no entanto, é até que ponto esses indivíduos são conscientes de estarem miscigenando duas tradições religiosas e, mais importante do que isso, se conhecem a exigência exclusivista do judaísmo, que não aceita sob nenhum pretexto empréstimos de valores, símbolos e rituais de outras religiões. Em função do conhecimento superficial e parcial da tradição judaica, é plausível imaginar que essa amálgama de rituais não seja percebida pelos sujeitos, que nesse caso específico tampouco estariam manipulando duas identidades, uma vez que se mostram convencidos de estar respeitando a vontade do parente morto de ser velado e enterrado como judeu.

Uma outra dimensão que permite identificar traços identitários judaicos são as diversas formas em que a memória judaica do grupo se atualiza. Isso ocorre através de relatos sobre os antepassados judeus oriundos do Marrocos que tentaram viver como judeus apesar dos múltiplos empecilhos encontrados no lugar de destino. Algumas vezes os testemunhos lembram fatos históricos de grande difusão na região amazônica, a exemplo das perseguições anti-semitas nos outrora “mata judeus”, que são narrados no intuito de remeter ao passado judaico do grupo. Trechos de rezas em hebraico e a preparação de alimentos típicos dos judeus norte-africanos constituem uma outra forma de salientar essa faceta de uma identidade prestes a desaparecer. A memória material, por outro lado, representada por livros de rezas em hebraico herdados de avôs e bisavôs, bem como a presença nos lares de alguns objetos usados na parafernália ritual judaica foram apresentadas como indícios de uma ancestralidade valorada positivamente.

Por último, o fato de alguns netos e bisnetos desses primeiros imigrantes terem emigrado para Israel (ainda sendo filhos de casamentos exogâmicos, isto é, sendo descendentes de avôs e pais judeus) aponta para

22 É importante assinalar que a imigração de judeus marroquinos à Amazônia estava composta, basicamente, por homens, o que implicou a falta de mulheres judias, condição imprescindível para a formação de lares judaicos tradicionais. É ainda que a conversão das esposas à religião judaica fosse a solução para esse entrave, a pesquisa da qual foram extraídos os dados salienta a inexistência de mulheres dispostas a passar por tal mudança.

23 Segundo a *Halachá* é considerado judeu o filho de mãe judia ou o indivíduo que se converteu ao judaísmo.

24 Do hebraico: Dia da Expiação, considerada a data mais sagrada do calendário judaico.

a vontade de vários indivíduos de “voltar” à comunidade judaica institucionalizada, ainda que tal readmissão exija dos interessados a conversão ao judaísmo.

Os dados trazidos parecem-me suficientes para revelar a dualidade na qual vivem os descendentes de judeus amazonenses, cuja identidade étnica sofreu uma reformulação dramática como resultado das condições típicas da região, entre as quais merecem destaque a distância com comunidades judaicas organizadas e o aumento dos casamentos exogâmicos. Como bem assinala Lins (2004), a dualidade na qual vivem – e que recriam – esses homens assemelha-se, em grande medida, àquela que caracterizou os cristãos-novos chegados ao Brasil na época da Colônia (25).

COMUNIDADES JUDAICAS, JUDAÍSMO OU RELIGIÃO JUDAICA? ALGUMAS REFLEXÕES

No intuito de traçar as características mais importantes dos dois tipos de judaísmo escolhidos para a discussão, ainda que também nas breves e rápidas pinceladas sobre o judaísmo brasileiro, foi necessário levar em consideração as características das comunidades judaicas e seus modos de inserção na sociedade maior. Entre as várias razões que explicam esta abordagem, sobressai o fato de, no judaísmo, etnia e religião estarem inextricavelmente relacionadas. Assim, por exemplo, o hebraico bíblico e o hebraico medieval não distinguem etnia de religião, ao partir do pressuposto de que a prática religiosa judaica era *a priori* observada exclusivamente pelo povo judeu. Dessa perspectiva, as noções de nação e comunidade dependem de três pilares: a fé no Deus de Israel, a prática da Lei judaica e o estudo dos textos canônicos do judaísmo (Cohen, 2001). Esse traço singular do judaísmo faz impossível refletir sobre a religião judaica sem fazer referência a como as fronteiras do grupo se estreitam ou expandem em contato

com as sociedades hospedeiras.

Mas como definir o judaísmo? E como deve posicionar-se o pesquisador diante de grupos – ou de indivíduos – que se autodefinem como judeus, mas não são aceitos no seio do(s) grupo(s) institucionalizado(s)? Finalmente, quais são os critérios das comunidades judaicas brasileiras para responder à complexa pergunta: “quem é judeu?”.

Responder a essas interrogações implica indagar no *corpus* normativo judaico, por um lado, e nas readaptações que sofreu ao longo dos últimos duzentos anos por parte de diversos segmentos judeus, por outro. Assim, ainda que a *Halachá* estipule que é judeu o filho de ventre judeu ou aquela pessoa que se converteu ao judaísmo, legislando claramente quem é membro do grupo, as comunidades judaicas não-ortodoxas flexibilizaram esse critério diante das mudanças acontecidas nas relações entre os judeus e as sociedades de acolhimento após a Emancipação, que redundaram nos grandes índices de assimilação com o decorrente incremento de casamentos exogâmicos (26). O dilema enfrentado pelas instituições judaicas não-ortodoxas foi – e continua sendo – que atitude tomar com os filhos dos casamentos de uma mulher não-judia com um judeu (como o caso dos descendentes de judeus do Pará) quando existe interesse por parte dessas famílias de manter-se dentro das fronteiras do grupo. O critério de autodefinição é, na maioria dos casos, insuficiente e, por isso, rejeitado. De fato, há um consenso entre as diversas correntes judaicas de que ser judeu não equivale a uma visão de mundo: ser judeu exige compromisso religioso e participação comunitária. Isso corrobora o princípio de que a etnicidade não é um dado natural e se manifesta em criações culturais, isto é, em instituições – educativas e assistenciais –, redes sociais e diferenciação cultural (Sorj, 2004).

Nessa ordem e diante do aumento maciço de judeus que não poderiam ser considerados judeus segundo as leis ortodoxas, correntes laicas e liberais do judaísmo (estas últimas representadas pelos movimentos conservador e reformista) redefiniram as

25 Essa asseveração pode ser reforçada se pensarmos que os marranos interessados em voltar a participar das comunidades judaicas organizadas deviam passar por uma conversão religiosa (Yovel, 1988).

26 É importante assinalar, contudo, que a premissa de que os casamentos exogâmicos afastam os judeus do grupo não é válida para todos os casos. Assim, pesquisas em contextos diferentes trazem dados que apontam a que os casamentos exogâmicos não diminuem necessariamente o número de membros do grupo, uma vez que é frequente a conversão ao judaísmo por parte dos cônjuges não-judeus. Cf. Bargman, 1997; Sorj, 1997.

normas de pertinência, acolhendo em seu seio pessoas cuja ascendência violaria o princípio *haláchico*. Um indicador desse movimento de flexibilização das fronteiras do grupo é o estabelecimento do princípio da patrilinearidade nas congregações reformistas. No que diz respeito às instituições laicas, observa-se uma ambigüidade em relação a esse tópico, procurando soluções *ad hoc* (27).

As problemáticas consideradas constituem um claro indicador de como os reagrupamentos sociais modernos derrubaram o monopólio da ortodoxia em relação à questão “quem é judeu?”. Conseqüentemente, nas comunidades judaicas diaspóricas (28) existem diversas instâncias que legitimam a pertinência ao grupo, ainda que a ortodoxia não aceite soluções alternativas. Mas não poderíamos esperar uma outra resposta, uma vez que o judaísmo ortodoxo só reconhece duas categorias de judeus: os judeus observantes e os apóstatas (que são desvinculados do grupo). Em São Paulo, por exemplo, o

processo de abraçar a ortodoxia levou os novos ortodoxos a cortar vínculos, não só com não-judeus, mas também com judeus não-observantes, estruturando comunidades altamente isoladas, que celebram a particularidade em lugar de enfatizar valores e normas universalistas.

A grande maioria dos judeus brasileiros, no entanto, por viver numa sociedade que privatizou, pluralizou e subjetivou a fé, recria um judaísmo que se distancia da autoridade *haláchica* e cujo componente voluntarista e de escolha deu origem ao que Sacks (1991) denomina “judeu adjetivado”. Diante desse panorama, a proliferação de identidades hifenizadas permite esboçar a hipótese da existência de um judeu-amazônico, assim como existem o judeu-reformista, o judeu-secular, o judeu-cultural, o judeu-gaúcho e o judeu-sionista, só para dar alguns exemplos. Não devemos esquecer, por outro lado, que para esses grupos a identidade judaica convive com outras identidades tão ou mais importantes, como ser brasileiros, pertencer a algum partido ou movimento político, o compromisso com direitos humanos universais, etc. (Elazar, 1976; Eisenstadt, 1997; Cohen, 2001).

No que diz respeito aos judeus das cidades interioranas do Pará, é possível imaginar que aqueles que emigraram para Israel passem por um processo de “judaiização” que lhes permita participar, como membros plenos, da comunidade judaica institucionalizada. Em relação àqueles que ficaram na Amazônia, o mais provável é que num futuro próximo essa identidade judaica singular se esvaeça no seio da sociedade maior. Contudo, no momento, a patrilinearidade estabelecida pelo Reformismo, por um lado, a autodefinição como judeus e o fato de serem identificados como judeus pela população local, por outro, permitem classificá-los como judeus, ainda que seu *status* seja o de judeus periféricos (29). Em suma, numa época de individualismo exacerbado, na qual a história transformou-se em biografia, não haveria razões suficientes (e sólidas) para deslegitimar a condição de judeus das famílias do interior da Amazônia.

27 É importante salientar que a tendência das instituições laicas é acolher todos os judeus, mesmo aqueles cuja ascendência judaica não os classifique como judeus da perspectiva ortodoxa.

28 A situação das comunidades diaspóricas difere qualitativamente daquela do Estado de Israel, em que existe só uma instância legítima para resolver o problema de pertinência à comunidade judaica: o Estado, através do Ministério das Religiões.

29 Cf. o esquema analítico de Elazar (1976).



BIBLIOGRAFIA

- BARGMAN, D. "Acerca de la Legitimación de la Adscripción Étnica: Dentro, Fuera y Sobre los Límites del Grupo Judío em Buenos Aires", in *Judaica Latinoamericana III*. Jerusalén, Amilat, 1997.
- BAUMAN, Z. *Comunidade: em Busca de Seguridad en un Mundo Hostil*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2003.
- BELL, C. *Ritual Perspectives and Dimensions*. New York, Oxford University Press, 1997.
- BENCHIMOL, S. *Eretz Amazônia: os Judeus na Amazônia*. Manaus, Valer, 1999.
- BENTES, A. R. *Das Ruínas de Jerusalém à Verdejante Amazônia: Formação da Primeira Comunidade Israelita Brasileira*. Rio de Janeiro, Bloch, 1987.
- BERGER, P. *O Dossel Sagrado: Elementos para uma Teoria Sociológica da Religião*. São Paulo, Paulus, 1985.
- CASTELLS, M. *A Era da Informação: Economia, Sociedade e Cultura. Vol.II: O Poder da Identidade*. São Paulo, Paz e Terra, 1999.
- COHEN, S. M. "Religiosity and Ethnicity: Jewish Identity Trends in the United States", in E. Lehderhendler (ed.). *Who Owns Judaism? Public Religion and Private Faith in America and Israel*. Oxford, Oxford University Press, 2001.
- DANZGER, M. H. *Returning to Tradition: the Contemporary Revival of Orthodox Judaism*. New York, Yale University Press, 1989.
- EISENSTADT, S. N. "Sectarianism and Heterodoxy in Jewish History: Some Comparative Civilizational Notes", in *Jewish Studies*, 37, 1997.
- ELAZAR, D. J. *Community and Polity: the Organizational Dynamics of American Jewry*. Philadelphia, The Jewish Publication Society of America, 1976.
- HARTMAN, D. "Halakhah", in Arthur C. Cohen & Paul Mendes Flohr. *Contemporary Jewish Religious Thought: Original Essays on Critical Concepts, Movements, and Beliefs*. New York, The Free Press, 1987.
- HEILMAN, S. C. & COHEN, S. M. *Cosmopolitans & Parochials: Modern Orthodox Jews in America*. Chicago, University of Chicago Press, 1989.
- HEILMAN, S. C. *Inside Ultra-Orthodox Jewry: Defenders of the Faith*. Berkeley, University of Los California Press, 2000.
- LEIBOWITZ, Y. "Commandments", in Arthur C. Cohen & Paul Mendes Flohr. *Contemporary Jewish Religious Thought: Original Essays on Critical Concepts, Movements, and Beliefs*. New York, The Free Press, 1987.
- LINS, W. *Estrela Minguante: Memória e Ressignificação do Judaísmo no Interior do Estado do Pará*. Dissertação de mestrado apresentada no Programa de Língua Hebraica, Literatura e Cultura Judaicas/USP, 2004.
- NOVISNKY, A. *Os Cristãos-novos na Bahia*. São Paulo, Perspectiva, 1972.
- PACE, E. "Religião e Globalização", in A. P. Oro & C. A. Steil. *Globalização e Religião*. Petrópolis, Vozes, 1997.
- RATTNER, H. *Tradição e Mudança (a Comunidade Judaica em São Paulo)*. São Paulo, Perspectiva, 1977.
- SACKS, J. (ed.). *Orthodoxy Confronts Modernity*. London, Ktav Publishing House, 1991.
- SOUZA SANTOS, S. M. "Uma Família Cristã-nova Portuguesa na Bahia Setecentista", in L. Gorenstein & M. L. Tucci Carneiro. *Ensaio sobre Intolerância: Inquisição, Marranismo e Anti-semitismo*. São Paulo, Humanitas, 2002.
- SORJ, Bila. "Conversões e Casamentos 'Mixtos': a Produção de 'Novos Judeus' no Brasil", in B. Sorj (org.). *Identidades Judaicas no Brasil Contemporâneo*. Rio de Janeiro, Imago, 1997.
- SORJ, Bernardo. "Diáspora, Judaísmo e Teoria Social", in M. Grin & N. H. Vieira. *Experiência Cultural Judaica no Brasil: Recepção, Inclusão e Ambivalência*. Rio de Janeiro, Topbooks, 2004.
- TOPEL, M. "Do Retorno ao Passado e da Construção do Futuro: Algumas Observações sobre os Baalei Teshuvá de São Paulo", in *Revista de Língua e Literatura Hebraica*, nº 3, 2001
- _____. "As Leis Dietéticas Judaicas: um Prato Cheio para a Antropologia", in *Horizontes Antropológicos*, ano 9, nº 19, 2003.
- _____. *Jerusalém & São Paulo: a Nova Ortodoxia Judaica em Cena*. Rio de Janeiro, Topbooks, 2005.
- YOVEL, Y. *Shpinoza Ve'Kofrim Acherim*. Tel Aviv, Otzaat Ha'kibutz Ha'artzi Ha'shomer Ha'Tzair, 1988.