

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL
MUSEU NACIONAL

INDIVIDUALISMO, FAMÍLIA E PROJETO: NEGOCIANDO IDENTIDADES EM
CASAIS FORMADOS POR JUDEUS E NÃO JUDEUS

MARCELO GRUMAN

2006

MARCELO GRUMAN

**INDIVIDUALISMO, FAMÍLIA E PROJETO: NEGOCIANDO IDENTIDADES EM
CASAS FORMADOS POR JUDEUS E NÃO JUDEUS**

**Tese de doutorado apresentada ao Programa de
Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu
Nacional, da Universidade Federal do Rio de
Janeiro como parte dos requisitos necessários
ao título de Doutor em Antropologia Social**

2006

**INDIVIDUALISMO, FAMÍLIA E PROJETO: NEGOCIANDO IDENTIDADES EM
CASAS FORMADOS POR JUDEUS E NÃO JUDEUS**

MARCELO GRUMAN

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários ao título de Doutor em Antropologia Social.

Aprovada por:

Presidente, Prof. Dr. Gilberto Cardoso Alves Velho

Prof. Dr. Luiz Fernando Dias Duarte

Profa. Dra. Giralda Seyferth

Profa. Dra. Myriam Moraes Lins de Barros

Profa. Dra. Bila Sorj

Prof. Dr. Peter Fry (suplente)

Profa. Dra. Adriana de Resende B. Vianna (suplente)

GRUMAN, Marcelo.

Individualismo, família e projeto: negociando identidades em casais formados por judeus e não judeus. / Marcelo Gruman.

Rio de Janeiro: UFRJ / Museu Nacional – PPGAS, 2006. 369p.

Tese de Doutorado – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional.

1. Individualismo
2. Sociedades complexas
3. Família
4. Projeto
5. Identidades Sociais
6. Casamento
7. Judaísmo
8. Casamento “misto”
9. Etnicidade.

I. Título.

AGRADECIMENTOS

Gostaria de agradecer o apoio de várias pessoas e instituições que tornaram a gestação deste trabalho mais prazerosa e menos desgastante.

Ao meu orientador, Gilberto Velho, por acreditar no tema da pesquisa, pelas críticas e sugestões sempre bem-vindas para o enriquecimento da reflexão, e por me apresentar ao mundo da antropologia urbana. Sem dúvida me descobri antropólogo no curso destes quase quatro anos de leitura intensa, mergulhado na maravilhosa diversidade cultural das sociedades complexas.

Agradeço a Luis Mendel Goldberg, pelo empréstimo de uma valiosa bibliografia sobre a presença judaica no Brasil.

Agradeço a todos os professores e funcionários do PPGAS, em especial à secretária acadêmica do Programa, Tânia Lucia Ferreira da Silva, pela presteza em solucionar os inevitáveis *imbróglis* burocráticos, e aos professores Luiz Fernando Dias Duarte e Giralda Seyferth pelas contribuições teóricas através dos cursos ministrados e conversas informais nos jardins do Museu.

Agradeço ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) pela bolsa concedida entre março de 2003 e dezembro de 2006.

Aos meus pais, Jacques e Sara, e minha irmã, Silvia, pelo apoio e carinho incondicionais.

A Sandra, pelo interesse no tema.

Aos que se dispuseram a compartilhar parte de suas histórias de vida, sem os quais este trabalho seria impraticável.

A Renata, amiga e companheira, hoje e sempre.

RESUMO

Esta tese de doutorado lida com o processo de negociação de identidades em sociedades complexas e a possibilidade de desafiar projetos coletivos em nome da liberdade de circular por diversos domínios simbólicos. Trato especificamente de casais formados por judeus e não judeus oriundos das camadas médias da cidade do Rio de Janeiro. 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 intenção é 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 a nascente família nuclear lida 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. Um segundo objetivo, intimamente associado ao primeiro, é a análise da relação entre biografias individuais e preservação/reprodução de memórias coletivas, a 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.

Palavras-chave: individualismo, sociedades complexas, família, projeto, identidades sociais, casamento, judaísmo, casamento “misto”, etnicidade.

ABSTRACT

This thesis deals with the negotiation of social identities in complex societies and the possibility of challenging collective projects as, according to the modern individualistic ideology, man is free for expressing insurmountable social masks despite the disapproval of encompassing social entities like the family or the ethnic group. I am specifically interested in couples of Jews/non Jews from Rio de Janeiro's middle classes. Those unions, taken as intersection points between individual biographies and social trajectories, are good to think about the construction of social identities in the metropolis, the relationship individual/society, Modernity/Tradition, the preservation/maintenance of collective memories, and the transmission of those memories to the future generations.

My intention is to apprehend the inner logics and values that rule this kind of union, the affinities that allowed the couple to meet, and the way the new-born nuclear family deals with cultural differences which endure despite the marriage. These differences are not restricted, at least for the Jewish partner, to ethnic or religious issues. A second goal, intimately related to the first, is the analysis between individual biographies and preservation/reproduction of collective memories, the permanent articulation between the individual's construction of social identities and their adequacy to collectively defined projects, by the family, ethnic/religious groups or else.

Keywords: individualism, complex societies, family, project, social identities, marriage, Judaism, "mixed" marriage.

SUMÁRIO

Introdução	9
Capítulo 1-Primórdios da presença judaica no Brasil	38
1.1-Judeus, cristãos novos e criptojudes	38
1.2-Objetivos da Inquisição e suas visitas ao Brasil	51
1.3-A liberdade no Brasil Holandês	59
1.4-Judeus no Império	67
Capítulo 2-A imigração judaica contemporânea	75
2.1-Integração à luz da situação racial brasileira – o ideal do branqueamento	78
2.2-Percalços da integração – a política discriminatória do Estado Novo	88
2.3-A inserção econômica dos judeus: a cidade e o mascate	97
2.4-Os “bairros étnicos”: a acomodação à sociedade brasileira	108
2.5-O intelecto enquanto trunfo social: o sonho de ser “doutor”	119
Capítulo 3-Secularização e pulverização cultural: os limites da Tradição	132
3.1-O indivíduo enquanto valor: novos modelos de família e relações de gênero	142

Capítulo 4-Identidades caleidoscópicas ou “Com que roupa eu vou hoje?”	161
4.1-Derrubando os muros do gueto	161
4.2-“Estar em casa”: o bem-estar da comunidade	170
4.3-Escola, faculdade, trabalho, namoros: a construção da trajetória social	180
4.4-Múltiplas identidades	199
Capítulo 5-As aventuras do peregrino: o casal “misto”	213
5.1-Por trás do rótulo: significados da “mistura”	221
5.2-Reação da família à escolha do parceiro	227
5.3-Judaísmo versus Judaísmo	238
5.4-Judaísmo versus Catolicismo	245
5.5-A(s) identidade(s) dos filhos	254
5.6-A escolha da conversão ao Judaísmo	274
5.7-Representações do judeu	279
5.8-Os limites da liberdade de escolha	285
Considerações finais- Repensando o desviante	294
Anexo- Histórias de Vida	302
Referências Bibliográficas	349

Introdução

Certa vez, ouvi uma piada que dizia que um jovem judeu, passando temporada de estudos numa universidade do Alabama, visita os pais em Nova Iorque para as festas de fim de ano trazendo consigo a noiva “goy” (não judia). Ao apresentá-la como sua futura esposa, o pai pergunta ao filho, entre a revolta e o desapontamento: “não era mais fácil ter-nos assassinado a tiros?”. À parte as diferenças regionais quanto ao estilo de linguagem dos futuros sogros nova-iorquinos e a nora “caipira”, o casamento do filho desafiava o princípio da endogamia, tido por muitos judeus como a fonte de perpetuação da identidade judaica e, conseqüentemente, do grupo étnico como um todo pelas gerações vindouras.

A pesquisa que desenvolvi para esta tese de doutorado lida com tal questão, não exatamente parricídios, mas com o processo de negociação de identidades¹ em sociedades complexas e a possibilidade de desafiar projetos coletivos em nome da liberdade de circular por diversos domínios simbólicos, ainda que tal desafio implique em dramas familiares com tons de novela mexicana. Trato especificamente de casais formados por judeus e não judeus oriundos das camadas médias da cidade do Rio de Janeiro. Tais casamentos ou relacionamentos estáveis, rotulados de “mistos”, são bons para pensar sobre a construção de identidades sociais na metrópole, a relação indivíduo/sociedade, a preservação/manutenção de memórias coletivas, sejam elas de caráter étnico, religioso ou de outra natureza, as relações entre Modernidade e Tradição e a transmissão de tais memórias através das gerações.

Abandonada 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, ou

¹ Entendo o sentimento de identidade como “o sentido da imagem de si, para si e para os outros. Isto é, a imagem que uma pessoa adquire ao longo da vida referente a ela própria, a imagem que ela constrói e apresenta aos outros e a si própria, para acreditar na sua própria representação, mas também para ser percebida da maneira como quer ser percebida pelos outros” (Pollak, 1989:204-205). Esta definição pode ser complementada com as palavras de Bourdieu (1991:120): “The institution of an identity...is to *signify* to someone what he is and how he should conduct himself as a consequence...To institute, to give a social definition, an identity, is also to impose *boundaries*”.

de que o destino de cada um é definido *a priori* por um todo englobante como preconizava o mundo da tradição, uma vez 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 definiam o modo correto de agir, seus papéis sociais, podemos pensar o casamento como um ponto de intercessão entre biografias individuais e trajetórias sociais. Interessa ouvir os envolvidos de modo a compreender seu sistema de representações do casamento, do amor, da paixão etc.

O objetivo principal desta pesquisa é a análise da relação entre biografias individuais e trajetórias sociais tomando como pano de fundo, como perspectiva, o casamento de judeus e não judeus em segmentos das camadas médias da cidade do Rio de Janeiro. A intenção é colher depoimentos dos cônjuges e de pessoas que tenham sido casadas ou estabelecido alguma forma de relacionamento estável nos moldes das relações conjugais modernas com judeus/não 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 a nascente família nuclear lida 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.

Um segundo objetivo, intimamente associado ao primeiro, é a análise da relação entre biografias individuais e preservação/reprodução de memórias coletivas, a 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. Projeto, aqui, significa uma ação ou experiência futura a partir da vivência no presente, conduta organizada para atingir finalidades específicas. No que se refere especificamente aos judeus, onde há, muitas vezes, uma interpenetração da identidade

familiar com a identidade étnica, é importante saber se o cônjuge judeu valoriza esta herança cultural na medida em que se auto-define enquanto parte do grupo, se esta lhe é indiferente, ou ainda, caso ache importante transmiti-la aos descendentes, como negociá-la com o parceiro não judeu.

Desafiar expectativas sociais significa inevitavelmente a recusa de uma identidade coletiva, a recusa de determinada Tradição? Será possível pensarmos na manutenção da Tradição como fruto de uma escolha? De qual Tradição estamos falando? Falamos da endogamia, da uma identidade religiosa? O mundo moderno exclui a Tradição de suas fronteiras? Para o cônjuge judeu, o casamento além das fronteiras étnicas invalida seu pertencimento ao grupo, é símbolo de alienação? Afinal de contas, o que se entende por Tradição? São todas questões que pretendo dar conta nesta tese.

A princípio, a categoria “não judeu” se apresenta de modo abstrato, é vaga e imprecisa, uma “não identidade” por existir apenas como uma negação ou oposição à outra identidade teoricamente bem definida, a judaica. Ao longo do trabalho, o não judeu ganhará um rosto, uma identidade através de seu discurso, de sua narrativa biográfica, ou, quem sabe, vários rostos que se modificam como que as figuras de um caleidoscópio. Da mesma forma, poderemos verificar que tipo de “judeidade” se reflete nas biografias dos parceiros judeus. O que é ser judeu para os entrevistados? Será que a auto-definição é correlata àquela dada pelo IBGE por conta do Censo populacional, que considera o judaísmo uma religião?

Tenho consciência de que há indivíduos judeus e não judeus que não chegaram a se casar, colocando algumas questões a serem aprofundadas em trabalhos posteriores: até que ponto vai a liberdade individual em contraposição à reprodução de uma dada identidade coletiva cuja existência independe da vontade deste indivíduo? Até que ponto a pressão do grupo impediu que o projeto do matrimônio seguisse adiante? No caso do judeu, até que ponto a etnicidade exerceu papel ativo na escolha, por definição/natureza moderna, de

negação da Modernidade e preservação da Tradição? Se a etnicidade não teve papel importante na decisão, que outros fatores estiveram envolvidos? O mesmo se pode questionar para o não judeu que decidiu, por algum motivo, não casar com um judeu. É possível elencarmos entre os motivos o preconceito étnico ou religioso, anti-semitismo, diferenças de classe? São todas questões interessantes a serem abordadas em futuras pesquisas que lidam com o diálogo entre Tradição e Modernidade ou mundo chamado por muitos intelectuais de “pós-moderno”.

A motivação inicial para o trabalho que ora introduzo é decorrente da pesquisa realizada durante o mestrado em Sociologia no Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia do Instituto de Filosofia e Ciências e Sociais da UFRJ, sob a orientação dos professores Bila Sorj e Peter Fry entre os anos de 2000 e 2002. Naquela ocasião, tinha a intenção de analisar o significado da identidade judaica contemporânea para um grupo de jovens judeus cariocas das camadas médias e moradores da zona sul da cidade. Apesar de não-religiosos, valorizavam positivamente a endogamia e a matrilinearidade como meios de manter a identidade judaica através das gerações futuras. Sua faixa etária variava de 18 a 30 anos, todos ainda solteiros, mas com o desejo de estabelecer matrimônio em algum momento de suas vidas. Sua identidade familiar estava freqüentemente associada à identidade judaica, uma vez que a memória familiar tinha, em seus discursos, relação direta com acontecimentos históricos vividos pelo povo judeu, notadamente as lembranças dolorosas da Segunda Guerra Mundial.

Participando da vida social, cultural e política de sua cidade, estes jovens judeus freqüentam a praia, jogam bola na areia, saem à noite para tomar chope, bater papo com os amigos (geralmente judeus) e comer petiscos, gostam de dançar nas boates mais badaladas da cidade. Nesses ambientes, é possível conhecer novos amigos e iniciar algum tipo de relacionamento afetivo. É este “perigo” de ir além das fronteiras comunitárias (a categoria

“comunidade” é nativa, significando aquele espaço físico e simbólico partilhado somente por judeus) em busca de novas amizades e namorados que leva à organização de eventos como “Noites da Pizza” e “Star Parties”, que ficam a cargo tanto de grupos de jovens formados exclusivamente para este fim quanto pelos departamentos juvenis das sinagogas espalhadas pela cidade do Rio de Janeiro. Estes encontros são um meio de fortalecer os laços de solidariedade, de manter vínculos com seu grupo de origem através da amizade. Ao mesmo tempo, um outro objetivo, ainda que obscurecido na fala dos organizadores e mesmo de muitos dos freqüentadores assíduos dos eventos, é descobrir um jovem disposto a iniciar um namoro e evitar, deste modo, a transgressão social de namorar/casar além dos muros seguros da comunidade judaica.

A preferência por namoros endogâmicos se explicava pela necessidade de manter, através dos filhos, a identidade judaica e de satisfazer a vontade coletiva, notadamente o círculo familiar. Importante aqui é o fato de a endogamia estar relacionada mais à transmissão de uma tradição e cultura específicas por meio da educação e celebração de festividades, do que a justificativas religiosas, como o princípio da “matrilinearidade”. Transcrevo, a seguir, o depoimento de uma estudante de arquitetura que fundamenta o que acabei de expor:

Namorar, eu não vou namorar um não judeu. Eu quero casar, eu quero casar com um judeu. Eu quero, por mim e pelos meus pais. É uma coisa que, para eles, é fundamental.

O desafio à manutenção da identidade étnica no futuro, pelos filhos, está ligado, segundo certa interpretação religiosa, à incompatibilidade entre “razão” e “emoção”, “essência” e “aparência”, termos usados por um dos rabinos em sua prédica semanal na sinagoga Beit Lubavitch, de corrente ortodoxa, para a qual rumava a maior parte dos jovens entrevistados às sextas-feiras quando do início do descanso semanal definido pela religião judaica. Nos vários meses em que freqüentei esta sinagoga pude acompanhar, em algumas

ocasiões, o discurso utilizado pelos rabinos no convencimento dos jovens, moças e rapazes, de que o correto é casar-se com um parceiro do mesmo grupo étnico. Uma destas ocasiões foi durante as comemorações, no salão de festas da sinagoga, de “Simchat Tora”, quando se celebra o fim da leitura do Pentateuco e o início de outro ciclo. É uma das festas mais alegres da religião judaica, não faltando para tanto a presença de bebidas alcoólicas consumidas por rabinos e outros membros da congregação.

Por volta de uma hora da manhã, um dos rabinos presentes proferiu um breve discurso. Perguntou à platéia como era possível que, àquela hora da madrugada, ainda havia tanta gente na sinagoga se levássemos em conta que era uma sexta-feira à noite numa cidade como o Rio de Janeiro, com inúmeras opções de lazer que não a celebração de uma data religiosa. Ele mesmo respondeu, observando que há algo dentro dos judeus, sua “essência”, que os impele a casarem-se entre si mantendo intacta a tradição dos antepassados e cumprindo um mandamento de Deus. E nada melhor do que um jantar japonês, comum na época do trabalho de campo, funcionando como chamariz para a juventude judaica freqüentar clubes e sinagogas, preparado segundo as leis dietéticas da religião judaica, a chamada “kashrut”. O rabino perguntou sobre a importância de um jantar japonês, preparado à base de peixe, e um suposto caráter judaico da culinária nipônica. Segundo ele, o peixe é o único animal que vive apenas em um ambiente, a água, fora da qual a sobrevivência é impossível. O judeu, assim como o peixe, casando fora da sua comunidade estaria “fora d’água” e não teria muita chance de sobreviver e reproduzir sua espécie.

A segunda oportunidade que tive para entender o ponto de vista da corrente ortodoxa, representada pela sinagoga Beit Lubavitch, a respeito dos casamentos de judeus com não judeus apareceu quando da realização de uma palestra, organizada pelo seu departamento juvenil, intitulada “Casamento misto e assimilação no século XXI”, proferida por um dos rabinos da congregação. Era uma quinta-feira à noite e, no salão de festas, foram colocadas

dezenas de cadeiras à frente de uma mesa improvisada com um microfone. A entrada no evento estava condicionada à doação de um quilo de alimentos não-perecíveis, exigido pelo departamento juvenil, que colocava os sacos numa mesa junto a uma lista de presença. Compareceram em torno de cento e vinte pessoas, a maioria das quais jovens não religiosos, identificados seja pelo tipo de vestimenta ou pelo tipo de perguntas dirigidas ao rabino no final da exposição.

O rabino começou a exposição afirmando que o problema que mais aflige os judeus, hoje, com a frieza dos números, é a assimilação via casamentos “mistos”. Citando fontes estatísticas norte-americanas, afirmou que, no ano de 2076, sete milhões de judeus irão se afastar via assimilação (leia-se: por meio de casamento fora dos limites comunitários). Seria um segundo holocausto, em suas palavras, na medida em que 80% dos jovens universitários estariam nesta condição e, numa projeção para quatro gerações, a quantidade de judeus diminuiria drasticamente, aumentando apenas entre os ultra-ortodoxos².

Mas os ortodoxos, segundo o rabino, não seriam os únicos representantes legítimos do povo judeu. Sua beleza estaria justamente no mosaico cultural, mas seria preciso reproduzir as gerações para que ele continue. O “holocausto espiritual” de que nos fala estaria direcionado aos judeus seculares de hoje, que caminhariam da mesma forma que os judeus caminhavam para as câmaras de gás. Mas, lembrou o rabino, aqueles não tinham escolha. “O quê sabemos de nossa cultura?”, perguntou à platéia, completando que todos sabiam cantarolar canções típicas do Natal.

² É interessante estabelecer um quadro comparativo com o fenômeno atual do aumento do número de pentecostais no Brasil a partir de uma perspectiva demográfica que relaciona religião e transferência intergeracional. Para o demógrafo René Decol, os “ventos secularizantes” que soprariam com intensidade cada vez maior estariam alterando significativamente o perfil religioso da população brasileira, verificado, por exemplo, no fluxo atitudinal de católicos para outros grupos ganhando proporções de mudança social. O componente demográfico deste processo é claro: à medida que as coortes se sucedem no tempo, menos adultos em idade de reprodução se declaram católicos, resultando em número cada vez menor de crianças recebendo influência dessa natureza. Por outro lado, processos culturais transformam a estrutura social tradicional, onde valores e normas de conduta são transmitidos verticalmente, por outra em que as coortes se relacionam num plano horizontal (Decol, 2001). A escolha individual, a partir do processo reflexivo, torna-se um elemento central na nova estrutura social.

Fazendo uma metáfora, comparou a manutenção da identidade judaica com a sanidade de um corpo, afirmando ser melhor prevenir do que remediar. A prevenção, neste caso, seria o estudo da cultura judaica, fortalecendo a identidade (o corpo) e levando os judeus naturalmente a casarem entre si. Seria um espírito de sobrevivência, que só faria sentido na medida em que há um conteúdo a ser passado às gerações vindouras, daí a idéia de que o judeu não pode se assimilar se não sabe nada de sua cultura. Ao incorporar as tradições de seu povo, chegará à sua essência, entenderá que só é possível ser um bom ser humano sendo judeu. “Quando existe uma mão nossa estendida, nós a pegamos. Se não tiver, nós pegamos qualquer uma”. Dever-se-ia buscar aquilo que é seu, que lhe é próprio, “para quê pegar na xerox se eu tenho o original?”. O rabino ilustrou seus pontos de vista, de que cada judeu deve procurar sua “essência” e que esta “essência” impele ao casamento endogâmico, por meio de pequenas estórias.

A primeira delas contava que um rapaz tinha vontade de relacionar-se com uma “goy”. O rabino da cidade lhe disse que sentia inveja, pois o jovem tinha opções, “sua escada é maior, a minha é menor. Você tem forças para subir a escada e passar pelo teste”. A dificuldade de encontrar parceiros judeus aumentaria o perigo da assimilação e, se as oportunidades estão nas ruas, é necessário fornecer meios, criar ambientes propícios para os jovens da comunidade interagirem no interior das fronteiras do grupo. Quando um jovem judeu diz “encontrei a felicidade!”, casando com ou namorando uma não judia, deve-se perguntar, segundo o rabino que proferiu a palestra, se ser judeu significa ser feliz. Viemos, ainda segundo ele, para trazer a felicidade e não necessariamente dela usufruir. Faria parte do povo judeu o sacrifício da felicidade em nome da continuidade das tradições e, uma vez ultrapassada a “razão” em direção aos domínios da “emoção” é mais difícil trazer de volta as pessoas para o judaísmo. Os exemplos de discriminação, culminando no holocausto na Segunda Guerra Mundial, seriam um sinal de que os judeus não teriam vindo à Terra para

serem felizes. O que Hitler conseguiu a força, os gentios estariam conseguindo por um meio natural, o casamento “misto”.

A segunda estória diz respeito a três irmãos que realizavam um trabalho cooperativo, plantavam sementes que, no futuro, se transformariam em lindas árvores frondosas. O primeiro deles era o responsável por cavar o buraco na terra, o segundo pela correta colocação da semente no buraco e o terceiro, finalmente, era o encarregado de tapá-lo para que o processo de germinação se iniciasse. Aconteceu de, um dia, o irmão encarregado de colocar as sementes cair de cama por conta de uma febre. Apesar disso, os outros dois irmãos continuaram realizando suas tarefas sem se importarem com a falta de uma delas, causando estranhamento num senhor que passava pelo local. Perguntou ele se eram malucos, por que cavavam e tapavam o buraco se nada preenchia o vazio. Assim também seria o judaísmo: é na angústia, na crise de identidade, no vazio, que se deve preenchê-lo com conteúdo judaico para o pleno desenvolvimento das tradições judaicas, a continuidade do povo judeu.

A última estória é ilustrada com a imagem de um rapaz que caminha por um grande bosque, numa época em que o sol brilha no céu intensamente apesar do inverno, disputando com o vento a primazia das sensações, calor ou frio. Os dois decidiram que uma boa maneira de resolver o problema era fazer com que o jovem tirasse o pesado casaco que o protegia da baixa temperatura. Primeiro, o vento começou a soprar forte, cada vez mais forte, mas sem resultado prático. Continuou gastando suas energias enquanto o sol ria à toa e o rapaz segurava o casaco com todas as suas forças. Então, o vento desistiu, dando vez ao sol, que zombou: “para quê esse desperdício de forças?”. O sol transformou o cenário de belos bosques numa linda praia, mais precisamente a praia de Ipanema no posto 9, e temperatura em torno de 40 graus. Afinal de contas, era verão... Imediatamente, o jovem tirou o pesado casaco, passou bronzeador no corpo e foi jogar bola com os amigos. Moral da estória: a liberdade é muito mais perigosa do que a perseguição. Na época dos guetos, não havia

escolha, na Alemanha pré-Hitler os judeus eram bem aceitos pela sociedade e, logo depois, veio o holocausto. No Brasil, onde há liberdade de culto, seria difícil manter o judaísmo, por isso a liberdade pode ser aparente se não houver um esforço redobrado para a perpetuação da comunidade judaica e suas tradições. A liberdade, na verdade, pode ser um engano.

O rabino fez questão de dizer que não há racismo (sic) na idéia de evitar casamentos “mistos”, pois se trataria da própria sobrevivência do povo judeu mantendo sua identidade particular. O bom não judeu, então, seria aquele que mantém sua identidade da mesma maneira que o judeu, “ele é uma boa pessoa mas não é para mim, ele tem sua missão e eu tenho a minha”. “Por que não abrir uma fábrica de conversões?”, perguntou o rabino. A resposta: “Deve-se combater o fogo, não incitá-lo”. A conversão deve seguir os princípios da lei, sem interesses passionais ou financeiros envolvidos. A identidade judaica, para a ortodoxia, é marcada pelo que o judeu é e não pelo que ele faz. O exemplo dado é o de duas mães que dão à luz, uma judia e outra não judia. O filho da não judia é circuncidado e passa pelo ritual da maioria religiosa (“bar mitzvá”) e se torna um grande rabino; o filho da judia é batizado, vai à escola católica e é ordenado padre. Quando a troca for desvendada, segue o rabino, será necessário fazer a conversão do filho da não judia.

Neste momento, surge um mal estar na platéia. Um rapaz lembrou que judeus assimilados, na Alemanha nazista, foram mortos apesar de não se identificarem com o judaísmo (o fato de classificá-los como judeus mostra como a definição religiosa é influente na representação legítima da identidade judaica) e a dificuldade de se ignorar uma paixão arrebatadora. A tensão entre o pensamento moderno, que prega a liberdade de escolha e a contínua transformação e construção das identidades, da localização das fronteiras étnicas (lembramos da comida japonesa à moda judaica) de acordo com o contexto histórico, e o pensamento tradicional, que limita o fluxo e o contato de indivíduos de grupos sociais com identidades pré-estabelecidas e reproduzidas *ad infinitum* por meio de alianças internas, onde

o todo engloba as partes, se expressa nas justificativas relativas à importância da endogamia para a perpetuação do povo.

Houve jovens que questionaram a obrigatoriedade do casamento endogâmico, os que viam nele a solução para o problema do anti-semitismo e ainda aqueles que acreditavam numa afinidade histórica entre os judeus, notadamente em relação à tragédia do holocausto, uma certa origem em comum. Acho interessante transcrever três falas de jovens (estudante de administração, estudante de jornalismo e empresário) que encarnam a figura do “indivíduo shakespeariano” rompedor das amarras sociais em nome de uma paixão que está acima dos desígnios coletivos, extravasando “instintos” pré-sociais. Esta possibilidade está sempre presente, ainda que não desejada.

Eu acho que a gente não escolhe nada, a gente apenas pensa no que pode acontecer. Amor é uma coisa que ninguém escolhe, ninguém vai chegar e “pô, vou me apaixonar por ela porque ela é judia, vou deixar de me apaixonar pela outra porque ela não é”. Você não escolhe, vai acontecer quando tiver que acontecer.

Eu não vou falar assim “eu nunca vou me casar com um não judeu”. Pode ser que sim, até porque ninguém pode controlar uma paixão, eu sou bem claro nesta questão.

Eu sou um que, para namorar uma “goy”, eu vou ter me apaixonar muito por ela, muito mesmo.

É importante atentar para o uso das categorias “paixão” e “apaixonar” ao definir ou explicar um suposto relacionamento afetivo com alguém de fora da comunidade judaica. A paixão seria um sentimento irracional responsável pela subversão de uma ordem estabelecida, interrompendo ou desorganizando projetos de vida que estariam no plano do racional, da conduta racionalmente organizada no sentido de obter os resultados esperados. Ela está circunscrita ao domínio do imprevisto, apesar de possível, do imponderável, apesar de indesejável, algo de que não adianta lutar contra porque é mais forte do que a ação racional. É o incontável, é a impossibilidade de controlar a vida afetiva e “a presença do extraordinário que penetra o cotidiano, transformando-o” (Velho,2002). Este sentimento é diferente da “aventura” vivida no relacionamento efêmero, revestida da qualidade de sonho uma vez que

está colocada fora do contexto significativo da “vida-como-um-todo” (Simmel,1971). Para Giddens (2002:151), a remoção da sexualidade para os bastidores é um fenômeno da privatização da paixão que, um momento histórico anterior se referia ao êxtase e à devoção do religioso. Referia-se precisamente àqueles momentos em que o indivíduo se sentia em contato com forças cósmicas, num estado além da experiência cotidiana. A noção de paixão acabou por perder essa conotação quase que por completo:

Tornando-se secularizada e confinada, principalmente à esfera sexual. Isso faz parte da transição por meio da qual a “sexualidade” surgiu como fenômeno distinto, separado do erotismo mais geral e difuso que era freqüentemente ligado à estética e a experiências de natureza não socializada.

A possibilidade de apaixonar-se por não judeus, a presença da categoria “paixão” no discurso destes jovens responde às questões levantadas pelo rabino sobre a missão dos judeus neste mundo, ser feliz ou trazer a felicidade, e da “falsa liberdade” exercida pelos indivíduos em sociedades institucionalmente democráticas. Não valeria a pena o sacrifício da felicidade pessoal em nome da continuidade de tradições coletivas, caso estas não sejam compatíveis com os desejos e aspirações do indivíduo. Estamos diante de um confronto entre duas ideologias distintas, ou seja, sistemas de valores que organizam a experiência e orientam a ação: uma individualista e outra holista.

Segundo Louis Dumont (1970), as sociedades holistas se caracterizam por uma ideologia que “confere primazia ao todo e não a suas partes, ou primazia do todo sobre os indivíduos” ao passo que as modernas e individualistas se caracterizam por uma ideologia que confere primazia ao indivíduo - entendido enquanto sujeito normativo das instituições - e não o todo. Em Dumont, tal questão, associada à oposição tradicional/moderno insere-se, em termos históricos, a uma revolução de valores. A individualização é utilizada para indicar processos sociais em que o indivíduo- agente empírico - se destaca de categorias sociais mais amplas ou do todo social.

O ideal de individualidade, surgido no século XVII, pauta-se assim no desejo de liberdade, demanda universal para a auto-afirmação. O individualismo que procurava se realizar desta maneira baseava-se na noção de “igualdade natural” dos indivíduos, na concepção de que todas as restrições e desigualdades eram produzidas artificialmente e, uma vez banidas, abririam espaço para o surgimento do homem perfeito na moralidade e na beleza, enfim, o homem em essência. Este homem universal viveria em cada indivíduo particular, na medida em que a “igualdade natural” fundamenta-se na concepção de indivíduos isolados e idênticos. Libertando a individualidade das restrições e determinações sociais e criando indivíduos idênticos- o homem abstrato- este período elevou tal abstração ao nível mais alto da personalidade enquanto valor.

A concepção moderna de “indivíduo” é compreendida, portanto, como o princípio regulador das relações sociais nas sociedades moderno-contemporâneas ocidentais. O indivíduo é o ser moral independente e autônomo, essencialmente não social e portador dos valores supremos da “cultura moderna ocidental”. Tal individualidade, que privilegia a liberdade e a igualdade em nome de uma essência humana universal, oposta aos laços sociais, toma forma concreta com a tragédia shakespeariana de *Romeu e Julieta*. Aqui, toma-se o indivíduo independente de suas relações com os grupos de origem, num mundo onde as únicas valorizadas são as interindividuais, ou seja, o amor que surge neste período está indissolavelmente ligado à noção de indivíduo na medida em que os personagens estão despidos de qualquer referência ao mundo social (Viveiros de Castro e Benzaquen de Araújo, 1977). Ilustro este argumento com uma passagem significativa de *Romeu e Julieta*, clássico de Shakespeare:

- Romeu! Romeu! Romeu! Onde é que estás Romeu?
Renega o sangue, esquece o orgulho de teu nome e eu deixarei de usar o nome Capuleto, mas jura que tu tens amor igual ao meu. Só teu nome é inimigo, e um nome não importa. Se nasceste Montecchio, és apenas tu mesmo. Um nome de que vale? É pé, é mão, é braço, é rosto, é parte enfim que constitua um homem?
Adota um outro nome! O perfume da rosa não muda se mudar o nome dessa flor. Romeu seria o mesmo, um outro nome usando a mesma perfeição teria se trocasse o nome que lhe dão. Romeu, deixa o teu nome que não te faz melhor, e recebe de volta a oferta de mim mesma.
- Eu te roubo ao teu mundo. Dá-me o nome de amor, e estarei batizado. Deixarei desde então de me chamar Romeu. Não sei como dizer o nome que hoje tenho. Odeio o que me dão, pois é teu inimigo. Se escrito ele existisse, eu rasgaria as letras.

Acima de tudo, entra em cena a opção individual, a liberdade de escolher com quem se vai casar, mesmo que para isso se tenha de fugir, rejeitando laços sociais previamente estabelecidos. A tensão surge entre a obediência ao grupo e a procura do reconhecimento de sua individualidade. Como coloca Velho (1987:46):

Essa relação entre ser parte de um todo pré-definido com um mapa bem delineado e a possibilidade de manobra no desempenho de papéis sociais, explorando ou criando novas alternativas, indica a tensão existente no processo de individualização. (...) Sair, fugir, afastar-se, renunciar, apagar-se e apagar seu mundo podem ser a expressão da impossibilidade de encontrar um *status*, uma posição que confira honra e prestígio social condizente com expectativas culturalmente elaboradas. A mobilidade social, em termos de deslocamento no espaço, seja através da estratificação social, pode, entre outros motivos, ser causada por essa insatisfação.

O mal-estar diante da postura naturalista do rabino com relação à constituição da identidade judaica daqueles jovens evidencia um diálogo inevitável nos dias atuais entre concepções de mundo tradicionais e modernas. A crescente heterogeneidade cultural predominante no meio urbano e a conseqüente complexificação das relações sociais estabeleceram, a partir de fins do século XV, novos parâmetros na definição do sagrado e do profano. Na verdade, se possibilitou ao indivíduo, agora tomado como unidade mínima significativa das relações sociais, a circulação por diversas “províncias de significado” (Schutz,1973) utilizando-se, em cada situação socialmente definida, de determinado conjunto de valores e comportamentos adequados temporal e circunstancialmente. Com o advento da Modernidade, instituições que até então definiam a posição social dos indivíduos a partir de uma visão de mundo totalizante e totalizadora, como a Igreja, a família ou grupos étnicos, têm

sua legitimidade desafiada por novas maneiras de significar a experiência, novas moralidades e modalidades do pensamento humano.

A constituição de um espaço privado, *locus* das vontades e escolhas particulares dos indivíduos, tomados enquanto um valor, é contraposta ao espaço público, das relações impessoais, abstratas e legais. Exemplificando esta nova realidade, no primeiro vislumbramos as relações afetivas e sexuais resguardadas das posições institucionais, enquanto no segundo observamos a luta pela cidadania e direitos civis advindos do ideário iluminista de 1789. Podemos afirmar que a “pulverização cultural”, paralelamente à fragmentação dos domínios simbólicos, retirou das chamadas instituições totais o poder atemporal de definir o que é certo e o que é errado. Segundo Erving Goffman (1974:16), as instituições totais se caracterizariam por um fechamento diante do mundo exterior, seja por meio de barreiras físicas ou simbólicas.

Toda instituição conquista parte do tempo e do interesse de seus participantes e lhes dá algo de um mundo; em resumo, toda instituição tem tendências de “fechamento”. Quando resenhamos as diferentes instituições de nossa sociedade ocidental, verificamos que algumas são muito mais “fechadas” do que outras. Seu “fechamento” ou seu caráter total é simbolizado pela barreira à relação social com o mundo externo e por proibições à saída que muitas vezes estão incluídas no esquema físico - por exemplo, portas fechadas, paredes altas, arame farpado, fossos, água, florestas ou pântanos. A tais estabelecimentos dou o nome de *instituições totais*.

Vemos surgir, no entanto, o “ser psicológico” (Mauss,1974), capaz de refletir sobre sua vida e escolher o caminho (ou melhor, caminhos) que melhor lhe aprouver. O exercício de múltiplas identidades matiza a analogia feita entre o casamento com não judeus e o peixe fora d’água porque, por mais que reconheçamos a validade da máxima de que “sujeira é tudo aquilo que está fora do lugar”, a partir desta nova configuração social chamada de Modernidade será imprescindível deixar explícito de que lugar que se fala.

Os pressupostos da literatura sobre família em camadas médias insistem na diversidade interna de *ethos* como um fenômeno intrínseco à sociedade moderna complexa e pensam Modernidade e Tradição como modalidades que coexistem, e não estágios que se

sucedem como que numa escala evolucionista. Psicólogos e psicanalistas que estudam a família moderna das camadas médias brasileiras sustentam a tese de que a tensão e fragmentação internas ao indivíduo é fruto de um descompasso entre uma mudança social acelerada e a persistência de valores “arcaicos” a nível inconsciente, resultando num quadro de “desmapeamento” (Figueira,1985) ou “descontinuidade socializatória” que seria,

Um conflito que ocorre ao nível do sujeito, entre suas *representações primitivas de inserção no mundo adulto*, cujas raízes se encontram no sistema simbólico internalizado durante o processo de socialização primária, e suas *representações mais recentes e concretas de participação real na reprodução da ordem social*, oriundas de sistemas simbólicos internalizados através de socializações secundárias. (Nicolaci-da-Costa,1985:159)

Uma outra linha interpreta a coexistência de linguagens, às vezes contraditórias, como sendo um fenômeno produzido pela própria organização das sociedades modernas complexas. Nestas, a coexistência de visões de mundo concorrentes e ainda, a autonomia relativa de domínios sociais, levariam os sujeitos não só a internalizarem códigos diferentes como também a oscilarem entre eles dependendo do contexto em que estejam situados. Segundo Velho (1985:176):

O indivíduo sujeito psicológico está permanentemente presente, através das constantes manifestações de fé e crença. Por detrás dos múltiplos papéis, dos códigos contraditórios, há algo apreendido que possa dar consistência e coerência às existências. Este parece ser o valor causa e consequência de todo o movimento descrito e, certamente, é uma das demonstrações mais agudas do processo de psicologização da sociedade. Para esses grupos, a *coerência*, como um valor, é essencial para a constituição e continuidade das identidades sociais, criando um verdadeiro círculo vicioso entre a fragmentação da experiência cotidiana e a permanente procura de consistência em termos existenciais mais amplos.

A coerência pretendida pelo indivíduo torna-se uma utopia distante, atualizando as reflexões de Simmel, da Escola de Chicago e outros autores por eles influenciados.

Esta pesquisa pretende levar em consideração parte deste legado teórico que tenta dar conta da experiência humana na metrópole. Voltando-me para os judeus mais uma vez, vejo alguma semelhança entre a noção de “desmapeamento” apontada anteriormente e o “homem

marginal”, que “oscila na incerteza psicológica entre dois (ou mais) ‘mundos sociais’, refletindo em sua alma os desacordos e as harmonias, as repulsões e as atrações desses dois mundos, um dos quais às vezes ‘domina’ o outro” (Stonequist,1948:39) . Robert Park, na introdução da obra de Stonequist, qualifica o judeu emancipado como o típico “homem marginal”, um híbrido cultural, um homem que vive e participa intimamente da vida e das tradições culturais de dois povos distintos, não querendo romper completamente, mesmo que lhe fosse permitido fazê-lo, com o seu passado e as suas tradições e não sendo completamente aceito por causa do preconceito racial, na nova sociedade (norte-americana) em que ele agora procurava encontrar espaço. Era um homem à margem de duas culturas e de duas sociedades, que nunca se interpenetravam nem se fundiam por completo.

Definitivamente temos de contextualizar o discurso de Park, levando em conta a questão racial interna aos Estados Unidos e a ideologia do *melting pot* que perpassa tais argumentos. No entanto, a relação entre Modernidade e Tradição está na pauta dos estudos ligados ao fenômeno da imigração, da integração dos imigrantes, da manutenção e ampliação de identidades sociais nas gerações nascidas no país acolhedor. Para exemplificar tal “dilema”, entre permanecer e mudar, sem que se vislumbre um meio-termo possível e como a linguagem simbólica se modifica de acordo com o contexto social, transcrevo, a seguir, trecho da palestra proferida pelo físico judeu Albert Einstein intitulada “Algumas reflexões sobre a situação dos judeus”, no teatro *Capitol* de Buenos Aires no dia dezoito de abril de 1925.

Para compreender devidamente a essência do problema judaico é fundamental recordar a situação dos judeus há 100 anos, quando viviam em comunidades isoladas, separados social e espiritualmente do resto do mundo. Aquela época é talvez considerada por alguns círculos israelitas como um período triste da vida judaica. Mas esta é uma interpretação errônea. Enquanto existia a antiga vida em comunidade, os judeus viviam como uma entidade nacional. Não existia para eles um problema social, pois este estava enquadrado nos limites da comunidade. (...) Graças à igualdade de direitos e a emancipação política, a velha comunidade judaica se dissociou, diminuindo a vinculação entre os judeus. A emancipação nos colocou dois problemas: um social e outro espiritual. A questão social é a mais árdua para o indivíduo, porque este deve adaptar-se a um ambiente estranho. Porém, devido a suas *peculiaridades raciais e a seu caráter notoriamente nacional, não é possível a assimilação completa do indivíduo* (...) Precisamente os judeus russos que têm vivido de acordo com a tradição são os que mais se distinguem em todos os ramos da cultura moderna. Diferentemente, os judeus russos que emigraram para os Estados Unidos e que se submeteram à educação norte-americana demonstram aptidões espirituais inferiores, segundo me afirmou um amigo meu, diretor de um hospital em Berlim. (Tolmasquim,2003:205-206, grifo meu)

A conjugação entre integração social e manutenção de identidades coletivas não é questão premente somente aos imigrantes judeus e seus descendentes. Podemos dizer que Einstein representa a busca de coerência gerada pelo “desmapeamento” de todos os indivíduos que se vêem presos entre sistemas simbólicos muitas vezes antagônicos. O processo contínuo de socialização, responsável pela introdução do indivíduo a diversos grupos sociais, traz à tona a questão da “traição de si mesmo”. O problema interno desta traição torna-se muito mais complicado se a pergunta a ser feita é qual “eu” está sendo traído em algum momento determinado, uma vez que há uma correspondência contínua entre significados num mundo partilhado em comum e que, não necessariamente, continuará existindo em outras situações (Berger,op.cit). O múltiplo pertencimento está associado, inevitavelmente, à possibilidade de individualismos, característica das sociedades complexas modernas.

Os jovens judeus entrevistados para a dissertação de mestrado não haviam se casado e, portanto, ultrapassar as fronteiras da comunidade judaica permanecia no domínio das hipóteses. Esta tese de doutorado avança em direção ao outro lado do muro, ao lugar em que

judeus e não judeus se encontram, iniciam um relacionamento estável casando legalmente ou não, formam um novo núcleo familiar e, com ele, a possibilidade de ter filhos.

Diferentemente do que ocorrera na dissertação de mestrado, não estou interessado agora somente na questão da identidade judaica do cônjuge judeu, se o casamento com um não judeu significa enfraquecimento do vínculo com o judaísmo ou se a identidade judaica vai se perder nas gerações futuras. Estas questões são *problemas* para os “etnarcas”³, não para o antropólogo interessado em compreender as motivações de indivíduos habitantes de uma metrópole como o Rio de Janeiro para estabelecer relacionamentos afetivos. Daí a importância de se relacionar biografias individuais e trajetórias sociais. Em segundo lugar, a vontade de transmissão de memórias coletivas, tanto do judeu quanto do não judeu, leva inevitavelmente a um processo de negociação de identidades a serem passadas para os filhos. Como os cônjuges lidam com isso?

A delimitação de meu objeto de estudo, definindo *a priori* uma das identidades sociais de um dos parceiros, permite que se aprofundem alguns pontos relativos à inserção dos judeus na sociedade brasileira ao longo do século XX, sobretudo nas quatro primeiras décadas, quando a imigração judaica oriunda de países europeus se deu com maior intensidade. Dois capítulos serão dedicados à presença dos judeus no Brasil, desde o século XVI, até os dias atuais, realçando o processo de mobilidade social e econômica de imigrantes e seus descendentes. A especificidade da história judaica, permeada de acontecimentos dramáticos (*pogroms*, genocídios, perseguições), impele à associação entre o processo de construção de identidades na chamada Modernidade e a queda de barreiras étnicas, religiosas e sociais que impediam o contato cotidiano de indivíduos de distintas origens. É por este motivo que em diversos momentos da tese a alusão à queda dos muros simbólicos e reais dos guetos judaicos na Europa está intimamente conectada ao contexto histórico em que se desenvolve a

³ Agradeço os comentários da professora Bila Sorj que participou da banca de qualificação do projeto de doutorado. O termo “etnarca” foi por ela utilizado durante a arguição.

sociedade moderno-contemporânea, rotinizando paulatinamente o fenômeno do chamado “casamento misto”.

A utilização da categoria “camadas médias” na definição social dos entrevistados se dá com todas as ressalvas necessárias, com a consciência de que ela comporta uma multiplicidade de significados, dependendo do grupo a que se refere. Duas perspectivas são possíveis na análise: a de viés economicista/utilitarista e a de viés cultural ou simbólico.

A primeira vertente tem como pressuposto a posição marxista de que não é nem a ocupação, nem o rendimento ou o estilo de vida o principal critério para a constituição de uma classe social, embora todos constituam critérios secundários. O que importa é a relação que cada grupo social tem com os meios de produção. Um dos representantes deste pensamento é Pierre Bourdieu, segundo o qual cada classe social, pelo fato de ocupar uma posição na estrutura social historicamente definida e por ser afetada pelas relações que a unem às outras partes constitutivas da estrutura, possui *propriedades de posição*. A dimensão simbólica do estilo de vida, enfim, do *ethos* de uma determinada classe social é função dos aspectos econômicos de sua existência. As condições materiais da vida determinam o modo como os membros da classe social constroem significativamente o mundo à sua volta. Nas palavras de Bourdieu (2004:16):

Vale dizer, as diferenças propriamente econômicas são duplicadas pelas distinções simbólicas na maneira de usufruir estes bens, ou melhor, através do consumo, e mais, através do consumo simbólico (ou ostentatório) que transmuta os bens em signos, *as diferenças de fato em distinções significantes*, ou, para falar como os lingüistas, em “valores”, privilegiando a *maneira*, a forma da ação ou do objeto em detrimento de sua função. Em conseqüência, os traços distintivos mais prestigiosos são aqueles que simbolizam mais claramente a posição diferencial dos agentes na estrutura social (...) pois aparecem como propriedades existenciais da pessoa, como um ser irredutível ao ter, enfim como uma *natureza*, mas que é paradoxalmente cultivada, uma cultura tornada natureza, uma graça e um dom.

Oposto da interpretação utilitarista, temos o enfoque de antropólogos como Marshall Sahlins, que enfatiza a natureza simbólica da realidade, a importância da cultura na

construção mesmo da realidade social. A razão simbólica ou significativa toma como qualidade distintiva do homem não o fato dele viver num mundo material, circunstância que compartilha com todos os organismos, mas o fato dele viver num mundo significativo criado por si próprio, qualidade que torna a humanidade única. A cultura, portanto, passa a constituir a utilidade. A base econômica, fundamento do utilitarismo, é concebida como um esquema simbólico da atividade prática, e não somente o esquema prático na atividade simbólica.

As chamadas causas materiais devem ser, enquanto tais, o produto de um esquema simbólico cujo caráter cabe a nós investigar, pois sem a mediação desse esquema cultural nenhuma relação adequada entre uma condição material dada e uma forma cultural específica pode ser especificada. As determinações gerais da práxis estão sujeitas às formulações específicas da cultura, isto é, de uma ordem que goza, por suas propriedades de sistema simbólico, de uma autonomia fundamental.

A classificação dos segmentos sociais, baseada em critérios objetivos, como renda, educação, profissão, ainda que importantes referenciais sociológicos na determinação da estratificação social, devem ser complementadas com a dimensão moral, o *ethos* e a visão de mundo. Isto porque a renda se traduz numa certa forma de ostentá-la. O comportamento, por sua vez, reflete um conjunto de valores, uma ética compartilhada que define de maneira mais clara e demarca a identidade do grupo, suas fronteiras simbólicas.

A partir dos anos 1970, uma série de trabalhos importantes produzidos no PPGAS, do Museu Nacional, lidou com o universo das camadas médias, em especial as representações presentes sobre família e parentesco. A trajetória do “casal grávido” (Salem,1987), os mecanismos constitutivos da conjugalidade no universo das camadas médias urbanas caracterizado pela indistinção valorativa entre os gêneros (Heilborn,1992), a experiência da “mãe solteira” (Dauster,1987), dentre outros, foram temas de pesquisa que tinham como ponto de convergência a importância dada à ética no estabelecimento de fronteiras simbólicas entre os segmentos sociais, especialmente o valor da igualdade entre os gêneros em segmentos das camadas médias urbanas. Tânia Salem, ao rever a bibliografia da literatura

sobre famílias em camadas médias, destaca a importância da dimensão moral para a definição dos segmentos sociais:

Ao incidir na moralidade de segmentos das camadas médias como o campo temático privilegiado, estes trabalhos sustentam que a compreensão lógica simbólica e dos padrões éticos não pode ser mecanicamente deduzida ou apreendida a partir de critérios sócio-econômicos. Evidentemente não se nega que as diferenças econômicas forneçam parâmetros gerais importantes que permitem estabelecer demarcações significativas entre grupos; apenas insiste-se que a elas devem estar associadas outras distinções de cunho mais simbólico. Com efeito, demarcam os diferentes segmentos das camadas médias, assume contornos distintos daqueles estabelecidos com base apenas em critérios sócio-econômicos. (Salem,1985:4)

As camadas médias e seus segmentos, a partir da perspectiva simbólica de análise, estão próximos dos chamados “grupos de *status*” no sentido que lhe dá Max Weber, ou seja, grupos sociais cujos membros compartilham um destino comum por conta de uma estimativa social específica, negativa ou positiva. A aquisição econômica não garante o *status* pretendido:

Caso a mera aquisição econômica e o puro poder econômico, ainda portando o estigma de sua origem extra-*status*, pudessem conceder a qualquer um que os tivesse conseguido a mesma honra que aqueles que estão interessados em *status* em virtude de um estilo de vida pretendem para si, a ordem social estaria ameaçada em sua própria raiz. Ainda mais tendo em vista que, em condições de igualdade de honra de *status*, a posse *per se* representa um acréscimo, mesmo não sendo abertamente reconhecida como tal. Todavia, se essa aquisição e poder econômico desse ao agente qualquer honra que fosse, sua riqueza resultaria em alcançar mais honra do que aqueles que reivindicam honra com sucesso em virtude de um estilo de vida. (Weber,1966:71-72)

Aproximo-me da interpretação que concede à instância da significação um sentido arbitrário (Salem,1985:193). Neste caso, o simbólico não se subordina às leis de uma racionalidade utilitária, funcionando como uma espécie de epifenômeno da ordem econômica ou de classe. O domínio ético não é determinado pela ordem social, pelo contrário, amplia o campo de alternativas simbólicas por onde os indivíduos circulam, decorrendo daí que sujeitos pertencentes a uma mesma classe podem apresentar padrões morais distintos⁴.

⁴ Exemplo disto se dá com os dois grupos estudados por Velho (1998[1975]), ambos oriundos dos estratos médios da cidade do Rio de Janeiro, chamados pelo autor de “nobres” e “anjos”. Se a utilização de tóxicos, principalmente a maconha, era um marcador nítido de fronteiras para a análise de estilos de vida e visões de

Feitas as observações pertinentes ao uso da categoria “camadas médias”, observaremos que os advogados, economistas, psicanalistas, médicos, professores, dentre outros profissionais liberais entrevistados para esta tese, possuem semelhanças e diferenças quanto ao *ethos* e visão de mundo a que aderem. As continuidades e discontinuidades não são problemáticas se não há homogeneidade quanto à escala de valores e estilo de vida própria deste segmento social. A “multivocidade” (Heilborn,1992) garante a riqueza simbólica interna à classificação genérica “camadas médias”.

Quanto à metodologia de trabalho, a análise de textos e entrevistas deve seguir as observações de José Machado Pais (2003) acerca da diferença entre problema social e problema sociológico. Um *problema social* emerge de uma realidade material e social para cuja solução é forçoso pensar uma realidade distinta. Para certos segmentos da comunidade judaica, por exemplo, e não necessariamente religiosos, o casamento exogâmico é visto como uma ameaça à continuidade do judaísmo nas futuras gerações, representa o afastamento voluntário do judeu em relação ao seu grupo de origem e o enfraquecimento da identidade judaica.

Por sua vez, a sociologia e a antropologia se vêem confrontadas com a necessidade de estabelecer rupturas com as representações correntes sobre casais formados por judeus e não judeus, dando forma a um objeto eminentemente sociológico a partir desta realidade socialmente construída. Sentirão os casais de judeus e não judeus tais problemas sociais como *seus* problemas ou serão estas representações informadas por uma *doxa* (opiniões espontâneas e consuetudinárias) dominante? A problematização sociológica de certos problemas sociais

mundo, este comportamento transgressor baseava-se, para cada grupo, numa escala de valores específica. Os “nobres” viam o consumo de ácido como forma de auto-conhecimento, alguns fazendo a analogia com a análise de corte psicanalítico. O uso de tóxicos pelos “anjos”, por sua vez, fazia parte de um *ethos* “lúdico-erótico”. Compreendido como um item a mais de um estilo de vida, o tóxico acaba por contribuir para o estabelecimento de hierarquias internas a uma classe.

transforma o *significante* social em *significado sociológico* na forma de um discurso científico. A idéia da pesquisa é, pois, analisar a categoria “casais mistos”, colocando em parênteses as representações externas construídas pelos dois lados, judeu e não judeu.

No linguajar corriqueiro, mormente em ambientes judaicos, mas não só neles, o casamento de judeus e não judeus é classificado de “misto” por envolver indivíduos com pelo menos uma identidade contrastiva. Tal representação do casal é problemática na medida em que se pressupõe uma distância sociocultural previamente estabelecida, daí ser a mistura junção de dois componentes que não combinam por conta de suas naturezas distintas. Algo como a tentativa de misturar água e azeite, ainda que os relacionamentos humanos não possam ser comparados a reações físico-químicas. Apesar de importantes, as representações externas sobre o casal, sejam da comunidade/grupo de origem de cada um dos cônjuges, de amigos e vizinhos, não levam em consideração o quê o próprio casal pensa de si, como se auto-representa, se se consideram “mistos”, como convivem com as diferenças e como lidam com elas. É necessário perguntar-nos sobre a validade de antigos padrões para compreender novas realidades onde o *savoir-faire* refere-se a culturas distintas. Precisamos saber se há rupturas, continuidade ou composição de tradições familiares, comunitárias ou de outra natureza, se algum deles ou ambos dispensam o pertencimento a certo grupo social, rompendo com expectativas coletivas, enfim, são aproximações pertinentes para a descrição destes casais.

Foram realizadas entrevistas aprofundadas com trinta e três indivíduos, dois deles rabinos. Dos restantes trinta e um, dezessete eram judeus e catorze, não judeus. Dos entrevistados judeus, oito eram homens e nove, mulheres; entre os não judeus, há onze mulheres e três homens. Com relação à idade, dois entrevistados têm entre trinta e quarenta anos; dezesseis estão entre os quarenta e cinquenta anos; nove, entre cinquenta e sessenta anos; dois entre sessenta e setenta anos e outros dois têm mais de setenta anos. Todos são

brasileiros (uma entrevistada judia se naturalizou brasileira tão logo chegou ao país, em fins dos anos quarenta), têm nível superior e, à exceção de um casal formado por um judeu e uma não judia que mora na zona norte (bairro do Maracanã), todos os demais entrevistados moram na zona sul da cidade do Rio de Janeiro. Quanto à origem social dos entrevistados, há os que vêm de famílias operárias, camponesas e também das camadas médias (de pais profissionais liberais). Hoje, podemos classificá-los como integrantes das camadas médias urbanas. No caso dos judeus, a geração dos avós imigrados da Europa esteve ligada, sobretudo, ao comércio, porta de entrada sócio-econômica da etnia nos primórdios da imigração.

Havia nove casais. Em seis, o parceiro judeu era o homem e em três, era a mulher. Todos os casais, novamente com a exceção do que mora na zona norte, têm ao menos um filho. O restante dos entrevistados era composto de casados, em que só foi possível entrevistar um dos parceiros, viúvos e separados. Também nestes casos todos tinham filhos. Alguns entrevistados estão no segundo ou terceiro casamento, circunstância importante, como veremos, na escolha do atual parceiro no que se refere à possibilidade de ter ou não filhos e à sua condição étnica ou religiosa.

É importante fazer uma ressalva com relação a três entrevistadas que, teoricamente, não se enquadrariam no escopo desta pesquisa. A primeira, judia, casou-se com um judeu depois de uma série de inquietações quanto à escolha do parceiro. Mantive seu depoimento porque ele evidencia de maneira cristalina as ambigüidades, idas e vindas entre Modernidade e Tradição, relativizando a noção de “coerência” em contextos de múltiplas identidades à disposição dos indivíduos. O segundo caso é o de uma judia que mora em São Paulo, casada com um descendente de japoneses. Decidi por incorporar seu depoimento porque o casal reúne representantes de dois grupos étnicos que, por muito tempo, foram tidos como “inassimiláveis”, “enquistados”, “ensimesmados”. Por fim, uma não judia que resolveu, depois de casada e com dois filhos, converter-se ao judaísmo. A conversão, neste caso, não

precedeu o casamento, com sói acontecer “em nome do amor”. Esta mulher fez várias escolhas, dentre elas, casar com um judeu antes de decidir pela conversão. Esta primeira escolha a qualifica e legitima como parte desta pesquisa.

As entrevistas foram realizadas entre o final do ano de 2003 e durante o ano de 2004.

O contato ocorreu inicialmente através de intermediários que me passaram diretamente o telefone ou endereço eletrônico (*e-mail*) dos potenciais entrevistados, ou sondaram previamente a disponibilidade de cada um para a concessão das entrevistas. Uma vez realizada a intermediação, eu entrava em contato, geralmente por telefone, de modo a marcar dia e hora para a entrevista. A maioria dos encontros ocorreu na própria residência dos entrevistados que, não raro, me ofereciam salgados, doces e refrescos. Ao final da conversa, perguntava se poderiam me indicar ou recomendar conhecidos que se encontravam na mesma situação (casados ou já separados de judeus/não judeus), além, é claro, dos respectivos cônjuges que se dispusessem a conceder seu depoimento. Esta reação em cadeia poderia ser chamada de “bola de neve”.

As entrevistas tiveram duração média de uma hora e meia. Em alguns casos, em que o depoimento se estendia por muito mais tempo, foi preciso remarcar o encontro para alguns dias depois. No caso de casais, as entrevistas foram realizadas separadamente, em dias alternados, de modo a preservar a privacidade das informações, ainda que alguns entrevistados tenham afirmado que a relação fosse um “livro aberto”, sem segredos entre ele e o cônjuge. As conversas não aconteceram ao bel-prazer do entrevistado, mas de acordo com um roteiro pré-estabelecido, o que não cerceou a liberdade do entrevistado de desenvolver um ou outro tema ou ainda incorporar novas lembranças à curiosidade “despretensiosa” inicial do entrevistador.

A seleção de determinados assuntos, fundamental para o desenrolar da pesquisa, não impede que uma gama extraordinária de informações, a princípio marginais à proposta da tese, seja incorporada à etnografia enriquecendo a interpretação das experiências individuais. Como nos ensina Rouchou (2003), a respeito da interferência do entrevistador na seleção da memória do entrevistado:

Selecionamos o sujeito ou a pessoa que vamos entrevistar, o local, o que se desencadeia da conversa. Depois se selecionam alguns recortes que vão interessar à pesquisa. (...) É um processo de seleção. De seleção da memória do outro também, uma vez que conduzimos a entrevista, por menor que seja a interferência do pesquisador. É um exercício que ocorre quando se faz. Não é uma coisa que está dada. A memória não é um dado. Ela é uma construção entre diferentes sujeitos que estão rememorando dimensões de sua vida. No nosso caso, o pesquisador e o entrevistado trabalham juntos na construção da narrativa.

A identificação dos entrevistados se dará por meio de iniciais, preservando o anonimato. Considerou-se judeu, para a seleção de entrevistados, aqueles que se auto-identificaram como tais. Tal critério é preferível se levarmos em consideração que indivíduos cujos pais (pai, mãe ou ambos) são judeus não necessariamente se identificam etnicamente com seus ancestrais. Evita-se, desta maneira, a imputação de identidades sociais sem o consentimento do entrevistado. As representações do que seja a identidade judaica dos entrevistados são variadas.

Por aparecerem com mais frequência, um conjunto de quinze entrevistados teve suas histórias de vida resumidas no anexo ao final do trabalho, facilitando ao leitor um panorama de sua trajetória social. As iniciais foram organizadas em ordem alfabética de modo a facilitar a procura do resumo.

Lista dos entrevistados, por ordem alfabética. (idade referente ao ano de 2003)

- B.F.** – Não judia, psicóloga, carioca, 51 anos, duas filhas, separada de J.F..
- B.L.** – Judia, economista, carioca, 43 anos, duas filhas. Casada com M.L.
- C.D.** – Não judia, artista plástica, carioca, 40 anos, casada, duas filhas.
- C.G.** – Judia, advogada, carioca, 69 anos, duas filhas.
- C.K.** – Não judia, professora universitária, carioca, 46 anos, um filho. Irmã de M.L. e casada com J.K. Segundo casamento.
- C.Z.** – Judia, abandonou a faculdade de Pedagogia, carioca, 66 anos, três filhos, casada com L.A.
- D.D.** – Judia, professora universitária e do ensino médio, carioca, 50 anos, casada pela 3ª vez com um não judeu. Uma filha do segundo casamento com um judeu.
- D.L.** – Judia, professora universitária, nascida na Alemanha, 57 anos, casada, um filho.
- E.** – Judeu, oftalmologista, carioca, 42 anos, dois filhos. Casado com F.
- F.** – Não judia, radiologista, nascida em Volta Redonda (RJ), 35 anos, dois filhos. Casada com E.
- I.F.** – Não Judeu, psiquiatra, carioca, 47 anos, casado com V.F, dois filhos.
- J.** – Judeu, arquiteto, carioca, 60 anos. Casado pela terceira vez com R., não judia, com quem tem dois filhos.
- J.F.** – Judeu, professor universitário, carioca, 52 anos, duas filhas, separado de B.F..
- J.K.** – Judeu, professor universitário, carioca, 47 anos, um filho do segundo casamento com C., não judia, e dois do primeiro casamento, com uma judia.
- L.** – Não judia, restauradora, carioca, 36 anos, mãe solteira.
- L.A.** – Não judeu, formado em Arquitetura e Jornalismo, paraense, 74 anos, casado com C.Z., três filhos.
- L.B.** – Judia, formada em Ciências Sociais, 38 anos, carioca, casada com um judeu, duas filhas.

- M.** – Não judia, artista plástica, carioca, 44 anos, um filho, casada.
- M.B.** – Judeu, formado em administração, carioca, 48 anos, casado com M.C.
- M.C.** – Não judia, professora de inglês, carioca, 49 anos, casada com M.B.
- M.L.** – Não judeu, psicanalista, 44 anos, carioca, duas filhas. Casado com B.L. e irmão de C.K.
- M.M.** – Não judia, economista, mineira, 56 anos, duas filhas, Separada de R.M.
- P.B.** – Judeu, psicanalista, carioca, 55 anos, duas filhas. Casado com S.
- P.I.** – Judeu, técnico em eletrônica, paulista, 48 anos, dois filhos. Casado com T.
- R.** – Não judia, psicanalista, carioca, 46 anos, dois filhos. Casada com J.
- R.M.** – Judeu, economista, carioca, 58 anos, dois filhos. Separado de M.M.
- S.** – Não judia, educadora, carioca, 50 anos, duas filhas. Casada com P.B.
- S.G.** – Judia, advogada, carioca, 78 anos, casada pela segunda vez, quatro filhos.
- T.** – Não judia, psicóloga, carioca, 45 anos, dois filhos. Casada com P.I.
- V.F.** – Judia, psicanalista, carioca, 51 anos, dois filhos. Casada com I.F.
- Z.Z.-** Judia, jornalista, carioca, 47 anos, separada, uma filha.

Capítulo 1-Primórdios da presença judaica no Brasil

Judeus, cristãos novos e criptojudéus

A presença dos judeus no Brasil se confunde com a própria história do país, sua fundação. É preciso retomar certos acontecimentos ocorridos ainda em solo europeu para que possamos compreender melhor a imigração judaica já no início da colonização portuguesa nas terras do Atlântico Sul.

No dia 31 de março de 1492, os reis católicos Isabel de Castela e Fernando de Aragão assinaram, no palácio de Alhambra, em Granada, o ato de expulsão dos judeus do solo espanhol. Era concedido o prazo de até 31 de julho daquele ano para que os judeus se batizassem cristãos ou deixassem o país. Entre cento e sessenta e cinco mil e quatrocentos mil judeus saíram da Espanha no prazo estipulado, permanecendo cerca de cinquenta mil que decidiram pela conversão, forçada ou espontânea, ao catolicismo. O prazo para a saída da Espanha foi prorrogado graças à intervenção dos Abravanel, família com intensas relações financeiras junto às Coroas espanhola e portuguesa que tem em Silvio Santos um de seus descendentes longínquos mais famosos⁵. O encontro com o rei Fernando permitiu que o grupo de Abravanel conseguisse uma brecha e oferecesse larga compensação financeira pela revogação do edito de expulsão. As cifras não são conhecidas, fala-se de 30 mil ducados ou 300 mil ducados.

O rei sabia que as posses judaicas poderiam ser calculadas em 30 milhões de ducados. A expulsão, como negócio, era mais rendosa do que qualquer tipo de compensação. E abençoada por Deus, isto é, por seu embaixador em Castela, Tomás de Torquemada. (Dines,1990:74)

A mesma tática seria utilizada quando da expulsão dos refugiados judeus que rumaram para terras portuguesas.

⁵ Silvio Santos, nome artístico de Senor Abravanel, é um bem sucedido empresário brasileiro, dono da segunda maior rede de televisão brasileira, o SBT (Sistema Brasileiro de Televisão), e de inúmeros outros empreendimentos como bancos, empresas de comunicação, imobiliárias e um hotel. Informações obtidas no sítio http://pt.wikipedia.org/wiki/Silvio_Santos. Acesso em 28 de agosto de 2006.

A maior parte dos refugiados encontrou abrigo em Portugal, nos tempos em que reinava João II. Um pouco antes, em 1472, o então rei D. Afonso concede a D. Isaac Abravanel, judeu, mercador e financista da Coroa portuguesa, por “alguns especiaes serviços que delle recebemos”, o título de Vizinho de Lisboa, cidadão pleno e graduado com direitos aos “privilégios, liberdades, honrras e franquezas”.

No caso da morada de Isaac Abravanel, interessa saber onde ficava para avaliar o salto que deu – apesar do acesso facilitado aos círculos do poder e dos privilégios de que gozava, ele e os vários ramos da família viveram na judiaria (o gueto judaico). Não usavam o sinal infame, podiam armar-se, montar besta muar e ornamentar-se com sedas, eram iguais aos pouco desiguais, isto é, aos favoritos. Mesmo assim, continuavam segregados na cidadela que, ao soar da ave-maria, fechava as portas como se fora um ameno campo de concentração. (Dines,op.cit:44)

Os judeus vivem com certa tranqüilidade. João II autoriza-os a ficar no país mediante o pagamento de oito cruzados por pessoa, a cada seis meses. Em 1496, seu sucessor, D. Manuel I, depois de casar com a filha dos Reis Católicos Fernando e Isabel, impõe-lhes escolher entre a partida e a conversão. Embora os reis portugueses desejassem a expulsão dos judeus de seu território, não queriam prescindir dos benefícios de sua riqueza e de suas habilidades comerciais, particularmente para as viagens que estavam sendo preparadas por Vasco da Gama, Pedro Álvares Cabral entre outros desbravadores dos mares.

No início do século XIV, muitos instrumentos marítimos são aperfeiçoados por astrônomos judeus. Assim, por volta de 1300, Jacob Ben Machir ibn Tibbon inventa um aparelho de bordo conhecido sob o nome de “quadrante judaico”, que permite medir a posição das estrelas. Por volta de 1330, Levi Ben Gershon, comentador bíblico, matemático e astrônomo, inventa o que ficou conhecido como “bastão de Jacó” (o nome é bastante sugestivo...), quadrante que permite aos marinheiros medir a separação angular entre dois corpos celestes. Mais de um século depois, em 1475, Abraham Zacuto, astrônomo em Salamanca e autor do *Almanaque Perpétuo de todos os movimientos celestes*, elabora as

primeiras tábuas astronômicas que fornecem as horas mais ou menos exatas do nascer dos planetas e das estrelas. Grande matemático dos descobrimentos, escreveu ainda o *Tratado Breve en las ynfluencias Del cielo* que procurou associar a astrologia com a medicina. A medicina era, nessa época, a *ciência judaica* por excelência, e doutores judeus estiveram ao lado de reis e pontífices mesmo nos momentos em que mais forte era a perseguição aos judeus (Dines,op.cit:33). Academias rabínicas ensinavam medicina porque a um guia espiritual era vedado cobrar honorários por seus serviços, mas permitido quando tratava da saúde.

Navegadores e mercadores judeus estabelecidos em Portugal a partir do reinado de João I, por volta de 1410, época das primeiras conquistas ultramarinas, participam da organização do comércio exterior do reino. Um pouco mais tarde, na cidade de Barcelona, corretores de especiarias dirigem um centro judaico de cartografia denominado *Academia Nacional de Palma de Maiorca*; judeus participam da famosa Escola de Sagres, cujas expedições chegam à costa ocidental do continente africano e resultam no incremento do comércio de escravos.

O decreto de expulsão, promulgado por Dom Manuel I a 5 de dezembro de 1496,

Foi fraudulento em essência, pois o objetivo que visava não era a expulsão dos judeus, e sim alcançar, mediante a força e artificios, a conversão de aproximadamente cento e noventa mil judeus residentes em Portugal, quase 20% da população total do país. (Wiznitzer,1966:1)

Em abril de 1497, no “sábado maior” que precedia a Páscoa judaica, ordena que tirassem à força das famílias judias todos os filhos e filhas menores de catorze anos de idade para que fossem distribuídos – após serem batizados – nas cidades e vilas do reino. Tal ato gerou tragédias familiares, “sob a forma de suicídios e até de mortes de filhos pelas mãos dos próprios pais, os quais preferiam vê-los mortos a consentir na conversão ao catolicismo” (Ribemboim,2000:42). Quase toda a primeira geração dos chamados “cristãos novos”, ou seja, judeus convertidos ao catolicismo, se tornou judaizante ao praticar os rituais da religião

judaica às escondidas das autoridades portuguesas. Os que decidiram fugir novamente poderiam levar seus bens, desde que não se tratasse de ouro, prata, moeda e outras coisas vedadas. “Mercadorias sim, mas não as proibidas. Em outras palavras, perdiam tudo. Entrementes, gozariam de total proteção e não poderiam ser molestados” (Dines,op.cit:77).

Os cristãos novos sofrem em Portugal o desprezo de seus compatriotas católicos, os chamados “cristãos velhos”, os quais empregavam termos pejorativos, acusatórios e, portanto, estigmatizantes tais como “judeus” ou “indivíduos da nação”, referindo-se naturalmente aos judeus e seus descendentes compulsoriamente convertidos. Em 1506, dois mil cristãos novos portugueses são massacrados e, em 1507, os sobreviventes são autorizados a partir. Quando o Tribunal do Santo Ofício da Inquisição, instituição católica responsável pelo controle das atividades heréticas e julgamento dos acusados, instala-se em Portugal, em 22 de outubro de 1536 (estima-se que suas atividades tenham se iniciado por volta de 1480), eles têm de emigrar para países como França, o norte da África e os Países Baixos. A saída de Portugal processa-se lentamente embora de forma ininterrupta.

Sob o domínio espanhol e o acirramento das perseguições, os judeus iniciam seu êxodo, mais um dentre tantos havidos ao longo de sua história, para Amsterdã, refúgio onde encontrariam relativa tolerância religiosa e maior liberdade para o exercício de suas profissões. Em 1593, as Províncias Unidas se tornam independentes da Espanha e então os judeus se instalam abertamente. Os descendentes dos “marranos” (“porco”, em espanhol, em referência aos judeus convertidos ao catolicismo, mas acusados de professarem a religião judaica secretamente) já estabelecidos na cidade de Amsterdã se revelam sem medo de represálias, ou quase. No ano de 1615, os Estados Gerais das Províncias Unidas autorizam a comunidade judaica a exercer publicamente seu culto. As profissões dos judeus se diversificam, dominando agora a indústria da seda. A cidade acolhe, além dos judeus, protestantes franceses e de Antuérpia. Por volta de 1660, um terço da população, ou seja,

cento e cinquenta mil pessoas, é de ascendência estrangeira. No entanto, contam-se apenas dois mil judeus alemães e poloneses e outros tantos sefaradis (oriundos da Península Ibérica).

Na primeira metade do século XVII, a Holanda despontava como a principal potência do comércio mundial. Embora devamos matizar a importância atribuída às poucas centenas de famílias judias pelo florescimento da economia batava, é plausível afirmarmos que sua contribuição foi importante e substancial. Mantinham relações de negócios em várias partes do mundo, tinham parentes e correspondentes no Brasil, nas províncias do Rio da Prata, no Marrocos, Turquia, Itália, Madeira (de onde trarão a experiência no cultivo da cana de açúcar, principal produto de exportação brasileiro por dois séculos e meio), África e outras localidades⁶.

Sua inteligência e tino foram inquestionavelmente apreciáveis fatores nesse florescimento da indústria e do comércio holandeses. Eles entraram com o capital trazido de Portugal e que continuavam recebendo por intermédio de parentes e amigos que, temporariamente impossibilitados de emigrar daquele país, desejavam investir uma parte de suas riquezas a segura distância da Inquisição e das garras da Coroa espanhola. (Wiznitzer, op.cit:37)

Supõe-se que muitos tripulantes da frota de Pedro Álvares Cabral que acabaria por atracar em terras brasílicas fossem cristãos novos, embora os documentos históricos comprovem apenas um: Gaspar da Gama, nascido em Granada, tendo viajado por muitos países, dentre eles, Índia e Turquia. Não se sabe se era “bom católico” ou judaizante. Foi batizado, contudo.

Gaspar permaneceu em Lisboa durante cinco anos. E como falava muitas línguas, o rei designou-o perito, conselheiro e intérprete do Almirante Pedro Álvares Cabral na expedição deste às Índias, de que resultou o descobrimento do Brasil. (Wiznitzer, op.cit:3)

A pequena população portuguesa, a falta de dinheiro para o financiamento da colonização da terra recém descoberta e a ausência aparente de metais preciosos que atraíssem a cobiça do império colonial lusitano levou Dom Manuel I a delegar a um grupo de homens

⁶ Veremos mais adiante as estreitas relações entre cristãos novos fugidos para a Holanda e seus descendentes e cristãos novos e judaizantes estabelecidos no Brasil.

de negócios o povoamento e exploração do território arriscando seu próprio dinheiro. O contrato de arrendamento foi feito por um consórcio de cristãos novos encabeçado por Fernando de Noronha, cuja proposta desonerava o erário de qualquer gasto com a exploração e com a possibilidade de lhes serem proporcionados lucros. Isso ocorre em 1502, estendendo-se o contrato até o ano de 1515 por conta da presença do pau-brasil. Em 1516, o rei português decreta que devem ser entregues instrumentos no auxílio da construção da indústria do açúcar, muito provavelmente trazida da ilha da Madeira e de São Tomé e Príncipe pelo grupo de Fernando de Noronha. O número de engenhos no Brasil sobe de cinco em 1550 para 120 cinquenta anos depois.

Aparentemente, Noronha adotou a religião católica espontaneamente, antes mesmo do Ato que obrigava os judeus a converterem-se ao catolicismo. Isso, no entanto, pouco importa. Segundo Serebrenick (1962:26),

Que tenha ou não tenha sido Fernando de Noronha descendente de judeus, cristão novo ou criptojudeu, não envolve especial interesse. Importa antes a afirmativa, de consenso geral, de que, nas expedições comerciais do sindicato de Fernando de Noronha, judeus constituíam a maioria, cabendo-lhes assim o mérito de terem lançado no solo da nova pátria os primeiros marcos da civilização.

Relevando-se a celebração em torno da importância judaica no “processo civilizatório” português, compreensível se tivermos em mente a necessidade que memorialistas e “historiadores étnicos”, comprometidos de alguma forma com os interesses do grupo, têm de construir uma identidade judaica positiva de modo a facilitar a integração dos imigrantes à sociedade brasileira, é provável que os “judeus” a que faz alusão o autor fossem antes cristãos novos. Nem judaizantes seria possível afirmar categoricamente.

O Brasil aparecia como refúgio seguro aos judeus portugueses já que Portugal vivia uma onda de ódio e discriminação, realizando fogueiras dos autos de fé a que eram submetidos os cristãos novos acusados de praticar a religião judaica em segredo. As reviravoltas na política imigratória portuguesa eram determinadas pela situação precária das

finanças do país que impelia ao recurso da extorsão de dinheiro judaico, em alternância com a necessidade de reter os judeus no país uma vez que a emigração concorreria para a prosperidade alheia enquanto o reino português se arruinava.

O rei D. João III havia criado, em 1532, capitânicas situadas ao longo da costa brasileira, mediante a divisão do litoral entre o Maranhão e Santa Catarina em catorze lotes de dez léguas de costa, doando-as a doze “donatários” escolhidos entre nobres e vassallos os quais deveriam explorar e colonizar, a sua custa, as regiões que lhes haviam sido confiadas. O controle sobre a produção açucareira e de pau-brasil e as transações comerciais destes produtos eram muito precários e descentralizados, causando grandes prejuízos financeiros à Coroa portuguesa, situação amenizada com o início do governo-geral em 1549 que realiza um processo de centralização de modo a reduzir os privilégios dos donatários. Circunstâncias peculiares a Pernambuco permitem que o donatário Duarte Coelho e seus descendentes resistam até meados dos anos 1600 à retirada das prerrogativas donatárias. O comércio ultramarino muitas vezes fugia das rédeas da metrópole, fortalecendo a posição de comerciantes e traficantes de escravos.

Mesmo nos lugares onde a relação de forças se afigurava favorável aos invasores europeus, não adiantava cair matando: a escravidão e outras formas de trabalho compulsório facilitavam o domínio dos nativos, mas podiam não resultar na exploração das conquistas. Ocorria de o excedente econômico regional ser consumido pelos próprios colonos ou trocado fora dos mares singrados pelos navios das metrópoles. Possuir e controlar nativos não garantia a transformação do trabalho extorquido em mercadorias agregadas aos fluxos metropolitanos, nem afiançava o surgimento de economias tributárias no ultramar. (...) As transações oceânicas e o ascenso dos comerciantes faziam emergir novas forças sociais nas metrópoles e nas conquistas, alterando o equilíbrio das monarquias européias. De maneira que o domínio ultramarino nem sempre desemboca na exploração colonial, como também não instaura de imediato a obediência do colonato e dos negociantes ao poder metropolitano. (Alencastro,2000:12)

A possibilidade de ascensão econômica e integração numa sociedade em formação como o era a brasileira do século XVI fez com que o cristão novo que aqui aportava apresentasse algumas características interessantes que o distinguiam dos cristãos novos que emigraram para os países do norte da Europa. Isto porque o cristão novo daqui miscigenou-se

com a população nativa, criando raízes profundas na nova terra e integrando-se plenamente na organização social e política local. Esta organização, se por um lado permitiu a integração e acomodação do cristão novo, por outro sofreu dele influência considerável.

A conversão ao catolicismo e o casamento com cristãs velhas escondiam a condição de judeu para muitos dos cristãos novos e auferiam vantagens econômicas através de herança de terras e outros bens. As ondas migratórias se intensificam no final do século XVI e início do XVII por força do aumento das atividades inquisitoriais, ocorrendo como dito acima no contexto de uma dupla estratégia: mobilidade social ascendente e distanciamento do aparato inquisitorial que tinha dificuldade em policiar suas vítimas além mar. Longe dos impedimentos legais que lhes restringiam em Portugal, primeiramente durante o século XVII no que toca ao comércio, no Brasil os cristãos novos podiam adquirir, com certa facilidade, terras e escravos e iniciar sua plantação de cana-de-açúcar, transformando-se em verdadeiros “nobres” locais.

As atas da câmara de São Paulo de 1578 e 1582 fazem referência à presença de “judeus cristãos” na população da Vila. De alguma maneira, o planalto paulista constituía-se num lugar seguro para abrigar e proteger perseguidos acusados de heresia. O interior era denso e os jesuítas, bastante tolerantes. A descoberta de minas de ouro e prata no Peru acaba por transformar São Paulo num caminho natural e seguro para chegar a essas riquezas. Buscando o ouro e a prata, os desbravadores iam construindo povoações e plantando cana-de-açúcar. No ano de 1613, as atas da câmara de São Paulo referem-se explicitamente a “cristãos novos e homens da nação hebraica”. Seriam tantos que, em 1625, um certo frade Diogo do Espírito Santo escreveu à Inquisição pedindo sua interferência direta – em resposta, chega ao Rio de Janeiro em 1627 o visitador Pires de Veiga (Veltman, 1996:24-25).

Assim integrados e assimilados à população local, encontramos cristãos novos doutores, ouvidores, membros da governança, oficial, mercador, mestre-escola, senhores de

engenho e até mesmo vigário, relacionando-se desta forma com todas as classes e participando de todas elas. Na Bahia, entre os anos de 1624 e 1654, encontramos cerca de 36% deles dedicados a negócios em geral (mercadores, homens de negócio e comerciantes), 32% eram profissionais (cargos administrativos, bacharéis, militares, cirurgiões e religiosos), 20% tinha seu trabalho diretamente ligado a terra (senhores de engenho e lavradores) e 12% era de trabalhadores mais modestos (artífices e homens do mar). Nem todos abandonam o judaísmo, sendo acusados de criptojudaísmo; outros realmente refundam sua origem de modo a não criar problemas com a Inquisição portuguesa.

O estudo do preconceito contra os cristãos novos no Brasil deve estar baseado num contexto no qual dois tipos de atitudes se confrontam: de um lado, os conservadores e racistas e as atitudes herdadas de tendências mais gerais dos portugueses, cuja representação máxima seria o aparato inquisitorial e seu esforço constante pelo controle sobre a colônia. De outro, as atitudes de um mundo novo cujos espaços de proporções desconhecidas incitariam a população local em direção a certa tolerância. Teria sido em busca desse poder e dessa posição que parte dos cristãos novos partiram, deixando para trás sua antiga origem, objeto de perseguição e discriminação.

Eles buscariam a única solução que lhes permitisse escapar à fúria religiosa imprimida pela Inquisição. E se lançaram com todas as suas forças no amanho das terras, no comércio do açúcar, no casamento com filhas ou viúvas de donos de engenho, ou, já na época dos holandeses, na aquisição em leilões públicos, dos engenhos confiscados aos portugueses. (Ribemboim,op.cit:28-29)

Os cristãos novos que não abandonaram a religião judaica sofreram perseguições do Tribunal do Santo Ofício da Inquisição numa série de visitas feitas por seus representantes no final do século XVI e no início do século XVII. A Inquisição ratificou que filhos e netos dos “hereges” não podiam desempenhar funções públicas, não podiam ser boticários, médicos, nem admitidos a nenhuma cadeira nas universidades européias, por exemplo. Não podiam pertencer às ordens militares nem negociar na Bolsa de Valores e cogitava-se de medidas que

os impedissem de casar com cristãos velhos. Entretanto, na colônia, as regras foram mais flexíveis e alguns cristãos novos judaizantes receberam sesmarias, tiveram propriedades, tornaram-se senhores de engenho, produziam e negociavam açúcar e chegaram a ocupar posições políticas assim como cargos públicos. Em sua maioria a comunidade de judaizantes em Pernambuco, sobretudo, era formada de pequenos comerciantes e de profissionais manuais mal remunerados.

Os judaizantes tornaram-se senhores de engenho em decorrência de três fatores principais: a partir do favorecimento dos donatários, pela arrematação de engenhos em leilões públicos e através de casamentos com cristãs velhas, assim como os cristãos novos que resolveram abandonar suas origens judaicas. A oportunidade ensejada aos fugitivos da fúria inquisitorial iria desmistificar a pretensa aversão dos judeus aos trabalhos braçais.

Notadamente no século XVI vamos encontrá-los lavrando o solo e cultivando a cana-de-açúcar, residindo, inclusive, no local de trabalho. Longe das perseguições religiosas o judeu canavieiro cuidaria de enraizar-se no campo, sem a preocupação de viver nas cidades exercitando profissões de rápida liquidez. (Ribemboim,op.cit:58)

O senhor de engenho judaizante seria até mais humano no trato com os escravos por conta da obrigação de se descansar no sábado, dia sagrado para os de religião judaica. No Brasil, o escravo contava com trinta e dois feriados por ano, no entanto, os donos israelitas começaram a ceder ainda um dia por semana, geralmente o sábado, no qual o escravo podia trabalhar por conta própria, possibilitando-o economizar, com maior rapidez, o necessário para a compra da liberdade, a sonhada alforria. Incidentalmente, os escravos em geral preferiam (na ausência de escolha mais adequada) senhores de engenho judeus a holandeses e portugueses, pois se os judeus lhes concediam dois dias de descanso na semana (sábados e domingos), os portugueses davam folga somente no domingo e os holandeses, sobretudo no

interior, faziam-nos “mourejar”, nos termos de Gilberto Freyre, “mesmo que isto ocorresse ao arrepio da lei” (Wiznitzer, op.cit:73) inclusive aos domingos .

A situação descrita acima diz respeito a Pernambuco. Na Bahia, por sua vez, a concentração de grande número de cristãos novos judaizantes em torno da atividade agrícola, não apenas como donos de engenhos de açúcar, mas como simples lavradores, contribuiu da mesma forma para o detrimento do velho mito relativo às aptidões raciais inatas. Os cristãos novos da Bahia, conforme pesquisa minuciosa empreendida por Novinsky (1972), dedicaram-se ao cultivo da terra com a ajuda de escravos, conforme as técnicas empregadas no tempo. Entre as décadas de 1620 e 1660, cerca de 20% deles se ocupavam da agricultura em algum nível, sobretudo homens residentes na Bahia e arredores.

No Brasil, a relação entre Estado e Igreja Católica sempre foi marcada por tensões e ambigüidades, idas e vindas no que toca à vinculação da religião católica ao Estado brasileiro e os ganhos materiais e simbólicos daí decorrentes. Já no início do processo de colonização do Brasil, o Estado português estabeleceu o catolicismo como a religião oficial, concedendo-lhe o monopólio religioso, subvencionando-o, reprimindo crenças e práticas religiosas de índios e escravos negros e impedindo a entrada de religiões concorrentes. Na condição de única religião legalmente permitida e subvencionada pelo Estado, o catolicismo era praticamente compulsório. Na medida em que não existia alternativa legal a ele, não havia liberdade religiosa nem de culto.

Gilberto Freyre, em *Casa Grande e Senzala*, escreve que durante o século XVI entrou todo tipo de estrangeiro contanto que católico, argumentando que o que barrava então o imigrante era a heterodoxia, a mancha de herege na alma e não a mongólica no corpo. Do que se fazia questão era da saúde religiosa: a sífilis, a boubá, a bexiga e a lepra, entraram livremente trazidas pelos europeus e negros de várias procedências.

Nossas guerras contra os índios nunca foram guerras de brancos contra peles vermelhas, mas de cristãos contra bugres (...) é o infiel que se trata como inimigo no indígena e não o indivíduo da raça diversa ou de cor diferente. (Freyre,1936:132-3)

Ou seja, o preconceito existente no Brasil seria marcado menos por “heterodoxias” raciais que religiosas, estas sim capazes de quebrar a solidariedade política do império lusitano além-mar⁷. A entrada de doenças inexistentes entre os povos “pré-cabralinos” foi devastadora e contribuiu para que os índios fossem relegados ao segundo plano em favor dos cativos africanos, além obviamente de interesses comerciais da parte de traficantes de escravos. Luis Felipe de Alencastro descreve a “brasilianização” das doenças européias e africanas da seguinte maneira:

A vulnerabilidade dos índios ao choque epidemiológico – resultante da união microbiana do mundo completada pelos Descobrimentos – constituiu um fator restritivo à extensão do cativeiro indígena e, inversamente, facilitou o incremento da escravidão negra. Em virtude do fracionamento demográfico, da dispersão territorial e da ausência de animais domesticados (suscetíveis de transmitir zoonoses), os povos pré-cabralinos permaneciam ao abrigo das pandemias que açoitavam o Velho Mundo.

Se as enfermidades mais freqüentes entre os indígenas antes da Descoberta eram o bócio, parasitoses, dermatoses, disenterias e, possivelmente, tipos mais brandos de malária, com a chegada dos europeus trouxeram a varíola, rubéola, escarlatina, tuberculose, lepra, doenças venéreas e dermatoses, como a sarna. Os africanos, por sua vez, transmitiram diretamente do continente negro ou via Caribe, outra série de doenças: o tracoma e a dracunculose, doença do aparelho circulatório, conjuntivo e das cavidades serosas responsável

⁷ Segundo o *Atlas da Filiação Religiosa e Indicadores Sociais no Brasil* (Jacob,2003), baseado nos Censos Demográficos de 1970, 1980, 1991, 2000, a proporção de indivíduos que se declararam católicos caiu de 91,8% do total da população brasileira em 1970 para 73,9% em 2000. A diminuição institucional do número de católicos e o aumento de evangélicos e dos chamados “sem religião” contrasta com o que Carlos Rodrigues Brandão, no clássico artigo “Ser católico: dimensões brasileiras. Um estudo sobre a atribuição através da religião” afirma a respeito da religiosidade do brasileiro. Segundo o autor, todos os brasileiros têm ou respeitam uma religião, geralmente a católica, sendo estas duas tendências de qualificação de identidades confirmadas por dados estatísticos. “São inferiores a 2% os que se afirmam “sem religião”, e mais de 80% os que se declaram católicos” (Brandão,ano:32-33). Os dados citados por Brandão são possivelmente aqueles divulgados pelo Censo de 1980, quando 89% da população total do Brasil se diziam católica e 1,6%, “sem religião”.

pela elefantíase “e significativamente chamado de *bicho da costa*, isto é, *da costa da África*” (Alencastro,op.cit:128), a febre amarela e um subtipo de dengue.

A saúde religiosa (leia-se: católica) exigia dos senhores de engenho cristãos novos judaizantes, ao longo do século XVI, reserva no que toca à sua crença herética aos olhos do Tribunal do Santo Ofício da Inquisição. Um número deles mantinha rolos da *Tora* no recesso de suas casas e conduzia, secretamente, os cultos mosaicos nos seus engenhos. Este foi o caso, por exemplo, de Diogo Fernandes, primeiro senhor de engenho criptojudeu em todo o Brasil, agraciado com uma sesmaria em 1542 por parte do donatário Duarte Coelho. Na hora de morrer, negou-se a mencionar o nome de Jesus. Juntamente com sua esposa, Branca Dias, fazia funcionar uma sinagoga aos sábados na sua residência em Olinda. As festas judaicas de maior porte eram celebradas no seu engenho *Camaragibe*, para onde se dirigiam os judaizantes de Olinda em carroças ornadas por ramos de árvores, especialmente quando da celebração do *Iom Kipur* e da *Festa das Cabanas (Sucot)*.

Por suas atividades judaizantes, a família de Branca e Diogo foi denunciada várias vezes ao Santo Ofício (...) As denúncias abrangiam diversas atividades, dentre as quais, o repouso sabático, a lavagem da casa às sextas-feiras, o jantar com comidas especiais para toda a família nessas ocasiões e as orações na casa fechada para que ninguém percebesse o que estava ocorrendo em seu interior. (Ribemboim,op.cit:82)

A maior parte das denúncias atingia os moradores de uma cidade chamada Matoim, na capitania da Bahia, onde era realizado um grande número de casamentos entre cristãos velhos e cristãos novos. Havia sinagogas secretas, rabinos, e até mesmo uma *Tora*. Sempre que não fosse arriscado, circuncidavam seus filhos, observavam as festas judaicas e as leis alimentares, jejuavam e participavam numa série de cerimônias e costumes judaicos. Luis da Câmara Cascudo transcreve certas características destes judaizantes e seu comportamento face ao controle inquisitorial. A princípio, conseguiam despistar os visitantes do Santo Ofício. Não por acaso o folclorista cita a cidade de Matoim e o engenho Camaragibe, redutos de cristãos novos judaizantes.

As famílias da *nasção* guardavam os sábados com os melhores trajes, *joyas de festa*, candeeiros limpos, mecha nova, ardendo a noite inteira, reunindo-se homens e mulheres em conversação amistosa quando não podiam comparecer às *esnogas* famosas em Matoim e Camaragibe, *sabadeando*, como então se dizia. As residências dos cristãos-novos abastados supriam, simbolicamente, a sinagoga, com suas luzes, a venerada Tora e a salmodia ritmada das orações, vociferadas na exaltação devota. A esse respeito sabático correspondia o desprezo dominical, trabalhando-se despreocupadamente no *dia do Senhor*, pecado referido nas *Denúncias* delatoras. (1984:98)

Outra maneira interessante que os judaizantes encontraram para ludibriar as autoridades eclesiásticas e praticar seu culto sem serem importunados foi a participação nas irmandades religiosas funcionando como um manto às atividades heréticas e argumento do fiel seguimento da religião católica. Nas suas *Memórias da cidade do Rio de Janeiro*, Vivaldo Coaracy nos conta sobre a Irmandade Nossa Senhora da Ajuda que, no século XVI, teria abrigado certa quantidade destes judaizantes:

Gozou esta capela de prestígio e fama, sabendo-se que da irmandade que nela mantinha oculto fizeram parte personalidades eminentes da capitania, entre as quais alguns governadores. (...) Teve a ermida também o seu tempo de desprestígio. Era ela em certa época, muito procurada pelos cristãos novos que abundaram na respectiva irmandade. Espalhou-se então entre o povo o rumor de que, em vez do culto à Mãe de Deus, celebravam nela os judeus encapotados festas em honra de certa Maria de Judá. (...) Todas as informações sobre esta fase de desprestígio são vagas e imprecisas; mas parece que a Inquisição andou dando uma vassourada por lá e várias personalidades suspeitas de judaísmo praticante, foram pelo prelado enviadas para Lisboa, acusadas de praticar o suposto culto de Maria de Judá. (Coaracy, 1965:222-223)

Objetivos da Inquisição e suas visitas ao Brasil

Entre os séculos 16 e 18, quando o Brasil ainda era colônia portuguesa, houve um intenso movimento migratório de cristãos novos portugueses (judaizantes ou não) às diversas regiões que compreendiam o território colonial. Costuma-se atribuir essas migrações às possibilidades oferecidas pelo Novo Mundo, longe das atividades inquisitoriais, embora se reconheça anti-semitismo na colônia seja através da ação esporádica do Tribunal do Santo Ofício da Inquisição, seja pela importação para o Brasil de padrões e costumes portugueses.

A Inquisição nunca foi formalmente introduzida no Brasil mas, a partir de 1580, com a unificação de Portugal e Espanha, foram intensificadas as atividades inquisitoriais. Houve uma visitação do Santo Ofício na Bahia em 1591-1593. Deveriam ser observados determinados comportamentos que poderiam ser classificados pelas autoridades eclesiásticas como “judaizantes” ou “criptojudaicos”, provando que os indivíduos envolvidos não haviam abraçado de forma incondicional a religião católica no ato da conversão forçada, uma vez que se supõe que os convertidos espontaneamente realmente tenham abandonado antigos laços com o judaísmo.

Fazia parte da vistoria nas casas em engenhos da Capitania, a observância do sábado (dia de descanso para os judeus) e a omissão do trabalho nesse dia; a matança de aves e animais de acordo com a tradição judaica e suas leis dietéticas; comer certos animais e peixes; observância dos dias de jejum judaicos; celebração dos dias de festas judaicas; tratamento e sepultamento dos cadáveres e o luto segundo o costume judaico; circuncidar os filhos e dar-lhes nomes judaicos em segredo. Consta que na Capitania de Pernambuco, certo Bento Teixeira, professor de Latim, denunciado anteriormente em Olinda, foi acusado de não dar lições em dia de sábado (Wiznitzer, op.cit:27). É importante notar que o termo “judeu” era, no período colonial, no sentido de qualificar pessoas que haviam abandonado ou demonstravam abertamente relaxamento de fé, daí a expressão “Quem não assiste Missa do Galo, ou é judeu ou é cavalo”.

É curiosa a menção que Luis da Câmara Cascudo faz à utilização, por parte de sua mãe, de determinadas expressões que contam um pouco dos métodos de tortura e assassinato empregados pela Inquisição aos acusados de heresia e criptojudaísmo. O folclorista faz questão de deixar claro ao leitor que o significado da expressão pouco tem a ver com um suposto anti-semitismo de sua mãe, revelando antes de tudo um significado próprio àquele tempo de execuções em fogueiras públicas.

Minha mãe, incapaz de matar uma galinha, apiedada de todos os sofrimentos alheios, opinando pelo lume do fogão, disse, com a naturalidade das frases feitas, imemoriais e verídicas: - *Tem fogo para assar um judeu!* A imagem não era criação de minha mãe, mas reminiscência instintiva, associando às chamas a figura convulsa do judeu suplicado. (...) A presença do judeu na corte, físico, astrólogo, financista, conselheiro, não impedia as inopinadas reações coletivas, satisfazendo o rancor habitual contra a *raça* de cristãos novos, o povo que teimava em viver, obstinado e prolífero. Atacava-se o homem da *nação*, gente misteriosa e tenaz, acusada de sacrilégios e afrontas à religião a que jurara haver-se convertido. (Cascudo, op.cit:94)

Vale a pena trazer para a discussão deste tópico a questão da relação entre o personagem judeu construído no campo do imaginário e a história da presença judaica no Brasil, considerando-se que as manifestações culturais – avaliadas enquanto expressão do imaginário coletivo – podem ser mais compreendidas se contextualizadas no processo histórico-social do país e da dinâmica da inserção do judeu na sociedade brasileira. A linguagem, especificamente, ainda que entendida como um organismo vivo em permanente mutação, é portadora da histórica cultural do grupo que a utiliza na medida em que nela mesma está contida o resultado de suas transformações ao longo do tempo.

As imagens envolvidas nas expressões lingüísticas carregam importante significado no plano da realidade simbólica, uma vez que podem refletir uma tradição e pensamento que se reutiliza no momento da utilização de um termo. É o caso de “judeu” ou suas variantes coloniais “judiar” e “judaizar”: o termo porta em seu significado uma reatualização do sofrimento de Jesus na Crucificação associado ao personagem bíblico Judas Iscariotis, traidor que o expôs ao martírio que lhe foi imposto pelas autoridades romanas em troca de 30 moedas de prata. O termo em português realiza um sincretismo entre a figura de Judas e a *judiaria* (o bairro dos judeus) denotando *crueldade* e *maus-tratos*: “Quem matou meu passarinho, foi judeu não foi cristão; meu passarinho tão manso, que comia nas minhas mãos!” (Cascudo, 1988:418). Considero um tanto exagerada a interpretação de Szniter (2002) que, em sua tese de doutoramento intitulada *Representações do judeu na cultura brasileira: imaginário e história*, considera que os termos derivados daquele contexto histórico deixaram

“marcas indelévels” de um “registro traumático” nas relações dos judeus com a sociedade brasileira na qual se integrava. Estariam talvez no “inconsciente coletivo” da população brasileira, podendo aflorar a qualquer momento. Segundo a autora,

Apesar de todas as complexidades inerentes à história dos termos na linguagem e de considerarmos que em seu uso habitual os sentidos originais possam ser inteiramente alheios à consciência dos falantes da língua portuguesa, eles constituem marcas indelévels de uma espécie de *registro traumático* ligado à história das relações entre os judeus e a sociedade hegemônica, onde a causa (miticamente imputada aos judeus) do martírio e vitimização de Jesus inverte-se durante a Inquisição portuguesa. Tais fatos podem ter produzido a confusão que transparece no uso desses termos na linguagem. (Szniter,2002:44).

Para entendermos um pouco melhor o porquê da existência de uma instituição responsável pela punição de “heterodoxos religiosos” em autos-de-fé, é preciso ficar claro que a existência do “cristão novo judaizante” ou do “criptojudeu” é um fenômeno social e não um fato em si. Faz parte de um mito criado pela Inquisição em defesa contra o avanço da classe burguesa em ascensão, cujo núcleo principal era constituído por elementos de origem judaica. Depois do fanatismo dos massacres ocorridos em 1391, arma-se um movimento organizado e político, uma versão nacionalista da teologia, “providência terrena dos representantes de Deus para erigir um bastão da cristandade” (Dines,op.cit:62) sob o pretexto de que os conversos judaizavam às escondidas, mas que na realidade visava a todos os judeus. É nesse contexto que surge a Inquisição, quando o Estado forte e hegemônico que Fernando e Isabel começaram a construir necessitava de uma instituição auxiliar, igualmente poderosa, mas desprovida de ambições temporais. Surge a Igreja Militante.

Esta, por sua vez, carecia de um líder hábil e determinado, capaz de operar no plano religioso com a mesma visão nacional empregada pelos Reis Católicos. Tais circunstâncias empurram Tomás de Turremada ou Torquemada, descendente de uma família de conversos, a liderar a grande cruzada doméstica contra os infiéis. (Dines,op.cit:62)

Os progressos náuticos (vide Escola de Sagres) e os descobrimentos ampliaram as possibilidades de comerciar, levando grande quantidade de homens, desejosos de ascender socialmente, a procurar os meios de ingressar na atividade mercantil. Os judeus portugueses

constituíam parte importante desta burguesia e começaram a afastar-se da terra para dedicar-se à atividade mercantil.

A especial habilidade para o comércio foi resultante de um processo histórico e não de qualquer estigma racial, pois, sendo continuamente vítimas de exclusão e proibidos muitas vezes de possuírem bens imóveis, procuraram segurança econômica na atividade mercantil. O relevo que adquiriram então na vida comercial, colocou-os frente a frente com a burguesia cristã, e seus padrões culturais diferentes serviram para alimentar o preconceito contra eles. Vítima de uma organização baseada em moldes feudais que pretendia defender o poder de uma minoria aristocrática, o cristão novo foi transformado numa espécie de casta à parte, impedido de participar de qualquer profissão ou cargo que o colocasse em posição competitiva com a classe dominante.

Na defesa dessa ordem tradicional funcionou o Tribunal do Santo Ofício da Inquisição, vinculado a essa mesma ordem. A ideologia criada para a defesa da aristocracia e para o bloqueio da ascensão da burguesia foi de cunho religioso, pois colocava o Catolicismo e os seus representantes autorizados a salvo de qualquer crítica ou julgamento. (Novinsky,op.cit:19)

Na Metrópole portuguesa, o Santo Ofício quase sempre aparece como uma “máquina de guerra” da aristocracia contra a burguesia mercantil judaizante, da mesma forma que, quando a Coroa, ou negociantes cristãos velhos, enfrenta rivais, judeus ou não, chovem denúncias de judaísmo. A acusação garantia o lucro e a eliminação da concorrência. A Inquisição, assim, concentra seus esforços na punição ao judaísmo, levando incrédulos ou reputados como tais a viverem em constante insegurança já que a Coroa aliava a fúria repressiva, a extorsão direta e o desejo de tirar proveito das atividades econômicas dos cristãos novos. As leis do período confirmam a exatidão: em 1587 proibia que cristãos novos saíssem do Reino; volta atrás em 1601, ao preço de um donativo de cem mil cruzados da comunidade judaica ao Tesouro Real; outro alvará de 1610 reinstaura o interdito de 1587.

O Santo Ofício da Inquisição, no seu processo perseguidor, necessita tanto de mercadores bem sucedidos quanto de pequenos artesões e comerciantes para justificar perante a sociedade e a si mesmos sua existência e seus valores. As longas filas de réus nos autos-de-fé, como bode expiatório característico, justificavam o miserável estado do Reino português. “A Inquisição precisava de testemunhos” (Novinsky,1972:162). Exemplo desta estratégia persecutória é Goa, conquista portuguesa na Ásia, onde os colonos-negociantes de portada, denominados *casados*, em oposição ao grupo dos soldados e comerciantes itinerantes, ditos *solteiros*, apareciam como atacadistas que efetuavam transações nas rotas da China e do Japão. Representados pelo Senado da Câmara de Goa, diretamente submetido ao Conselho de Estado lisboeta, os *casados* impuseram embargo aos cristãos novos e aos indianos cristianizados que se associavam aos funcionários portugueses nos tratos comerciais dos portos asiáticos. É assim que,

Para atalhar alegado conluio entre cristãos novos de Goa e a antiga comunidade judaica de Cochim, centro do desvio da pimenta, jesuítas e autoridades portuguesas logram fundar o Tribunal da Inquisição de Goa (1560), exemplo único no ultramar luso. Ser tachado de cristão novo na Índia soia ser “muito perigoso, porque toda a pessoa que quiser argüir a outro desse defeito, lhe não faltarão testemunhas compradas”, prevenia Diogo do Couto. (Alencastro,op.cit:15)

Pimenta e seda eram as principais riquezas do Oriente. Por volta do ano 1000, uma comunidade poderosa instala-se em Cochim, servindo-se da escala para os corretores e mercadores vindos do Egito. Um viajante relata haver encontrado, por volta de 1180, mil judeus “negros como seus vizinhos, observantes da Lei e com alguns conhecimentos sobre o Talmude” (Attali,2003:201). Os judeus estão presentes em várias cidades da China: em 1271, cerca de mil deles viviam em Cantão e várias dezenas de milhares de outros estavam instalados mais ao norte. A pimenta ainda vinha da costa de Malabar, cujo comércio os judeus controlavam integralmente por séculos. Em 1524, entretanto, os últimos deles foram massacrados em Anjuvannam sob o pretexto de que ainda dominavam o mercado de pimenta. Em Cochim, uma comunidade criada por emigrados da Mesopotâmia e em seguida protegida

pelo rajá local desaparece em 1344. Quando a Inquisição ali desembarca de navios vindos de Portugal em 1502, o chefe muçulmano ainda protege os remanescentes, marginais no comércio de pimenta diante do colonizador português.

A exemplo da monarquia espanhola, a Coroa portuguesa dispunha de controle direto sobre o clero secular em virtude do chamado *jus patronatus*, conjunto de privilégios concedidos pelos papas aos reis ibéricos desde a segunda metade do século XV. Conforme seus textos, a hierarquia religiosa só se investia de suas funções depois de aprovada pelas autoridades régias de quem dependia, inclusive, financeiramente. O rei tinha mesmo a prerrogativa de proibir a publicação das bulas pontificias. A hierarquia religiosa se converte, sobretudo no Brasil e na África, em “correia de transmissão do poder metropolitano”:

Num contexto de aculturações, movimentos migratórios, epidemias e conflitos religiosos – com acusações de judaísmo correndo soltas -, o estigma proferido pelos padres se revestia de pesadas conseqüências. *De golpe, a repressão religiosa transpõe o quadro doutrinário para intervir como instrumento disciplinador da política e da economia metropolitana no ultramar* (grifo meu). (Alencastro,op.cit:23)

No ano de 1649, o rei D. João IV autoriza o alvará sobre a isenção de confiscos. O problema dos confiscos sempre foi crucial para os inquisidores. Alegavam que, eliminando-se esta pena, os cristãos novos incorreriam mais em seus erros, pois temiam mais a perda de seus bens do que de sua vida. Seria difícil avaliar até onde ia a honestidade dessa alegação quando se sabe que dos confiscos dependia a sobrevivência da instituição. As razões que trouxeram para a Bahia e Pernambuco os Visitadores e Comissários do Santo Ofício da Inquisição foram as mesmas que motivaram a perseguição ainda em Portugal: desequilíbrio econômico profundo revestido de caráter religioso. Como o Tribunal somente podia funcionar se houvesse culpados, esses culpados eram fornecidos através de denúncias, transformando-se a Inquisição, nas palavras do padre jesuíta Antônio Vieira, numa “fábrica de judeus” buscando culpados para “perpetrar roubaheiras e achacar comerciantes” (Alencastro,op.cit:27). A fim de alcançar o cristão novo, a Inquisição se utiliza do cristão velho, instrumento principal que

lhe fornecerá o material humano procurado através das denúncias, oferecendo em troca uma participação na ideologia aristocrática dominante que operava com os conceitos de “fidalguia”, “honra”, “nobreza” e “pureza de sangue”.

Paralelamente à existência de cristãos novos fiéis à religião católica e de judaizantes, o século XVII viu surgir uma “realidade” contra a qual a Inquisição se viu obrigada a lutar embora o oponente não fosse a religião judaica concebida em seu sentido tradicional ortodoxo. Era uma força de oposição manifesta de diversos modos, entre eles, o inconformismo religioso. Essa nova realidade, que Anita Novinsky chama de *marranismo*, mostra que parcela dos cristãos novos respondeu à perseguição por meio de uma atitude de defesa que, se não envolvia por parte da maioria uma convicção religiosa, foi uma oposição à superestrutura existente. O cristão novo nesta situação tinha uma personalidade conflituosa, vivendo em duas realidades, cristã e judaica, sem se identificar com a primeira e identificado com a segunda sem a conhecer.

A Inquisição criou o “mito do judaizante”, recriou-o continuamente, mas o “judaizante” foi uma realidade que também se revitalizou, na maior parte, não como participante consciente da comunidade religiosa judaica, mas enquanto homem condicionado por uma “situação” que o identificava com os judeus através da exclusão. (Novinsky,op.cit:7)

O pensamento do cristão novo de um modo geral, homem marginalizado e inferiorizado na procura de equilíbrio para seu desajustamento interno, exprimiu-se de diversas formas. Uma parte procurou “chão firme”, permanecendo fiel à tradição religiosa proibida e aferrando-se ao criptojudaísmo, enquanto outra se viu influenciada por correntes filosóficas e religiosas do tempo. Havia aqueles que, partindo para as terras cristãs além-mar, assumiram uma atitude de inconformismo religioso, tornando-se céticos e críticos da religião oficial e seu dogmatismo. O *marranismo* envolveu, assim, uma ampla variedade de comportamentos, inexistindo a coesão a que muitos autores se referem ao tratarem da questão dos cristãos novos no Novo Mundo. O cristão novo põe em dúvida todos os valores da

sociedade, sobretudo os religiosos, naqueles tempos os delineadores do comportamento. “As várias gerações passadas no Catolicismo, se não tornou os cristãos novos bons católicos, também não conseguiu fazer deles, na maior parte das vezes, bons judeus” (Novinsky,op.cit:159). Esta atitude crítica à religião católica sintetiza o chamado judaísmo dos cristãos novos da Bahia, atitude esta muitas vezes estranha ao cristão velho.

A liberdade no Brasil Holandês

Depois de invadirem a Bahia em 9 de maio de 1624 e se renderem praticamente um ano depois, as forças expedicionárias holandesas entram no porto de Recife em 14 de fevereiro de 1630, conquistando rapidamente as cidades de Recife e Olinda e estabelecendo a primeira como capital do Brasil Holandês até janeiro de 1654. Dentre as instruções secretas, há o artigo de número 10 que diz o seguinte:

A liberdade dos espanhóis, dos portugueses e dos nativos, sejam eles católicos ou judeus, será respeitada. A ninguém será permitido molestá-los ou sujeitá-los a inquéritos em assuntos de consciência ou em suas residências particulares; que ninguém se atreva a inquietá-los, perturba-los ou causar-lhes qualquer dificuldade – sob pena de castigos arbitrários, ou segundo as circunstâncias, de severa e exemplar reprovação.

A tolerância talvez fosse motivada pela perseguição sofrida pelos calvinistas em terras espanholas. Em agosto 1636, Maurício de Nassau se torna Governador-Geral do Brasil Holandês e, já em 1637, a população judaica se tornara tão numerosa que conseguiu arrendar espaço para duas sinagogas, onde os cultos públicos foram celebrados. Como exemplo da tolerância religiosa, consta que no exército regular holandês havia uma milícia na qual os judeus eram isentos da guarda aos sábados, em deferência aos seus “escrúpulos de consciência” (Wiznitzer,op.cit:54). Tinham, entretanto, que pagar uma certa quantia por este privilégio.

Muitos cristãos novos judaizantes em Pernambuco voltaram a professar abertamente a religião judaica com a conquista holandesa, inclusive fazendo circuncidar seus filhos. A maior parte dos judeus no Brasil Holandês, pelo menos nos primeiros anos, era constituída de estrangeiros vindos da Europa, da Alemanha, Polônia e, obviamente, dos Países Baixos já que muitos judaizantes residentes no Brasil ainda receavam admitir sua condição judaica com medo de represálias futuras. Nas palavras de Câmara Cascudo, teriam vindo um possível milhar, “moscas famintas do mel tropical”:

Tínhamos o judeu semi-analfabeto, astuto e móbil, mas desprovido de recurso letrado. Para o Recife enxameou-se o elemento intelectual, os rabinos explicadores e mestres, os poetas e escritores hebreus (...) ao lado da massa para a labutação servil. (Cascudo, op.cit:107)

Se é verdade que a Inquisição “fabricava” cristãos-novos judaizantes, também o é o criptojudaísmo. Entretanto, ainda que a ocupação holandesa no Nordeste tenha colocado em contato cristãos novos da Bahia com judaizantes de Recife, aqueles se caracterizaram neste tempo sobretudo por sua independência religiosa, por suas idéias heréticas, seu espírito crítico, mas nunca por sua religiosidade. Um cético que, segundo os documentos do Santo Ofício, não dava a mínima importância para os ritos católicos ou judaicos. Se, de fato, houve condições para que uma minoria voltasse à prática da religião de Moisés, em Pernambuco, não se deve exagerá-las e interpretar a invasão holandesa a senha para que os conversos ao catolicismo retornassem automaticamente à religião anterior.

Havia, provavelmente, em torno de 160 engenhos no Brasil holandês no ano de 1639, dos quais cerca de 120 em pleno funcionamento e os demais em processo de reforma. Deste total, aproximadamente 60% pertencia a luso-brasileiros, outros 32% a holandeses e mais ou menos 6% a judeus. Em 1645, havia em Pernambuco quase quinze mil moradores – os judeus eram mil e quinhentos dos seis mil e quinhentos brancos. Sob a dominação holandesa, tinham liberdade de culto e constituíram a primeira comunidade judaica do Brasil. Era próspera e se

organizou nos moldes das “kehilot” (comunidades) tradicionais: mantinha-se com os impostos sobre as transações comerciais dos judeus e era governada por um Conselho de cinco membros, eleitos anualmente. O Conselho controlava os aspectos legais da vida dos judeus, exercendo autoridade judicial, impondo multas (por exemplo, conduta imprópria na sinagoga ou às suas portas) e regulamentando as relações internas da comunidade.

É possível que um número de senhores de engenho luso-brasileiros fossem de origem judaica, mas, porque não se atreviam a confessar-se enquanto judeus, independente da tolerância que o governo de Nassau outorgava, não se pode afirmar que faziam parte deste grupo. Os judeus, como se vê, não predominavam na qualidade de senhores de engenho sob o domínio holandês, representando papel de maior vulto nos financiamentos da indústria açucareira, corretores e exportadores de café, bem como fornecedores de escravos e negros a crédito, aceitando inclusive açúcar como pagamento do capital e dos juros.

As interpretações que tentam dar conta da predileção dos judeus pelo comércio ou finanças são as mais variadas. Argumentos que fazem dialogar o contexto histórico e o sentido da experiência dado pelos grupos sociais, ou seja, a produção de cultura, parecem mais plausíveis que teses racialistas ou geneticistas. Fato é que há quem considere a corretagem o primeiro ofício dos judeus, “naturalmente”, consistindo em encontrar um fornecedor para aquilo que se quer comprar ou cliente para aquilo que se quer vender. A própria constituição da cultura judaica, nômade em essência, contribuiria decisivamente para a atração que tais atividades exerceriam sobre o povo judeu (generalizações são perigosas...). Os judeus têm, nesta visão, papel central para o desenvolvimento dos povos ao redor do mundo, funcionando como uma correia na engrenagem das trocas comerciais, permitindo o desenvolvimento econômico e social da Humanidade mesmo. Este ufanismo que, ao basear-se na inevitabilidade da errância resvala em determinismos de qualquer natureza, transparece no trecho a seguir, extraído da obra *Os judeus, o dinheiro e o mundo*, de Jacques Attali:

Não existe cultura judaica sem uma dimensão nômade, (que) não há riqueza senão a serviço de uma ética, (que) nada é bom para eles se não o for para o mundo, e (que) o mundo obteve enormes benefícios dos papéis que os fez desempenhar, exigindo-lhes que criassem seus modos de vida e pagassem seu direito de permanência. Muito além de si mesmos, eles revelam esta realidade raramente levada em conta: *nenhuma das sociedades sedentárias teria podido sobreviver sem nômades* que transportassem entre elas mercadorias, idéias, capitais, e que para isso ousassem correr riscos intelectuais e materiais que nenhum sedentário se disporia correr. (...) O povo judeu exerceu a função do nômade que cria riquezas para o sedentário. Foi assim que ele cumpriu o papel de “reparador do mundo”. Também sua identidade se construiu nesse nomadismo forçado: seu nome é viagem; sua vida é movimento; sua nostalgia é sedentária. A hospitalidade e o enriquecimento de seus anfitriões são as condições de sua sobrevivência. Sua cultura e sua moral se estruturam em torno das necessidades da errância: solidariedade, hospitalidade, tolerância, são os artigos de sua lei. Precariedade e marginalidade são sua condição. (Attali,op.cit:595)

A corretagem de uma maneira geral e o comércio de escravos em particular serão fundamentais para o desenvolvimento da indústria açucareira na Colônia e no Brasil Holandês. Maurício Nassau enfatizava que o principal entrave para o aumento da produção dos 150 engenhos existentes sob seu domínio era a falta de colonos dos Países Baixos. Não era qualquer que servia para os propósitos do Governador-Geral, devendo os candidatos dispor de capital para investir na produção tropical. O capital seria aplicado na construção da indústria e na compra de escravos africanos “sem os quais nada de proveitoso se pode fazer no Brasil (...) Necessariamente, deve haver escravos no Brasil, e por nenhum modo podem ser dispensados: se alguém sentir-se nisto agravado, será um escrúpulo inútil (...) é muito preciso que todos os meios apropriados se empreguem no respectivo tráfico na Costa da África”, advertia Nassau (Alencastro,op.cit:210). É aqui que entram os judeus.

Além da importante posição que ocupavam na indústria açucareira e na arrecadação de impostos (63% dos negócios de arrecadação no Brasil Holandês estava nas mãos de judeus), dominavam o tráfico de escravos. Se acontecia de um leilão cair num dia santo judeu, o leilão era adiado. Isto teria ocorrido no distante dia 21 de outubro de 1644. Em 1648, entre os doze mil habitantes europeus do Brasil Holandês, contava-se cerca de mil e quatrocentos judeus, quase todos vivendo no Recife. Alguns deles, refinadores de açúcar ou corretores,

adquirem grandes canaviais no vale de Pernambuco; outros exercem papel significativo no comércio de escravos que eles compram dos navios da Companhia das Índias Ocidentais para revendê-los a crédito aos plantadores, a preço altíssimo, acrescido de juros de 3 a 4 por cento ao mês, e pagável por ocasião da colheita.

Seus lucros eram tão impressionantes que podiam bater a casa dos trezentos por cento por “peça”. Ainda no ano de 1648, o governador do Recife, Adriaen Lems, escreve à Companhia das Índias Ocidentais reclamando que os não judeus não conseguiam prosperar “porque os negros lhes são vendidos demasiadamente caro e com juros altos demais” (Attali,op.cit:328). O comércio de escravos, se hoje moralmente condenável, à época era parte de um sistema de trocas muito mais amplo, assim, os africanos eram transformados literalmente em “peças”, mercadorias desumanizadas. O sistema é fundamentado em dois processos: a *dessocialização*, em que o indivíduo é capturado e apartado de sua comunidade nativa, e a *despersonalização*, na qual o cativo é convertido em mercadoria na seqüência de sua reificação. Escravos fugidos e recapturados perdiam o preço no mercado interno, porque passavam a ser considerados fomentadores de revoltas e quilombos.

A lei vigente é usada por “historiadores étnicos”, que ajudam a “absolver” moralmente os judeus como parte da engrenagem do sistema escravista colonial. Suas atividades nada mais eram do que parte do processo, quer dizer, se era fato incontestável que judeus eram compradores de negros trazidos da África, não é menos verdade que o comércio de escravos era então “uma profissão como qualquer outra e o escravo era nada mais do que uma das mercadorias necessitadas para os engenhos” (Wolff,1996:82). Compras e vendas de “mercadorias” da Costa africana eram efetuadas por negociantes cristãos e judeus igualmente. A travessia do Atlântico muitas vezes se constituía numa saga de 365 dias, em que o escravo passava por atravessadores.

Tragado pelo circuito atlântico, o africano é introduzido numa espiral mercantil que acentua, de uma permuta a outra, sua despersonalização e sua dessocialização. Nos dois primeiros séculos após o Descobrimento, o cativo podia ser objeto de cinco transações, no mínimo, desde sua partida da aldeia africana até a chegada às fazendas da América portuguesa. Trocas pontuadas por etapas mais ou menos longas. Até o final do século XVII, a maior parte dos angolanos provém de zonas situadas a dois meses de caminhada dos portos de trato. Adicionando-se a espera antes do embarque, que por vezes alcançava cinco meses, e os dois meses necessários à travessia atlântica, se constata que esses escravos tinham, no mínimo, quase um ano de cativo ao desembarcar no Brasil. (Alencastro,op.cit:146-147)

O comércio de escravos invade o século XIX. O *Jornal do Commercio* de 14 de setembro de 1837 noticiava que o marroquino Benjamin Benatar, estabelecido no Rio de Janeiro,

Acaba de abrir um escriptorio de comissões e agencias na rua da Cadea n.81, para servir aos indivíduos que queiram prestar-lhe sua confiança. Neste escriptorio vendem-se escravos, casas, chácaras e outros *objectos*; assim como se alugão, todos os dias, escravos, amas de leite, mocambas, casas etc. Dá-se dinheiro a premio sobre ouro, prata ou brilhantes, recebem-se escravos para alugar, dos quaes seus donos não pagão mais que 160rs., de comedorias por dia. A mesma casa tem accomodações para ter os pretos com acceio. (grifo meu)

O Governador-Geral Maurício de Nassau se despediu do Brasil no dia 6 de maio de 1644. Nos sete anos em que esteve à frente da administração do Brasil Holandês, a imigração dos judeus atingiu o auge, bem como sua riqueza e poder econômico. Construíram uma sinagoga e tinham como líderes espirituais eminentes religiosos vindos da comunidade judaica de Amsterdã. Apesar do antagonismo da população portuguesa católica e de conselheiros holandeses contrários à entrada de judeus (vide o governador do Recife, reclamando da concorrência dos comerciantes de escravos judeus), era impraticável prescindir de sua imigração na medida em que eram comerciantes capazes que falavam o português e podiam estabelecer um comércio regular de importação e exportação de várias mercadorias.

É importante salientar que as ramificações internacionais dos comerciantes judeus era outro fator decisivo para a sua tolerância por parte dos calvinistas holandeses. As relações comerciais, que muitas vezes se entrelaçavam com relações de parentesco, existentes entre judeus confessos do Brasil Holandês com cristãos novos judaizantes fugidos de Portugal e

estabelecidos em Amsterdã, também ocorriam na Bahia. Os relatórios da Visitação do Santo Ofício de 1618-1619 revelavam que, durante vinte e cinco anos aproximadamente, judaizantes do Brasil e judeus confessos de Flandres mantiveram constante comunicação uns com os outros. A chamada “Jerusalém holandesa” atraía judaizantes da Espanha, Portugal e mesmo do Brasil. Os judaizantes do Brasil desempenhavam importante papel na organização da exportação do açúcar por intermédio de suas famílias e ligações comerciais com os judaizantes de Portugal que tinham fugido para Amsterdã e ali viviam abertamente como judeus confessos.

O contra-ataque da Coroa portuguesa para a retomada de Pernambuco das mãos dos invasores holandeses foi forjado logo após a tomada da Bahia, em 1624, onde permaneceram até o ano seguinte. Depois deste incidente, o mito dos cristãos novos judaizantes, discutido anteriormente, transfere-se do plano religioso para o plano político. É, sobretudo em termos de “inimigo da pátria”, “estrangeiro” e “colaborador dos holandeses” que são apontados os cristãos novos nos relatórios enviados desde aquela data para Lisboa. Tenta-se provar que cristãos novos e judeus formam um todo homogêneo, orgânico, cujos interesses pediam o predomínio econômico e político da Holanda. No entanto, o papel dos judeus na fundação da Companhia das Índias Ocidentais teria sido “virtualmente desprezível” (Novinsky, op.cit:121).

Alguns judeus confessos permanecem no Recife. A população portuguesa, combatente em solo brasileiro e apoiada por tropas enviadas de Portugal, tinha declarado uma guerra de libertação contra os invasores de diferentes religiões e nacionalidades, calvinistas e judeus. Os rebeldes luso-brasileiros inspiravam-se não apenas por motivos religiosos, mas políticos também. Portugal retoma o Recife em 1654, depois de vinte e quatro anos de ocupação holandesa e nove anos de guerra levando à ruína da economia açucareira.

Os resultados da pesquisa de Anita Novinsky mostram que havia cristãos novos ao lado dos holandeses, como havia cristãos velhos, porém em número incomparavelmente

menor do que do lado dos portugueses, e que os cristãos novos educados na Bahia constituíam um elemento cultural diferente daqueles educados no judaísmo na Holanda ou daqueles que viviam na comunidade judaica do Recife. Cristãos novos e velhos teriam apoiado a causa holandesa ou portuguesa não por motivos religiosos ou políticos, mas principalmente, econômicos. Sobre a situação na Bahia:

Ante a contínua ameaça dos holandeses, o governador pediu aos senhores de engenho e lavradores mais ricos que construíssem por sua própria conta barcos para ajudar a socorrer os engenhos do Recôncavo, pois a Coroa não estava em condições de fazê-lo e, havendo ataque, os senhores de engenho deviam acudir a cidade com esses barcos e ainda com negros e remeiros. Encontramos diversos cristãos novos atendendo ao pedido do governador, além de Mateus Lopes Franco e Diogo Ulhoa, ainda Domingos Alvarez de Serpa, Antônio Dias de Moraes, Diogo Correa do Sande, etc. (Novinsky,op.cit:126-127)

No final do século XVII, descobrem-se minas de ouro em Itaberaba, Minas Gerais, posteriormente em Ouro Preto e em muitos outros lugares. O resultado foi uma migração em massa para a região de Minas, parecida com aquela realizada na Califórnia, um século e meio mais tarde. A região era um vasto campo pra o negociante ambulante vindo da Corte. Inúmeros despachos da Polícia, autorizando viagens ao interior de Minas Gerais foram concedidos. Não se deve estranhar, portanto, que um ou outro judeu tenha voltado para lá, abrindo sua loja ou dedicando-se à exportação de café em cidades como Juiz de Fora.

Branco, negro, mulato, índio; homens e mulheres, jovens e velhos; os ricos, os pobres, os nobres e os plebeus, clérigos e leigos; estrangeiros com ou sem passaporte – todos se precipitaram para a região aurífera. A multidão abrangia, naturalmente, um grande número de cristãos novos, e entre esses havia judaizantes que, quando descobertos, eram denunciados, presos e entregues à Inquisição de Lisboa. (Wiznitzer,op.cit:139)

A vida em segredo dos judaizantes tem um ponto final quando, no dia 25 de maio de 1773, José de Carvalho e Melo, mais conhecido como o Marquês de Pombal, Ministro de Estado Português, depois de convencer o rei, decreta o fim da classificação do povo português em cristãos velhos e cristãos novos. Judeus professos só começam a chegar em número maior depois de 1822 quando da proclamação de independência do Brasil frente à antiga Metrópole

e da instauração da liberdade de culto, ainda que em espaço privado já que a religião católica permanecia a oficial. A autoridade concedida ao Estado brasileiro como único e legítimo mediador das relações entre religiões ou grupos religiosos no país se consolida anos mais tarde, em 7 de janeiro de 1890, com o decreto número 119A sancionado pelo Governo Provisório da República dos Estados Unidos do Brasil, de autoria de Rui Barbosa. O decreto proibiu autoridades e órgãos públicos de expedir leis, regulamentos ou atos administrativos que estabelecessem a religião ou a vedassem e instituiu plena liberdade de culto e religião para os indivíduos e todas as confissões, igrejas e agremiações religiosas.

Inscritas na Constituição de 1891, a separação da Igreja Católica do Estado e a instituição plena da liberdade religiosa e de culto para todos os indivíduos e credos religiosos, propiciaram, no decorrer do século XX, a ascensão de um mercado aberto no campo religioso brasileiro, abrindo passagem para que, no limite, a hegemonia do catolicismo viesse futuramente a ser posta em xeque pela eficiência do proselitismo dos concorrentes.

Judeus no Império

O tratado comercial assinado com a Inglaterra em 1810 favorece e incentiva o ingresso de judeus no Brasil. No seu artigo 12, assegura-se aos súditos britânicos a liberdade de religião em território brasileiro. Começam a chegar e instalar-se judeus ingleses, alemães, e uma específica imigração oriunda da região da Alsácia-Lorena, disputada por alemães e franceses que tem desfecho com a guerra franco-prussiana em 1870. Antes de detalhar a presença dos judeus europeus no período imperial, dedico alguns parágrafos aos judeus que se dirigiram à Amazônia ainda na primeira metade do século XIX.

Entre as primeiras referências à presença judaica no século XIX, estão os judeus originários do norte da África (Marrocos francês) onde havia séria crise econômica e

perseguição por parte de alguns sultões. Parte deste contingente resolveu imigrar para os estados do Amazonas e Pará ainda antes da grande exploração da borracha. Testemunharam esta presença as sepulturas judaicas de *Soledad*, cemitério judaico em Belém do Pará e as sinagogas *Shaar Hashamaim* e *Essel Abraham*, fundadas naquela cidade nos anos de 1826 e 1828, respectivamente (Blay,1996). Belém e Manaus foram as portas de entrada para os judeus que se instalaram em cidades do interior do país e do Amazonas. Por volta de 1850, já havia uma pequena comunidade judaica em Santarém e Itaituba, à beira do rio Tapajós, provavelmente emigrada décadas antes de Casablanca, Marrakesh e Rabat (atual capital marroquina). Os governos do Amazonas e do Pará facilitavam a imigração.

Estes judeus *sefaradis* (oriundos da Península Ibérica, depois da expulsão de 1492) falavam o português e espanhol antigos e o hakitia, mistura destes com o árabe marroquino. Aventuraram-se no comércio dominado pelas casas aviadoras: estas vendiam a crédito ao seringalista, desde utensílios para a extração da borracha, roupas, alimentos, remédios, em troca de borracha. Os seringueiros viviam em dívida permanente com este mecanismo. Muitos dos judeus marroquinos trabalhavam como empregados das casas aviadoras, mas alguns tentaram romper o monopólio das grandes empresas da região e, juntamente com sírios e libaneses (que, mais tarde, se encontrariam em São Paulo e Rio de Janeiro) instalaram pequenos negócios e foram procurar o seringueiro diretamente nas margens dos igarapés, às escondidas, para vender mercadorias e comprar borracha. Posteriormente, alargaram seu campo de atividades, abrangendo não somente a importação e exportação de tecidos como também o setor de navegação e exploração de seringais, além da participação nas atividades públicas e exercício de cargos oficiais.

Em Belém, as grandes casas aviadoras e exportadoras pertenciam aos ingleses, alemães, franceses e portugueses, que controlavam o comércio da borracha e demais produtos

da região. Quem desejasse se iniciar nos negócios tinha de ir para o interior, mas antes precisava obter crédito junto às casas aviadoras.

Não se sabe ao certo porque estes imigrantes do norte africano escolheram como ponto de chegada o extremo norte do Brasil, quando se sabe que a massa de imigrantes judeus, a partir de fins do século XIX e três primeiras décadas do século XX, se concentrou principalmente nos três grandes centros urbanos do país: São Paulo, Rio de Janeiro e Porto Alegre. A dificuldade de comunicação com estes centros mais desenvolvidos economicamente e com maiores possibilidades de ascensão social persistia, cerca de duzentos e cinquenta anos depois do padre Antônio Vieira escrever, exasperado com o isolamento amazônico, que era mais fácil ir da Índia a Portugal do que do Maranhão ao sul do Brasil. As peripécias marítimas eram favorecidas por adversidades quanto às correntes marítimas, que sopravam na direção contrária àquela desejada pelos navegadores.

Missionários e autoridades civis despachadas da Bahia para São Luis e Belém deviam primeiro ir fazer baldeação em Lisboa, para depois viajar até o Maranhão e o Pará. Há exemplos célebres da dificuldade da navegação norte-sul e, vice-versa, ao longo do litoral brasileiro. Depois de cruzar o centro-oeste e a Amazônia na maior e mais extraordinária expedição terrestre do mundo seiscentista, nos anos 1648-1651, Raposo Tavares e seus companheiros fizeram um percurso mais longo ainda ao retornar a São Paulo. Tendo chegado pelos matos e pelos rios a Belém, seguiram a única rota existente para reganhar suas casas: foram até Lisboa e de lá voltaram até Santos. (Alencastro, op.cit:59)

Encontramos uma antecipação para as erupções de anti-semitismo no estado do Pará em 1901 numa ação na cidade de Parintins no ano de 1895, já dentro da era republicana. O jornal *Rio News* publicou, no dia 23 de julho daquele ano, informações recebidas do Amazonas noticiando que a comunidade judaica de Parintins estava sendo dispersa pela população, possivelmente cristãos, que ordenava a retirada imediata da cidade no prazo de três dias. Se não saíssem, continuava a nota, sofreriam as penalidades da fúria popular. Seis anos mais tarde, o *Jornal do Brasil* de 26 de abril de 1901 publicou, sob o título “Contra os israelitas”, telegrama do dia 25 da cidade de Belém que informava:

Indivíduos armados, vindos do interior, invadiram a cidade de Cameté, afim de expulsarem os israelitas ali domiciliados, saqueando o estabelecimento de Arão Cohen e ameaçando-o de morte. As autoridades locais tomaram as providências, conseguindo acalmar os ânimos, conquanto exaltados prometteram empregar todos os meios afim de conseguir a expulsão de todos os judeus. Para aquela localidade seguiram o prefeito de segurança e 30 praças de polícia, afim de garantir a ordem. (Wolff,1975:304)

Parece que os distúrbios na região tinham motivação econômica por conta da concorrência que os judeus exerciam junto à população nativa. O jornal *A província do Pará* do dia 5 de maio de 1901 reproduz um requerimento dos judeus de Cameté feita ao governador. Nele, os comerciantes estabelecidos na cidade e seus arredores queixam-se da violência de que são vítimas. Vivendo em Cameté há muitos anos com famílias já constituídas, “granjeando a estima pública pelo seu proceder correto e tirando a sua subsistência da exploração do commercio de retalho”, afirmam que o chefe de segurança pública acertava ao expor o verdadeiro motivo das violências sofridas: a competência comercial. A nota termina ironizando implicitamente os comerciantes não judeus por serem vorazes na hora de embutir o lucro nas mercadorias vendidas, contentando-se os judeus com lucros mais modestos.

Comprando n’esta cidade, como os outros commerciantes ali estabelecidos, e pelo mesmo preço as mercadorias que vendem ao público, se conseguem estabelecer competência, é porque se contentam com lucros mais modestos. (Wolff,op.cit:307)

A presença de judeus marroquinos no norte do Brasil ainda na primeira metade do século XIX antecipa a imigração judaica para cidades com maior peso econômico e político, como Rio de Janeiro e São Paulo e, posteriormente, Porto Alegre. Os exemplos que se seguem foram extraídos do livro do casal Wolff, *Os judeus no Brasil Imperial*, obra de referência para o estudo da imigração judaica de 1822 até a proclamação da República no dia 15 de novembro de 1889. O livro trata da história dos judeus vista do Rio de Janeiro. Foram inclusos judeus de outras partes do país desde que aparecessem em documentos ou no noticiário carioca. Foram lidos mais de vinte e cinco mil exemplares de jornais, mais de cento

e cinquenta mil nomes de viajantes, juntando-se a estes os nomes publicados em notícias de casamentos, óbitos, processos nas diversas varas, registros no Tribunal do Comércio etc. As ocupações que se destacam são a de comerciante e corretor de mercadorias, além de modistas, dentistas, jornalistas, relojoeiros entre outros.

O Registro de Estrangeiros de 1831-1839 descreve Bernardo Wallerstein como casado, tendo 33 anos de idade, rosto comprido, olhos azuis e barba ruiva. Parece ter sido o comerciante preferido da Mordomia da Casa Imperial, fornecendo papel de forrar parede, porcelanas cristais finos, relógios de ouro, toalhas de linho, móveis. Um anúncio sobre papel pintado, publicado no *Jornal do Commercio* de 6 de janeiro de 1851 informa que B. Wallerstein e M. Masset continuam com um grande sortimento de papéis pintados para forrar salas,

Escolhidos pela sua própria casa em Paris dos desenhos mais novos e de melhor gosto, tendo assim a vantagem, por não pagar comissão alguma de compra, de poderem oferecer uma diminuição notável nos preços....Além do exposto, determinarão os annunciantes, afora a modicidade dos seus preços, pagando à vista ou depois de acabada a obra, fazer um abatimento de 10 por cento em qualquer venda de 50\$ para cima e de 20 por cento sobre as de 150\$ para cima. Outrossim, participão que têm um grande sortimento de charutos de Havana, e do melhor vinho de Champagne conhecido nesta corte.

Outro inglês, Arthur Moss, era proprietário de uma importadora no Rio de Janeiro em 1842. Por mais de quarenta anos importou manteiga de Liverpool, carvão de Newcastle, querosene e pinho de Nova Iorque, armarinhos de Marselha, ferragens, tintas e etc. Como atestam os Wolff, “raro era o dia em que não estava atracado no porto do Rio de Janeiro um navio consignado a Arthur Moss & Co.. As listas de navios publicados quinzenalmente mencionavam em geral dois ou três para esta firma” (Wolff,op.cit:137).

Em julho de 1850, o *Diário do Rio de Janeiro* anunciava o estabelecimento do inglês Maurice Edward Hime, cujo nome não deixava dúvidas quanto à procedência de seu dono.

Relojoaria Inglesa- Rua do Hospício n.20^a. Maurice Edward Hime, relojoeiro inglês, estabelecido sob a firma de Hime & Co., na rua cima declarada, previne aos

seus amigos e ao público que elle já voltou de viagem que fez à Inglaterra, e que se acha em exercício do seu officio no seu estabelecimento Rua do Hospício n.20^a, onde sempre há um sortimento dos melhores relógios que se fabricão da fábrika mui conhecida M.I. Tobias & Co., de Liverpool, sendo o annunciante o único AGENTE n'este império d'estes celebres fabricantes. Estes relógios sendo feitos especialmente para este mercado, são affiançados com toda a confiança.

Os dois pequenos anúncios abaixo mostram um pouco da presença de judeus franceses no Rio de Janeiro. As senhoras trabalhavam basicamente com roupas e tecidos, trazendo para a corte as últimas modas de Paris. Ambos foram publicados no *Diário do Rio de Janeiro*, o primeiro no ano de 1862 e o segundo, no ano de 1857.

Mme. Bloc, fábrika de camisas, venda de Cambainhas, camisas, croulas, etc.
Recebidas da França, rua do Ouvidor, 132

Mme. Emma Womrs- Modista de Paris, tem um grande sortimento de Chapéos e Enfeites de Cabeça do último gosto. 47 rua dos Ourives, Primeiro andar. Antigamente na rua do Ouvidor. Faz vestidos para baile e casamento. Lava e enfeitas chapéos a moda.

Com relação à vida comunitária, os poucos judeus marroquinos que moravam na cidade do Rio de Janeiro fundaram uma congregação em meados do século XIX, chamada “Shel Guemilut Hassadim”, quando até então os cultos e rezas realizavam-se provavelmente em residências particulares. Por seu turno, os judeus vindos da Alemanha, Inglaterra e França fundaram uma sociedade filantrópica chamada “União Israelita do Brasil” cujo objetivo era ajudar seus associados em caso de doenças, necessidade de internação, alojamento e alimentação para aqueles que chegavam sem condições financeiras de iniciar a nova vida nos trópicos. A maioria dos membros era da Alsácia-Lorena.

Muitos judeus da Alsácia-Lorena, por ocasião da guerra franco-prussiana, declararam desejar continuar franceses, não aceitando a nacionalidade alemã. Havia mesmo quem contribuísse para os festejos do “14 juillet” e fizesse parte do comitê francês que organizou a festa comemorativa do primeiro centenário da tomada da Bastilha. Um tal Izidore Haas, por exemplo, chegando no dia três de março de 1851, importava velas, louça e armarinho da

França. Suas atividades filantrópicas não se limitavam à União Israelita: em 1885, fez parte da administração da *Société Française de Bienfaisance*. Segundo notícia veiculada no *Jornal do Commercio* do dia 8 de junho deste ano,

En assemblée générale du 5 courant, et em vertu de l'article 8 des status, les français, dont les noms suivent, ont été élus: membres du conseil d'administration pour l'exercice 1885-1886...membres suppléants...Isidore Haas, 32 votes... (Wolff,op.cit:320)

Note-se que o senhor Haas é considerado francês na chamada veiculada no *Jornal do Commercio*. Possivelmente, os judeus da Alsácia-Lorena optaram pela nacionalidade francesa por conta dos direitos conquistados com a Revolução Francesa, incorporados no lema “liberdade, igualdade, fraternidade”. O preço a ser pago era o abandono de identidades particulares (a judaica, neste caso). Na Assembléia Nacional, um grupo de deputados lutava pela emancipação política dos judeus argumentando, nas palavras do conde de Clermont-Tonnerre, “para os judeus como seres humanos, tudo; para os judeus como povo, nada” (Scliar,1994:76). A assimilação como fenômeno grupal existiu apenas entre os judeus intelectuais, na opinião da filósofa Hannah Arendt:

Educados ainda dentro das idéias do século XVIII, sonhavam com um país onde não houvesse cristãos nem judeus; dedicavam-se à ciência e às artes, e ficavam profundamente ressentidos quando os governos concediam toda sorte de privilégios e honrarias aos banqueiros judeus, condenando os intelectuais judeus a morrer de fome. (Arendt,1979:98)

No Brasil, os judeus alsacianos não tiveram de escolher entre uma ou outra identidade. Também não eram os únicos a freqüentar clubes e eventos fora do círculo comunitário. Os judeus ingleses freqüentavam o Clube Laranjeiras, participando de diretorias e das reuniões musicais e contribuindo para o Hospital dos Estrangeiros. Os judeus alemães, por sua vez, concentravam-se no Clube Germânia, fundado em 1821, e no Clube Beethoven, fundado em 1882, até o advento de Adolf Hitler como chanceler da Alemanha em 1933.

Nos primórdios da República, os judeus estavam dispersos em dezenas de ofícios e profissões pelo país afora. Achamos, dentre outros: administrador de fazenda, advogado, alfaiate, artista, banqueiro, confeitiro, costureiro, dentista, engenheiro, fotógrafo, funcionário público, joalheiro, jornalista, médico, ourives, professor, rabino, relojoeiro, sapateiro, vidraceiro. Havia também muitos judeus que mexiam com importação e exportação dos mais diversos produtos (água mineral, aparelhos hidráulicos, armarinho, bebidas, bijuteria, charutos, comestíveis, conservas, farinha de trigo, ferragens, jóias, papel, perfumaria, roupas, sapatos, vinhos e etc.) ou eram donos de pequenos comércios e fábricas de camisas, cervejas, cigarros, chapéus, fósforos, perfumes, sabonetes, pregos e parafusos.

A variedade profissional contrastava com a presença ainda pequena de judeus no Brasil. A partir do início do século XX, principalmente nos anos 1920, a população judaica no país cresce sensivelmente, consequência do êxodo forçado da Europa e de países do extinto Império Otomano.

Capítulo 2-A imigração judaica contemporânea

Em pouco mais de um século, entre os anos de 1840 e 1942, desembarcaram no Brasil aproximadamente setenta e um mil judeus, o que corresponde a 1,8% do total de imigrantes judeus fugidos da Europa em busca de melhores oportunidades no Novo Mundo, na África do Sul e na antiga Palestina (Lestschinsky,1972). No mesmo período, os Estados Unidos receberam o maior contingente (cerca de 71% dos imigrantes), seguido da Palestina (9,7%), Argentina (5,7%), Canadá (3,9%) e África do Sul (1,9%). Levando em consideração a lista de passageiros desembarcados, constata-se que o porto do Rio de Janeiro recebeu aproximadamente dois terços destes imigrantes entre os anos de 1925 e 1930, ao passo que o porto de Santos foi porta de entrada para o terço restante.

Com relação à nacionalidade dos que entraram no Brasil entre 1925 e 1942, observamos que os judeus poloneses somam o maior contingente (17831), seguidos dos alemães (8859, concentrados entre 1933, ano da ascensão de Adolf Hitler como chanceler alemão, e 1942), dos romenos (2802, incluindo aqui a região conhecida como Bessarábia, incorporada à Romênia após a Primeira Guerra Mundial), russos (1109) e lituanos (218). A participação percentual dos imigrantes judeus no total de imigrantes para o Brasil foi mais destacada nos anos de 1936 e 1939, somando 26,7% e 20,2%, respectivamente, inflada possivelmente pela maior entrada de refugiados da Alemanha pressentindo a tragédia que se anunciava⁸.

O Brasil acolheu, além dos originários de países europeus, judeus emigrados da Ásia Menor nas duas primeiras décadas do século XX, fugidos mais por conta da tensão política presente no Império Turco-Otomano (Síria, Líbano, Grécia, Turquia), despedaçado após a Primeira Guerra Mundial, do que por dificuldades financeiras, embora a pobreza estivesse

⁸ Os dados apresentados nos dois parágrafos encontram-se nos apêndices do livro de Jeffrey Lesser, *O Brasil e a Questão Judaica* (1995).

presente entre a comunidade judaica desta área geográfica. O Brasil se transformou, nos anos 1920, num importante pólo de atração de imigrantes depois que os EUA e a Argentina estabeleceram sistemas de cotas por nacionalidade, dificultando a entrada de refugiados judeus *ashquenazitas* e *sefaraditas*⁹. Na década de 1950, um outro grupo de judeus chegou ao Brasil, fugidos do Egito, quando o presidente egípcio Nasser lançou uma campanha nacionalista de cunho xenófobo, retirando a cidadania egípcia de sua população judaica. Como veremos, a distância social entre os dois grandes grupos culturais, *ashquenazitas* e *sefaraditas*, é duplicada na divisão espacial através da constituição dos chamados “bairros” ou “enclaves” étnicos.

A entrada de refugiados judeus no Brasil ao longo dos primeiros quarenta anos do século XX não se deu de maneira harmoniosa, pelo contrário. Entre as duas guerras mundiais, a Europa vivencia uma série de migrações de grupos sociais que não eram bem-vindos em lugar algum e considerados inassimiláveis. Expulsos de suas terras natais, permaneciam sem lar (*homeless*) e, uma vez fora de seu estado de origem, apátrida (*stateless*). A condição de “sem estado” (*statelessness*) seria o mais novo fenômeno de massa da história contemporânea, de acordo com Arendt (1966). Uma vez que os direitos humanos estavam atrelados aos direitos nacionais, a questão passa a ser não a falta de igualdade perante a lei, mas a ausência de lei para estes povos, incluindo aqui os judeus que se transformam num “problema”. “Once they had been deprived of their human rights they were rightless, the scum of the earth” (Arendt,1966:267)¹⁰. No entanto, a política imigratória brasileira será mais condescendente

⁹ Os judeus que moravam na Grécia, por exemplo, tomavam a decisão de emigrar por causa da obrigatoriedade de servir o Exército e o risco de ser convocado para uma guerra. A famosa expressão “Fazer a América” não significava especificamente os Estados Unidos, era um lugar simbólico, onde se pudessem reconstruir suas vidas com estabilidade financeira e segurança política. No caso de sírios e libaneses, por exemplo, “Fazer a América” podia significar tanto os Estados Unidos quanto o Brasil, premidos pelas circunstâncias adversas que lhes reduziam a opção ou confundiam a convicção sobre determinado destino (Truzzi.2001). À medida que as coisas se sucediam, a questão do destino, relacionado a encontrar-se, ou não, com conterrâneos já estabelecidos, passou a assumir enorme importância.

¹⁰ O caráter cosmopolita judaico, cidadão do mundo, arredio a vínculos nacionais, enfim, o desenraizamento e o ceticismo amargo por ele gerado é, segundo Scliar (1985), fonte do humor judaico. Lembra de Albert Einstein, que disse certa vez: “Se for comprovada minha teoria, a Alemanha dirá que sou alemão e a França declarará que sou cidadão do mundo. Mas se minha teoria não for verdadeira, a França dirá que sou alemão e a Alemanha declarará que sou judeu”. O mesmo sentido tem a piada do rabino judeu que, fugindo dos nazistas, precisava

com os judeus, permitindo sua entrada em períodos críticos da perseguição anti-semita empreendida pelos nazistas nos anos 1930 e 1940.

Levando em consideração os Censos do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) dos anos de 1940, 1950, 1960, 1980, 1991 e 2000, observamos que a população judaica brasileira aumentou de cerca de 56 mil na década de 1940 para 86 mil no início do século XXI, mais precisamente 86825 (vinte mil a mais do que o verificado na PME de 1998). Deste total, apenas 509 indivíduos moram em zona rural, marcando o caráter eminentemente urbano da imigração judaica para o Brasil. Com relação à distribuição da população judaica segundo as Grandes Regiões e as Unidades da Federação, observamos uma concentração nas regiões Sul e Sudeste do país, somando mais de 80 mil judeus. Mais de setenta mil judeus moradores da região Sudeste estão concentrados nos estados de São Paulo (42174) e Rio de Janeiro (25752); na região Sul, dos pouco mais de dez mil judeus, 7269 encontram-se no Rio Grande do Sul. Há, ainda, cerca de três mil judeus espalhados pelo Nordeste (quase a metade em Pernambuco), e dois mil no Norte (mais de 1600 no Pará e Amazonas). A concentração da população judaica principalmente em três estados (São Paulo, Rio de Janeiro e Rio Grande do Sul) e a sua presença em alguns estados da região Norte e Nordeste estão associadas à natureza da imigração judaica para o Brasil desde o século XVII, atravessando o final da *Belle Époque* e culminando com a entrada em massa de refugiados europeus nas quatro primeiras décadas do século XX.

Fazendo o cruzamento dos dados referentes à cor/raça e religião¹¹ observamos que 83702 (oitenta e três mil setecentos e dois) dos 86828 (oitenta e seis mil oitocentos e vinte e oito) judeus brasileiros se consideram brancos¹². No Rio de Janeiro especificamente, apenas

obter um visto para sair da Europa. Um amigo disse-lhe que poderia lhe ajudar. Mas havia um problema: era para a Austrália. “Qual o problema?”, perguntou o rabino. “É que a Austrália é longe”, respondeu o amigo. O rabino replicou: “Longe? Longe *de quê?*”.

¹¹ O judaísmo é classificado como uma religião pelo Censo do IBGE.

¹² As demais categorias utilizadas pelo IBGE apresentam os seguintes números: pretos – 320; amarelos – 43; pardos – 2267; indígenas – 39; sem declaração – 454.

474 (quatrocentos e setenta e quatro) judeus não se auto-identificaram como brancos. Com relação às entidades judaicas filiadas à Federação Israelita do Estado do Rio de Janeiro (FIERJ), segundo informações contidas no seu sítio na internet, existem em todo o estado fluminense trinta sinagogas, oito instituições de ensino, seis clubes recreativos, sete movimentos juvenis sionistas, cinco organizações femininas, doze associações beneficentes e de assistência social (Lar da Criança, Lar dos Velhos, Hospital Albert Sabin entre outros), treze instituições voltadas à cultura e ao lazer (Museu Judaico, Coral Israelita, Organização Sionista Unificada, Bibliotecas entre outras) e sete cemitérios.

Integração à luz da situação racial brasileira – o ideal do branqueamento

Os recém-chegados vinham se juntar aos já estabelecidos, acomodados por parentes ou conterrâneos que lhes forneciam abrigo, providenciavam documentos que legalizassem sua situação e iniciavam-nos, geralmente, no ofício de mascate, atividade econômica comum entre os imigrantes judeus. Russos, poloneses, romenos e lituanos já estavam presentes no Brasil, especialmente no Rio de Janeiro e em São Paulo, antes dos anos 1920. Possivelmente o número de poloneses era maior do que aquele apresentado pelas estatísticas oficiais. Isto se deve à especificidade da história polonesa e a natureza da imigração de parte de sua população, com componentes políticos e econômicos¹³.

¹³ A imigração com motivos políticos começou no início do século XVIII e intensificou-se com a partilha da Polônia, em 1795. No final do século XVIII, a Polônia deixou de existir como estado independente e soberano, sendo seu território dividido entre as três grandes potências fronteiriças da época: os impérios da Prússia, Rússia e Áustria. A partilha desencadeou uma febre de emigração: a de caráter econômico nasceu sob a forma de movimentos sazonais, induzidos pela demanda de trabalho nas terras da Prússia e nas minas da Silésia, para depois estender-se até a França e a Bélgica e posteriormente, e em caráter mais definitivo, para as Américas do Norte e do Sul. Por volta do fim do século XIX, o excedente populacional rural e a crescente pobreza urbana forçaram grande número de pessoas a emigrar definitivamente para o Novo Mundo. Frequentes mudanças de fronteiras, além do desaparecimento do mapa político durante todo o século XIX, expulsaram, voluntária e involuntariamente, milhões de poloneses para o exterior. Devido à instabilidade territorial e política, parte importante da população polonesa era formada por minorias étnicas e religiosas: antes da Segunda Guerra, as minorias perfaziam cerca de um terço da população, principalmente ucranianos, judeus, bielorrussos e alemães.

No caso dos judeus, além do componente econômico, havia a constante ameaça de *pogroms*, que assolavam não só a Polônia como a Rússia e outros países do leste europeu. A entrevistada V.F. teve mais contato com a família de sua mãe. Sua avó materna contava muita história “barra pesada” do período em que morava numa aldeia russa. Os bisavós maternos de V.F. tinham posses e vieram fugidos não por conta da Primeira Guerra Mundial mas dos *pogroms* que se alastravam quando se iniciou a revolução russa de 1917.

Que tinham os bolcheviques e que matavam os judeus, tinha perseguição aos judeus. Ela (a avó materna) conta que ela assistiu matar todos os homens de uma aldeia, deixando só as mulheres, horrores assim e ela teve que sair, primeiro o pai dela veio para o Brasil, a família toda eram oito irmãos eu acho, ficaram lá, depois o pai tinha que mandar, arranjar lugar, mandava... Então tem a história, essa história da fuga dela, ela atravessando o rio e os bolcheviques ficavam com as armas. (V.F., judia, psicanalista)

A desordem social instalada no território russo no início dos anos 20 foi outro fator importante na decisão de emigrar. Grupos leais aos comunistas revolucionários de 1917 combatiam guerrilhas contrárias aos bolcheviques. Em nome da honra nacional, bandos armados invadiam vilarejos e povoados majoritariamente habitados por judeus, saqueavam suas casas e o comércio, em autênticos *pogroms*. Foi o que aconteceu, de acordo com o relato do memorialista étnico Samuel Malamud, a respeito da luta armada entre tropas leais aos revolucionários russos e patriotas ucranianos.

A Ucrânia, nessa época, estava abalada por forte e violenta luta de grupos políticos, que resultava em massacres contra a população judaica. Tenho vivo ainda na memória o quadro que presenciei, juntamente com meus pais, quando meu avô foi vítima de uma bárbara e sangrenta agressão (...) Depois de saquearem nossa casa e as vizinhas, deram vazão à sua fúria anti-semita. (...) Meu avô, devido à idade e estado de saúde, não teve condições de fugir e foi agarrado pelos bandidos. (...) Tive ocasião de assistir à luta armada da janela. Durante o ano da guerra civil na Ucrânia e até a vitória final do bolchevismo, Moguilev teve cinquenta e dois governos. (Malamud, 1986:20-29)

Entre 1889 e 1914, verifica-se uma “febre brasileira”, sobretudo de camponeses em busca de terra, com presença de diversas minorias: alemães, judeus, russos, italianos, ucranianos. Percebe-se aqui a influência do pensamento fisiocrata, que defendia a idéia de que o cultivo da terra era a fonte de toda a riqueza, atacando o mercantilismo com sua ênfase na

manufatura e no comércio internacional (ideologia que deve ter norteado a tentativa de colonização agrícola judaica no início do século XX no Rio Grande do Sul). Muito provavelmente, por conta da divisão territorial da Polônia entre as potências expansionistas até o fim da Primeira Guerra Mundial, parte dos “russos” desembarcados no Brasil até o final da segunda década do século passado era, na verdade, de “poloneses”. Muitos dos chamados “russos da prestação”, como ficaram conhecidos os judeus prestamistas, eram poloneses de origem:

Imigrantes provenientes das terras polonesas, neste período, portanto, portavam documentos das potências estrangeiras que ocupavam a região. (...) Há indícios de que a maior parte vinha das regiões ocupadas pela Rússia, e acabaram sendo classificados sob a rubrica “russos”. Tudo indica que os “russos” registrados nas estatísticas históricas eram na verdade poloneses. Ao analisarmos as estatísticas oficiais notamos, inclusive, que embora tenham alcançado volume expressivo entre 1890 e 1910. A imigração “russa” praticamente desaparece após os anos 20 – justamente quando a Polônia ressurgiu como país independente. Provavelmente a partir de então os poloneses que chegavam ao Brasil passaram a ser corretamente identificados como poloneses. (Decol,1999)

O aumento da imigração judaica nos anos 1920 se deve à melhora da imagem do Brasil no exterior, sobretudo sua localização. Isto porque o país se constituía numa parada intermediária em seu rumo de saída da Europa Oriental para aqueles que desejavam estabelecer-se na bastante conhecida Argentina. A relativamente forte economia brasileira era atraente e instituições comunitárias e religiosas formadas recentemente forneciam assistência social aos recém-chegados. O Brasil “já não era uma terra de macacos, mas uma terra de prosperidade e poucos conflitos religiosos” (Lesser,1995:60-61). A partir da metade dos anos 1920, 10% da emigração judaica da Europa vinham para o Brasil; de 1925 a 1930, quase metade da imigração da Europa Oriental para o Brasil era formada por judeus. Entre 1920 e 1928, a população judaica quase que triplicou, de dez para trinta mil.

With substantial economic growth, especially after the First World War, Brazil provided a perfect new home for those both from Eastern Europe and Middle East. Overall Eastern European immigration grew to over 93.000 between 1924 and 1933, ten times what it had been in the previous decade and a substantial proportion of the arrivals were Polish Jews although those from Romania, Latvia and Lithuania were

represented as well. In the same period, Middle Eastern immigration rose by 71 per cent to 28.344. (Lesser,1992:399)

A porosidade das fronteiras nacionais brasileiras frente ao imigrante judeu pode ser compreendida a partir da ideologia da miscigenação e assimilação que vislumbrava, no futuro, um Brasil “embranquecido” por conta da diluição dos traços negróides de sua população ao longo de sucessivas “misturas” de sangue negro e branco, do casamento entre imigrantes brancos europeus e a população negra autóctone de origem africana.

Já em fins do século XIX, avançando pelas primeiras décadas do século XX, parte da intelectualidade brasileira, envolvida com a construção de uma identidade nacional positiva, questionava a validade da mistura de elementos culturais e raciais de origem diversa (européia, africana e indígena) para o desabrochar da “brasilidade”, encarando-a como uma combinação pouco coerente de elementos díspares e encontravam nesta mistura o principal obstáculo ao desenvolvimento do país (Queiroz,1988). Num contexto marcado por identidades fragmentadas e sincréticas, o nascente nacionalismo brasileiro, fundamentado na ideologia da homogeneidade cultural, recorre às teorias raciais em voga na época, sobretudo a partir dos estudos da Escola Positivista em Criminologia representada pelo médico criminalista ítalo-judeu Cesare Lombroso, para justificar a superioridade dos brancos e sua cultura europeizada.

Num país em que a população de cor era muito mais significativa, quantitativamente, do que a população branca, detentora do poder, a reivindicação e posterior libertação dos escravos negros despertavam sentimentos de desconfiança e medo na elite econômica da qual emergia a intelectualidade. A craniologia, ramo da medicina que se dedica ao estudo comparativo do comportamento humano a partir da medição de crânios de distintas “raças”, influencia uma série de intelectuais brasileiros e suas obras nacionalistas¹⁴. A defesa da

¹⁴ Resgato alguns comentários de Gilberto Freyre, em *Casa Grande e Senzala* (1936:209), quando discorre sobre a participação do escravo negro na vida sexual e familiar do brasileiro. Ele nega a relação entre o peso do crânio e a capacidade intelectual, onde o peso do crânio dos brancos é maior, contestando sarcasticamente que “o que se sabe da estrutura entre os crânios de brancos negros não permite generalizações. Já houve quem observasse o fato de que alguns homens notáveis têm sido indivíduos de crânio pequeno, e autênticos idiotas, donos de

pureza racial (branca) em nome do progresso material e do desenvolvimento intelectual encontra ressonância nos trabalhos do médico maranhense Raimundo Nina Rodrigues. Crítico do livre arbítrio, Nina Rodrigues acreditava que as capacidades intelectual e mental dependiam de “modificações bioquímicas de massa cerebral com auxílio da adaptação e hereditariedade”, daí que somente uma “psicologia das raças” seria capaz de estudar as modificações que as “condições de raça” imprimem à responsabilidade penal. Segundo suas palavras em *As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil* (1938:70-71):

Que a cada fase da evolução social de um povo, e ainda melhor, a cada fase da evolução da humanidade, se se comparam raças antropologicamente distintas, corresponde uma criminalidade própria, em harmonia e de acordo com o grau de seu desenvolvimento intelectual e moral; que há impossibilidade material, orgânica, a que os representantes das fases inferiores da evolução social passem bruscamente em uma só geração, sem transição lenta e gradual, ao grau de cultura mental e social das fases superiores; que, portanto, perante as conclusões tanto da sociologia quanto da psicologia moderna, o postulado da vontade livre como base da responsabilidade penal, só se pode discutir sem flagrante absoluto, quando for aplicável a uma agremiação social muito homogênea, chegada a um mesmo grau de cultural mental média.

Reafirmando sua posição frente à questão penal no Brasil, Nina Rodrigues cunha, no capítulo IX de *Os africanos no Brasil*, obra de 1932, “A sobrevivência psíquica na criminalidade dos negros no Brasil”, de “criminalidade étnica”:

A sobrevivência criminal resultante da coexistência, numa mesma sociedade, de povos ou raças em fases distintas de evolução moral e jurídica, insistindo que “muitos atos antijurídicos dos representantes das raças inferiores, negra e vermelha, os quais, contrários à ordem social estabelecida no país pelos brancos são legítimos de acordo o grau de maturidade moral dos envolvidos”.

Diante do perigo de serem sobrepujados pelos negros, que haviam conservado o essencial de seus costumes “bárbaros”, a única salvação para os brancos, sobretudo para os intelectuais, residia na total identificação da cultura do país com a da civilização ocidental,

cabeças enormes”. Mais adiante, usando seu ex-professor Franz Boas, nega também a idéia do negro parecer-se fisicamente ao chimpanzé: “Mas os lábios dos macacos são finos como na raça branca e não na preta – lembra, a propósito, o professor Boas. Entre as raças humanas são os europeus e australianos os mais peludos de corpo e não os negros”. Freyre não nega as diferenças mentais entre brancos e negros mas, assim como Boas, se questiona até que ponto essas diferenças representam aptidões inatas ou especializações devidas ao ambiente ou às circunstâncias econômicas.

moral, progressista, refinada, na tentativa de “embranquecê-la”. Vislumbrava-se a civilização brasileira como sendo branca, européia e católica. Em 1873, o conde de Gobineau, poeta, escultor e romancista que havia chefiado a legação da França no Brasil, mais conhecido por seu *Ensaio sobre a desigualdade das raças humanas*, um clássico das teses racistas recorrentes no século XIX, escreve um artigo intitulado “L’imigration au Brésil”, no qual condena o processo de mistura racial por conta da esterilidade marcada na prole de tais uniões. Os “produtos da raça” seriam tão inviáveis que Gobineau traduziu, em números, a previsão para o fim da população brasileira:

Se tomarmos essa observação como base fixa para um cálculo de probabilidades, e se admitirmos, para evitar complicações, que a acumulação de misturas não precipita um movimento de aniquilação, o que não é provável, podemos concluir que, se um período de trinta anos custou um milhão de habitantes ao Brasil, os nove milhões nos quais acredito terão desaparecido completamente, até o último homem, no final de um período de 270 anos. (Raeders,1996:86)

Contemporâneo de Nina Rodrigues, Oliveira Vianna, advogado de formação, discute o “problema do valor mental do negro” no final de sua obra *Raça e Assimilação*. Da opinião de que os negros exibem uma inteligência “menos fecunda” que as “raças arianas e semitas”, Vianna acredita, diferentemente de Rodrigues, que a mistura racial beneficiaria os negros sem prejuízo aos brancos. A assimilação via mistura racial levaria ao “branqueamento” da população brasileira, potencializando sua capacidade civilizadora. A questão é assim colocada pelo autor (1934:285):

O negro puro, portanto, não foi nunca, pelo menos dentro do campo histórico em que o conhecemos, um criador de civilizações. Se, no presente, os vemos sempre subordinados aos povos de raça branca, com os quais entraram em contato; se, nos seus grupos mais evoluídos das regiões das grandes planícies nativas, são os elementos mestiços, são os indivíduos de tipo negróide, aqueles que trazem *doses sensíveis de sangue semita*, os que ascendem às classes superiores, formam a aristocracia e dirigem a massa dos negros puros; (...) para que os negros possam exercer um papel civilizador qualquer, faz-se preciso que eles se caldeiem com

outras raças, especialmente com as raças arianas ou semitas. Isto é: que percam a sua pureza¹⁵.

Note-se que o “sangue semita” de que nos fala Oliveira Vianna engloba naturalmente os judeus. O problema que será colocado com relação à entrada de imigrantes judeus, de acordo com os ideólogos do nacionalismo brasileiro, não será a sua baixa capacidade intelectual mas seu baixo “índice de fusibilidade”, assim como os japoneses e outros grupos semitas, dentre eles os árabes. Até o Estado Novo, iniciado em 1937, em que houve uma política discriminatória dirigida aos judeus e outros grupos “semitas” (ainda que não tenha impedido a entrada de judeus no Brasil), a imigração judaica beneficiou-se da ideologia do *melting pot*, fundindo raças e culturas numa única “raça brasileira” branca e europeizada.

Os anos de maior imigração judaica para o Brasil não haviam sofrido a influência do multiculturalismo e da valorização de culturas marginalizadas socialmente. Por isso, a noção de “preconceito de marca” criada por Oracy Nogueira para dar conta das relações raciais no Brasil, em oposição ao “preconceito de origem” característico da situação racial norte-americana, nos ajuda a compreender a maior facilidade que os judeus encontraram para entrar no Brasil em comparação com outros grupos de imigrantes cuja aparência denunciava uma suposta origem africana. Assim, no Brasil, haveria uma expectativa geral de que o negro e o índio desaparecessem, como tipos raciais, pelo sucessivo cruzamento com o branco; e a noção é de que o processo de branqueamento constituirá a melhor solução possível para a heterogeneidade racial do povo brasileiro.

Diante de um casamento entre uma pessoa branca e uma de cor, a impressão geral é a de que esta última foi “de sorte” enquanto que aquela ou foi “de mau gosto” ou se rebaixou, deixando-se influenciar por motivos menos confessáveis. Quando o filho

¹⁵ Já Freyre afirma ser impossível não diferenciar a influência do negro “puro” e a do negro na condição de escravo: “impossível a separação do negro, introduzido no Brasil, de sua condição de escravo”. Desenraizado de seu meio social e de sua família, o negro se viu no novo meio como escravo, depravado sexualmente uma vez que não há escravidão sem corrupção moral. Em sua defesa dos negros, Freyre afirma: “Passa por ser defeito da raça africana, comunicado ao brasileiro, o erotismo, a luxúria, a depravação sexual. Mas o que se tem apurado entre os povos negros da África, como entre os primitivos em geral, é maior moderação do apetite sexual que entre os europeus. É uma sexualidade, a dos negros africanos, que para excitar-se necessita de estímulos picantes. Danças afrodisíacas. Culto fálico. Orgias. Enquanto que no civilizado o apetite sexual de ordinário se exista sem grandes provocações. Sem esforço” (Freyre, 1936:229)

do casal misto nasce branco, também se diz que o casal “teve sorte”; quando nasce escuro, a impressão é de pesar. (Nogueira,1985:84)

O preconceito de marca se exerce em relação à aparência do indivíduo, incluindo aqui não somente os traços físicos como também a fisionomia, os gestos e o sotaque. O preconceito é de origem, segundo Nogueira, quando basta a suposição de que o indivíduo descende de certa raça para que sofra as conseqüências do preconceito.

Sempre é bom lembrar que o linguajar brasileiro é repleto de expressões que denotam o jogo simbólico das tentativas dos indivíduos em se distanciar de uma possível origem africana. Assim, por exemplo, “moreno de cabelo bom” registra uma pessoa que, apesar de ter pele morena – o que poderia ser um indício forte de ascendência africana -, apresenta cabelos lisos, sinal considerado inequívoco de ancestrais europeus ou índios. Nessa trama, ser judeu diz respeito a uma ascendência totalmente européia, significando inapelavelmente um “não-ser negro”. (Grun,1999:371)

Ao mesmo tempo miscigenacionista, no que toca aos traços físicos, a ideologia brasileira das relações raciais seria assimilacionista no que se refere aos traços culturais. Ou seja, em geral espera-se que o indivíduo de outra origem, que não a luso-brasileira, abandone progressivamente sua herança cultural em proveito de uma suposta “cultura nacional”. As expectativas assimilacionista e miscigenacionista se manifestariam tanto em relação a elementos de origem africana e indígena como em relação aos imigrantes estrangeiros e sua descendência.

A ideologia brasileira do branqueamento nos fornece subsídios para a explicação básica da falta de anti-semitismo no Brasil. Na medida em que os judeus são aceitos como parte da raça branca – o que só foi questionado por alguns intelectuais brasileiros associados à ideologia fascista nas décadas de 20 e 30 – eles passam a ser parte da solução, e não um problema (Sorj,1997). Enquanto os racistas europeus acreditavam que a miscigenação de raças no Brasil levaria à deterioração e degeneração racial do conjunto da sociedade (vide Gobineau), a ideologia do branqueamento supõe que a mistura racial, no lugar de ser uma

perda de qualidades brancas, seria um ganho de qualidades para os negros, que passariam a integrar a raça virtuosa pela perda de características da raça moralmente inferior¹⁶.

O imaginário do *melting pot*, difundido pela ideologia nacional que canta as virtudes do “cadinho de raças”, inibe a possibilidade de construção do judeu enquanto demônio. Absorvendo indivíduos provenientes dos mais diversos cantos do planeta, estaríamos em condições de fazer valer as boas características de cada raça, fundidas num todo harmonioso superior aos traços originais de qualquer um de seus elementos constituintes. Assim,

Onde a miscigenação racial é um objetivo a alcançar, não há muito espaço para a criação simbólica de uma “raça pura”, de características intrinsecamente positivas, da qual os judeus deveriam ser apartados – primeiro simbolicamente, depois... como portadores por excelência de más qualidades que conspurcariam a pureza desejada. A partir dessa linha mestra de pensamento, o único defeito inapelável da raça seria a sua eventual incapacidade de fundir-se no *mainstream* da população – justamente o contrário do que a ideologia anti-semita européia censurava nos judeus. Essa particularidade foi importante e ajudou a impedir o sucesso no Brasil da agitação anti-semita importada da Europa. (Grun,op.cit.:370)

O mito original do Brasil que encontra os problemas do país no passado, na escravidão e na colonização lusitana e que acredita que o paraíso não foi perdido, mas que se encontra no futuro, produz uma visão diferente dos valores da mudança e do estrangeiro. Num contexto em que se valoriza o novo, a mudança e o futuro, o estrangeiro, no lugar de ser o portador de valores estranhos à nacionalidade, se transforma no principal construtor desta (Sorj,op.cit). O estrangeiro no Brasil em vez de simbolizar o perigo representa o progresso, as novas idéias e as práticas que poderão ajudar a sociedade a realizar seu destino de país do futuro.

Um pensador que influenciou bastante na maneira de representar a identidade nacional, unindo aspectos raciais e culturais, foi Gilberto Freyre que, em *Casa Grande e Senzala*, inclui os judeus como parte fundamental na constituição da nova sociedade que se

¹⁶ É muito interessante a descrição feita por Fausto em sua autobiografia de um episódio de “racismo pelo avesso”, onde a brancura excessiva do colega judeu refugiado da Alemanha é alvo de piadas por parte dos não judeus. O “branquelo” é defendido por um menino judeu, *sefaradi* (cuja família tem origem ibérica e pele mais morena), que encarna o ideal de branqueamento brasileiro, mais próxima da “morenidade” tropical. “As violências (contra o colega judeu alemão) provocaram uma corajosa reação de Bolaffi (o colega *sefaradi*): “se quiserem atacar os “judeuzinhos”, tratem de me atacar também, pois eu sou um judeu tanto quanto eles”. A resposta revelou, entretanto, que o preconceito tem suas nuances insuspeitadas: “Deixa de bobagem Gabi. Não estamos falando de você, mas de judeu branquinho”. (Fausto,op.cit.:200)

iniciava nos trópicos. A caracterização racial dos portugueses permite a introdução da noção de “estoque semita” na análise da formação social brasileira na medida em que os judeus seriam um indicador preciso da capacidade dos portugueses de incorporarem características de outros povos. A suposta plasticidade do judeu, um ser móvel, volátil, migrante e, ao mesmo tempo, estável, dependendo do vínculo que viesse a estabelecer, aparece no seguinte trecho:

Gente de uma mobilidade, de uma plasticidade, de uma adaptabilidade tanto social como física que facilmente se surpreendem no português navegador e cosmopolita do século XV. Hereditariamente predisposto à vida nos trópicos por um longo habitat tropical, o elemento semita, móvel e adaptável como nenhum outro, terá dado ao colonizador português do Brasil algumas das suas principais condições físicas e psíquicas de êxito e de resistência. Entre outras, o realismo econômico que desde cedo corrigiu os excessos de espírito militar e religioso na formação brasileira. A mobilidade foi um dos segredos da vitória portuguesa. (Freyre,op.cit:5)

Mais adiante, Freyre escreve sobre a preferência dos judeus pelo empréstimo de dinheiro a juros, a usura, dando margem a interpretações de sua obra como sendo anti-semita pois praticamente essencializa, por meio da biologia, a especialização econômica:

Em essência o problema do judeu em Portugal foi sempre um problema econômico criado pela presença irritante de uma poderosa máquina de sucção operando sobre a maioria do povo, em proveito não só da minoria israelita como dos grandes interesses das ordens religiosas. Técnicos de usura, tal se tornaram os judeus em quase toda parte por um processo de especialização quase biológico que lhes parece ter aguçado o perfil no de ave-de-rapina, a mímica em constantes gestos de aquisição e de posse, as mãos em garras incapazes de semear e de criar. Capazes só de amearhar¹⁷. (Freyre,op.cit:162)

A caracterização de *Casa Grande e Senzala* como uma obra de conteúdo anti-semita é refutada por Chor Maio (1999), que sugere que o argumento substantivo de Freyre é

¹⁷ No entanto, a racialização da atividade econômica é matizada pela utilização de fundamentos históricos, presentes na obra de Max Weber, *História Geral da Economia*, na análise da conduta judaica, definindo o perfil mercantil dos judeus a partir de dois elementos: princípios religiosos cultivados pelos judeus após o exílio, que lhes proibiriam qualquer empreendimento agrícola, e o dualismo da ética comercial permitindo-lhes duas atitudes: uma para os iguais e outra para os forasteiros. Para Weber, o anti-semitismo medieval estimulou o chamado “capitalismo de párias”, diferente do capitalismo racional protestante, posteriormente a base desse sistema no Ocidente. Até a época da dispersão (diáspora) existiram, no seio da comunidade judaica, todas as classes de estamentos: juizes, camponeses, artesãos e, em menor número, comerciantes. O desterro transformou o povo judeu em povo emigrante e a agricultura deixou de ser um meio de subsistência apropriado à vida errante, substituída pelo comércio e pelas transações com dinheiro, única atividade que permitia dedicação completa ao estudo da lei sagrada, a Tora. Portanto, conclui Weber, são motivos de caráter ritual que levaram os judeus ao comércio e, muito especialmente, ao comércio com dinheiro.

informado pela concepção *neolamarckiana* positiva dos judeus à nova sociedade criada no Brasil, sendo o judeu freyreano mais um exemplo da pluralidade étnica constitutiva da identidade luso-brasileira. Os conceitos de adaptação, plasticidade e mobilidade funcionariam como chave explicativa para o perfil judaico delineado, oferecendo a possibilidade de entendimento das associações estabelecidas por Freyre entre raça e cultura na formação colonial portuguesa.

Por influência dos supostos ideais semitas, o português estaria destituído dos valores que associaram trabalho à produção de riqueza. Adiante, no entanto, curva-se à nova realidade e, no novo ambiente, é condicionado à criação de uma civilização distinta, agrícola e produtiva.

O judeu que já havia influenciado a formação étnica portuguesa com sua plasticidade e mobilidade, em contato com um novo meio físico e social teria revelado sua vocação empreendedora. (...) No modelo freyreano de miscigenação não haveria espaço para exclusivismos de qualquer natureza. (...) Freyre recusa a seleção natural darwinista, na medida em que as marcas da descendência associadas às interações com o ambiente preservaria, um leque variado de características raciais, confirmando, mais uma vez, o compromisso do sociólogo com o *neolamarckismo*. (Chor Maio, 1999:103)

Percalços da integração – a política discriminatória do Estado Novo

Os trabalhos de Gilberto Freyre, Oliveira Vianna e Nina Rodrigues inserem-se no rol de políticos e intelectuais importantes na década de 1930 que associavam árabes e judeus sob a categoria “semita”. Esta ligação era um componente importante de um processo iniciado no século XIX, quando a elite brasileira tentou criar uma ideologia nacional segundo o modelo europeu ocidental. O termo “europeu” não refletia simplesmente aqueles que viviam numa certa área geográfica, mas os brancos e cristãos, daí que os judeus, por não serem cristãos, tampouco poderiam ser brancos e, portanto, transformavam-se em “indesejáveis”. Essa busca de identidade foi inicialmente imaginada como fácil porque, se grupos indesejáveis, como

asiáticos e africanos, tivessem seu ingresso proibido no Brasil, imigrantes desejáveis desembarcariam nos portos nacionais alterando o caráter social e econômico da nação.

Sobre os judeus na cidade de São Paulo, Oliveira Vianna comenta que este “grupo semita”,

Exibe um índice de fusibilidade moderado: 34,9% - o que não deixa ainda assim de ser surpreendente; porque, em todos os pontos do globo e em todas as fases da história, o semita, seja judeu, fenício, cartaginês ou árabe, se mostra tenazmente rebelde à comixção, a alianças fora a sua tribo. (Vianna,op.cit:156-157)

A “comixção” estava ausente entre os imigrantes japoneses, equiparados ao enxofre porque insolúvel, daí o chamado “perigo amarelo” alardeado durante o governo ditatorial de Getúlio Vargas entre 1937 e 1945, conhecido como Estado Novo. O governo afirmava que muitos dos males de que o Brasil padecia eram causados por imigrantes inassimiláveis – e o nacionalismo era um meio que o novo regime usava para se estabelecer. Ligando os problemas econômicos do Brasil à imigração e aos imigrantes, Vargas tentava solidificar seu poder entre os elementos insatisfeitos da classe média urbana, proclamando que uma das causas do desemprego se encontrava na entrada desordenada de estrangeiros que nem sempre traziam o concurso útil de quaisquer capacidades, mas frequentemente contribuíam para o aumento da desordem econômica e da insegurança social (Lesser,1995:72).

Ainda me detendo no estudo de Oliveira Vianna, no capítulo 6 de *Raça e Assimilação* discute-se quais as raças que mais contribuiriam para o *melting pot* tupiniquim, quais “modalidades somatológicas” revestiriam os híbridos destes cruzamentos. Vianna é influenciado pela chamada “seleção antropogenética”, ou seja, a idéia de que a seleção matrimonial estaria relacionada às condições biológicas de cada raça (longevidade, fecundidade, esterilidade, “comportamento”), sendo necessário estabelecer os tipos preferidos, como maior “coeficiente de matrimonialidade” e os efeitos que o clima tropical tem sobre as raças “superiores”, notadamente a “ariana”¹⁸.

¹⁸ A degeneração da raça como consequência do clima e não do cruzamento racial também foi alvo de discussão em *Casa Grande e Senzala*. Freyre nos dá o exemplo da família Wanderley, de Serinhaém, que conservaram sua pureza pela endogamia, pelo casamento consanguíneo. Diz: “Dos Wanderley tem saído para a vida política, para a magistratura e o sacerdócio, alguns homens ilustres, embora nenhum com características de gênio – exceção,

O estudo do nosso *melting pot* segundo os métodos estritamente biométricos é, pois, condição essencial para o conhecimento das leis que estão regendo a formação e a evolução antropológica das raças em nosso povo e sob os nossos climas. Leis relativas à biologia dos cruzamentos, à recessividade, à dominância e à segregação de caracteres. Leis relativas à formação dos tipos mestiços e das suas modalidades mais freqüentes. Leis relativas aos fenômenos de adaptação das raças exóticas, principalmente as arianas, ao nosso meio tropical. (Vianna,op.cit:179)

Um importante componente da reação negativa aos imigrantes judeus e árabes era que, diferentemente dos japoneses, eles não desempenhavam papéis econômicos aceitáveis na agricultura, concentrando-se em vez disso em áreas urbanas e em ocupações comerciais. Isso levou as duas etnias a se tornarem grupos de imigrantes dos mais visíveis do Brasil urbano no período de intensa xenofobia que se seguiu à revolução de 1930¹⁹. Judeus e árabes, como todos os outros grupos de imigrantes no Brasil, eram vistos como parte de uma problemática questão social que opunha grandes proprietários de terras exigindo mão-de-obra barata a uma classe média urbana cada vez mais poderosa e para qual o nacionalismo e a xenofobia eram importantes ferramentas políticas e econômicas.

talvez, do Barão de Cotegipe, um dos maiores estadistas do Império. Mas este, ao que parece, com a sua pinta de sangue negro. Por outro lado, poderiam colher-se exemplos numerosos, entre os Wanderleys autênticos – entre os mais louros e cor-de-rosa – de degenerados pelo álcool” (Freyre,op.cit:189). O clima mais ameno de São Paulo tampouco trouxe melhores resultados para os europeus do norte, sendo a crise do açúcar a origem dos males familiares.

¹⁹ Segundo Lesser (1992:406): “What really separated the Syrian-Lebanese and the Jews from other immigrants, and made them a subject of scrutiny by nativists, was their rapid success in urban settings”. As possibilidades de integração dos judeus à Modernidade a partir dos valores disseminados pela Revolução Francesa e o Iluminismo moldaram a auto-imagem do judaísmo moderno, defendido inclusive por filo-semitas favoráveis à incorporação dos judeus à sociedade mais ampla. O discurso da inclusão desses não judeus supunha que o fim da discriminação e do isolamento levaria inevitavelmente ao abandono dos “vícios” culturais e sociais da comunidade judaica. Na medida em que os judeus mantinham suas características sociais mesmo em contextos de liberdade civil e política, movimentos e instituições judaicas orientaram uma série de ações com o objetivo de mudar sua estrutura ocupacional através de vários experimentos de engenharia social. A consequência desta política seria a “normalização” do povo judeu (Sorj,1997), cuja concentração em áreas urbanas e em atividades de serviço era considerada uma anomalia a ser combatida. Reproduzindo o idealismo de historiadores dos séculos XIV e XV, que viam na cidade a fonte por excelência da corrupção moral em comparação com o passado agrário ordeiro e pacífico (Bouwsma,1990), a teoria da “normalização” legitimava a pecha de “degenerados” imputada aos judeus. Este contexto é o pano de fundo histórico no qual se funda a *Jewish Colonization Association* no ano de 1891, idealizada e financiada pelo Barão Maurice de Hirsch, filantropo judeu nascido em Munique no ano de 1831. A JCA, como ficou conhecida a associação, tinha como proposta a regeneração física e moral dos judeus através da atividade agrícola. Era mais uma dentre outras companhias de colonização que atuaram na ocupação e povoamento do território brasileiro. Os judeus russos seriam os primeiros beneficiários neste processo. Outro destino escolhido pelos administradores da JCA foi o Brasil, mais precisamente o estado do Rio Grande do Sul, que recebeu entre 1904 e 1912 duas colônias agrícolas que acabaram por fracassar no intuito de modificar a natureza da inserção econômica dos imigrantes judeus no país de acolhida. As luzes da cidade ofuscaram os atrativos da lide nas hortas familiares. A Redenção pela Terra foi adiada. A maior parte dos imigrantes das duas colônias não tinha conhecimento de agricultura e, não surpreendentemente, tiveram pouco sucesso com as plantações.

No contexto brasileiro, tanto árabes quanto judeus eram retratados como ligados exclusivamente às atividades comerciais, de tal forma que o professor Everardo Backheuse, consultor técnico do Conselho Nacional de Geografia, afirmou explicitamente: “O judeu, de todas as nacionalidades (...), é o turco da prestação” (Lesser,op.cit:74)

Anos mais tarde, o estereótipo, e por que não estigma, de povo de comerciantes, foi usado por Manuel Diegues Júnior ao retratar as etnias formadoras do Brasil. Os judeus são caracterizados como comerciantes, estando “em suas mãos o comércio internacional, talvez mesmo consequência de sua dispersão, o que os teria levado a uma profissão menos sedentária” (Diegues Júnior, 1980[1952]:147-148). Como a contradição entre os benefícios que a elite brasileira obtinha desses imigrantes e suas preocupações com respeito à cor, religião e origem nacional se tornou evidente, árabes e judeus passaram a ser foco de comentários na imprensa e no governo, a despeito do tamanho relativamente pequeno de suas populações imigrantes.

A maior visibilidade étnica dos grupos emigrados e a externalização das etnicidades baseadas no *Jus sanguinis*, marcando identidades definidoras de pertencimentos culturais ou raciais, alimentou ainda mais o projeto assimilacionista, em nome da unidade nacional, que resultou não só no endurecimento da legislação e na valorização dos nacionais, como na campanha de nacionalização que interferiu, com alguma violência, na organização comunitária de imigrantes e descendentes. A política imigratória republicana foi influenciada pelo ideal de nação configurado pela assimilação e incorporação dos alienígenas estabelecidos no território nacional. (Seyferth,2000)

No dia 7 de junho de 1937, a circular secreta 1127 proíbe a concessão de vistos para indivíduos de “origem semita”. O uso de “semita” incluía também os árabes e sugeria que os judeus eram uma raça e não uma religião. A negação de vistos para judeus irrita diplomatas norte-americanos e britânicos, que temiam uma invasão de judeus em seus países. Após intensa pressão, no final de janeiro de 1938 e já em pleno regime ditatorial estadonovista, a situação começa a mudar com a permissão concedida a turistas e negociantes para desembarcarem no país. Já no Brasil, os refugiados judeus que chegavam da Europa, em guerra, descobriam que seriam reclassificados como capitalistas habilitados ao status de

residente, concedido pelo Ministério da Justiça, se depositassem um mínimo de trinta mil reis (cerca de US\$1800) em um banco brasileiro, abrissem um negócio ou comprassem bens imóveis (Lesser,op.cit:175).

Não é somente por meio do suborno que judeus conseguem entrar no Brasil. Em maio de 1938 foi estabelecido o Conselho de Imigração e Colonização e, neste mesmo ano, a circular secreta 1249 modifica a política imigratória relativa aos judeus. A palavra “semita” é substituída por “israelita”, significando que os judeus não mais seriam considerados uma raça e que certos tipos de judeus seriam bem vindos, sobretudo os de pele clara. Há uma nova interpretação do seu estereótipo:

Os judeus ricos podiam, assim, ser vistos como fazendo parte de uma conspiração internacional para forçar a riqueza nacional em direção ao exterior, ou glorificados por sua capacidade de contribuir para o desenvolvimento industrial nacional ao injetar capital no Brasil. Os judeus eram saudados pelas oportunidades de propaganda que representavam, não pela cultura estrangeira inassimilável que eles haviam sido acusados de manter no passado. (Lesser,op.cit:220-221)

As elites brasileiras não conseguiam resolver a contradição de que árabes e judeus eram cultural, étnica e religiosamente indesejáveis e, ao mesmo tempo, economicamente desejáveis. Mas a oposição da elite ao ingresso de árabes e judeus não se traduziu no modo como esses imigrantes foram tratados depois de chegarem ao Brasil. A ameaça estava restrita aos imigrantes potenciais, não aos membros do grupo aqui residentes. No exterior, os judeus eram considerados semitas, portanto não-europeus e indesejáveis; uma vez no Brasil, eles eram brancos (não negros), portanto aceitáveis no contraste com uma sociedade cujo ideal era (ou é?) o branqueamento.

Pelo contrário, ambos os grupos viram sua entrada na classe média facilitada à medida que a economia brasileira se transformava numa economia industrial urbana de grande escala, a ponto de o tenente-coronel Affonso de Carvalho, editor da *Nação Armada*, publicação que representava extra-oficialmente a posição do Estado Maior e influenciada pela ideologia

nazista, reclamar que “os mais belos bairros do Rio de Janeiro” haviam se transformado em guetos “chamando Copacabana de “Copacabanovich” e “Jacopacabana” e o Leme, de “Jerusaleme”” (Lesser,op.cit:240). Embora alvos regulares de preconceitos, ambos os grupos ingressaram no Brasil em números significativos nas décadas de trinta e quarenta²⁰.

Com o surgimento do Estado Novo – “regime autoritário extremamente centralizador e pouco tolerante com grupos com forte crença em sua singularidade” (Chor Maio, 1999:244) - os judeus foram pressionados a solucionar o problema da preservação de sua particularidade étnica. Durante este período, foram proibidas manifestações culturais que não se expressassem em língua nacional. O ex-ativista da comunidade judaica carioca Abraham Joseph Schneider relembra que, a partir de 1937, a BIBSA – Biblioteca Scholem Aleichem, entidade judaica promotora da cultura iídiche e vinculada aos ideais socialistas, sediada na Praça Onze -, passou a ser extremamente vigiada pelo DOPS – Departamento de Ordem Política e Social -, de modo a impedir que as atividades fossem desenvolvidas em língua iídiche. Para maior controle, a polícia enviava um indivíduo chamado Nicolau Zimerman, judeu de origem romena, nas palavras de Schneider, “delator responsável pela prisão e assassinato de inúmeros companheiros, operários, alfaiates, sapateiros, carpinteiros, ferreiros, vendedores, todos jovens, sedentos de uma sociedade mais justa”. Em suas memórias, Schneider, mais conhecido como *der roiter* (em iídiche, “o vermelho”, em alusão ao seu vínculo ideológico com o comunismo) conta um destes episódios envolvendo o delator Nicolau:

Na Rua Visconde de Itaúna (na Praça Onze, antigo reduto judaico no início da imigração), 151, havia um prédio de três andares, recém-construído, que nós alugamos, adaptando-o adequadamente para fazer do local um restaurante popular, o *Árbeter Kich* (em iídiche, Cozinha do Trabalhador). (...) Nossas reuniões passaram a

²⁰ Daí ser duvidosa a validade do termo “minoría” para caracterizar os imigrantes judeus no Brasil. Por “minoría” entende-se, seguindo as definições de Wagley & Harris (1958) e Wirth (1945), um grupo social cujos membros, por conta de características físicas ou culturais (ou ambas), são alvo de preconceito, discriminação, segregação e perseguição por parte de um outro grupo social, chamada de “maioría”. Note-se que nenhum dos dois termos, em seu sentido técnico, se referem a números. De fato, como explicam Wagley e Harris, pode acontecer de um “grupo minoritário” superar, quantitativamente, o “grupo majoritário” de uma sociedade. Por exemplo, os negros na África do Sul durante o regime segregacionista do *Apartheid*.

se realizar no *Árbeter Kich*, local ainda não visado pelo delator Nicolau Zimmerman nem pelo DOPS. Assim, podíamos preservar a BIBSA, onde promovíamos apenas atividades culturais. Certo dia, justamente na hora em que os frequentadores do restaurante começavam a chegar, policiais cercaram a rua e invadiram o prédio. O traidor, à frente de Felinto Muller, comandava a operação, indicando quem deveria ser preso e levado para a Polícia Central. (Schneider,2000:25)

A referência que Schneider faz a operários delatados por Nicolau Zimmerman indica que nem só de artesãos e pequenos comerciantes se compunham as levas de imigrantes judeus, sobretudo do leste europeu. A entrada das massas judaicas da Europa Oriental na produção capitalista industrial é sentida em todo o continente europeu e nas regiões de imigração fora da Europa. De intermediários em um sistema no qual estavam acomodados, sem, no entanto, estarem seguros, os judeus do leste europeu passam a ser trabalhadores tardios na produção industrial, em qualquer lugar onde se oferecessem postos de trabalho e condições de sobrevivência. O aparecimento do operariado judeu traz consigo uma imagem diametralmente oposta a do judeu-mercador pré-capitalista (Gherman,2000). Em decorrência da saída tardia da antiga estrutura social, o judeu, concentrado em pequenas fábricas, estará às margens da produção industrial de grande escala, transformando-se em operário miserável e super explorado²¹.

A população judia se submete a uma pauperização crescente. Uma miséria negra se instala. Os jovens são condenados à inatividade ante a falta de empregos produtivos, (...) a massa de desclassificados só faz crescer. Em 1926, a metade dos trabalhadores judeus da Polônia está em greve, enquanto que 80% dos artesãos estão sem emprego. As enfermidades sociais causam estragos, se calcula em 40% a proporção de judeus que sobrevive de socorros filantrópicos” (Weinstock,1970)

Alguns trabalhos (Cytrynowicz,2002;Chor Maio,1999) têm procurado demonstrar como a barreira ideológica na historiografia brasileira e sobre a imigração em particular interpreta a história a partir da ação do Estado, de suas leis e de sua ideologia, perspectiva que seria insuficiente para a compreensão da história social. Esta linha interpretativa acredita que,

²¹ Em outubro de 1897 foi criado o *Bund fun di idische arbeter in Russ lan und Polin* (União Geral dos Trabalhadores Judeus na Rússia e Polônia), de onde a simples denominação *Bund*. De acordo com Pinsky (1997), o *Bund* era o verdadeiro movimento do operariado judeu.

embora o discurso oficial entre 1937 e 1945 fosse próximo ao fascismo, a sociedade não acompanhou tal direção, a cultura oficial não suplantou a cultura popular e a mobilização patriótica não arregimentou a população, nem mesmo durante a guerra. As comunidades judaicas de São Paulo e Rio de Janeiro teriam vivido intensa e pública vidas institucional, social, cultural e econômica e as instituições judaicas teriam trabalhado para adequar-se às restrições ao funcionamento durante o período. O preconceito presente em esferas do governo não se transformou em ações concretas dentro do Brasil ou em violência aberta.

O privilégio dado à análise da atuação de determinados agentes e agências do Estado brasileiro, restringindo a imigração judaica no momento de ascensão do nazismo ao poder leva parte da produção acadêmica a tratar de modo uníssono as relações entre Estado e sociedade no país.

Se olharmos apenas para determinadas políticas do Estado ou para setores da elite intelectual, talvez nos convençamos de que o anti-semitismo no Brasil dos anos 30 transformou o país no pior dos mundos. A maior evidência disso seriam os constrangimentos vividos pelos refugiados da perseguição nazista que não conseguiram entrar no Brasil naquele período. Mas tenho a impressão a impressão de que a sociabilidade brasileira, frequentemente em descompasso com a atuação do Estado, revelou-se de modo diverso, com fortes apelos à integração do “outro”. Não parece ser diferente a opinião comum entre os imigrantes judeus que aportaram e se estabeleceram em terras brasileiras nos anos 20 e 30. (Chor Maio,op.cit:253)

Outra possibilidade de salvar-se da perseguição nazista era através de documentos que atestassem o compromisso dos refugiados em trabalhar na agricultura, mesmo que não tivessem qualquer experiência na lide da terra. Era a única esperança restante para a fuga das garras anti-semitas que ameaçavam a Europa. De uma hora para outra, famílias eram obrigadas a partir com aquilo que podiam carregar, refugiavam-se na casa de parentes espalhados por outros países europeus e, de lá, rumavam para o Novo Mundo. Este foi o caso dos avós paternos de J.F., há muito estabelecidos como comerciantes numa das maiores cidades alemãs, Frankfurt.

O que eu sei que minha avó me conta, mãe do meu pai, que estava difícil sair da Alemanha por conta das questões do nazismo. Meu avô, marido dela, não queria sair de lá, porque estava estabelecido, era fabricante de sapatos e tinha uma loja, tinha um comércio, uma fabriqueta boa de sapatos e achava que aquilo tudo ia passar

como muitos judeus achavam e não queriam sair de lá. Em determinado dia, chega a Gestapo, o exército nazista, colocou uma bandeira preta e pintou uma Estrela de David amarela e ela recebeu os soldados e depois, quando eles foram embora, ela dobrou a bandeira – isso ela me conta, ficou um pouco cinematográfico mas a história eu estou te contando como me contaram – e aí foi pra casa, pegou tudo o que podia carregar, inclusive os filhos, e foi para Londres. Um tio, o primo dela em Londres, conseguiu um documento dizendo que o governo brasileiro solicitava a presença da família F. no Rio de Janeiro para trabalhos na agricultura, alguma coisa assim, um documento que viabilizava em 37 a saída deles. (...) Meu pai fez Bar Mitzvah no navio e de Londres vieram pro Rio de Janeiro. (J.F., judeu, professor universitário)

O caráter do regime imposto por Vargas apresentava algumas analogias com regimes autoritários existentes na Europa daquele período, como a Itália de Mussolini. Entretanto, é difícil distinguir as restrições impostas aos judeus daquelas impostas pelo governo norte-americano ou britânico, democraticamente eleitos, no mesmo momento (Grun,1999). Dada a flexibilização das regras estabelecidas pelo governo brasileiro e autoridades subalternas que deveriam fazê-las cumprir, o Brasil torna-se um importante desaguadouro do fluxo de judeus provenientes da Alemanha hitlerista, que encontravam fechadas as portas dos Estados Unidos.

As novas interpretações dadas ao estereótipo do judeu, a prática do suborno e a sociabilidade brasileira ajudam a entender o porquê de cerca de 2900 (dois mil e novecentos) judeus alemães terem entrado no país em 1939, ano em que se deflagra a Segunda Guerra Mundial e a saída da Europa se torna quase impraticável, e outros mil no ano seguinte (superando o número de refugiados judeus poloneses, que soma um terço dos judeus alemães). A sociabilidade política brasileira, fortemente permeável a atitudes pragmáticas, ao compromisso e ao tratamento de cada caso individual como único, no lugar de atitudes burocráticas universalistas (Sorj,op.cit:27), permitiu o paradoxo de que, apesar do discurso imigratório do regime de Vargas conter componentes anti-semitas, o número de imigrantes

judeus chegados ao Brasil de 1933 a 1942 ter sido superior ao da década anterior²². Estamos diante do que se tem chamado de “cidadania relacional”²³.

A inserção econômica dos judeus: a cidade e o mascate

Vindos, em sua grande maioria, dos *shtetl*, das pequenas cidades da Polônia e da Rússia, ou ainda das grandes metrópoles cosmopolitas da Europa Central²⁴, os judeus estavam acostumados com ambientes urbanos e viviam neles desde a Idade Média. Essa concentração dos judeus em grandes cidades – além de ter suas origens em épocas remotas da história européia, quando durante séculos lhes haviam sido vedados aquisição de terras e o cultivo das mesmas – explica-se, também, pelas maiores facilidades de absorção e integração, tanto do

²² Na edição mais recente do *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa* (2001), encontra-se nada menos do que dezesseis definições de “judeu”, tomado como adjetivo ou substantivo masculino. A primeira definição, advinda da História, nos diz que o termo é relativo à antiga tribo de Judá ou indivíduo dessa tribo; a sexta, tomada da religião, diz que é aquele que segue a religião e/ou tradição judaica, sendo classificado como hebreu ou israelita. O “judeu” também pode significar o indivíduo nômade ou cigano e, de acordo com a nona definição, tomada do linguajar informal com caráter pejorativo (observação do próprio dicionário), uma pessoa usurária ou avarenta. Por outro lado, o verbo “judiar” pode ser utilizado como sinônimo de “judaizar”, ou seja, “adotar práticas judaicas”, bem como “tratar com escárnio; zombar” e “tratar mal, física ou moralmente; atormentar, maltratar”. Os dezesseis significados fazem parte do estoque de representações sociais a ele vinculadas, muitas vezes sem ressonância nos modos de auto-percepção e auto-identificação do grupo.

²³ Um debate não muito recente na antropologia e nas ciências sociais de uma maneira geral tenta compreender o significado da noção de cidadania no contexto brasileiro, como ela é percebida e vivida numa sociedade onde a *relação* desempenha um papel importante na dinâmica da ordem social, comparando-a com a concepção de cidadania utilizada em países onde a ideologia individualista predomina (nos EUA, principalmente). Enquanto no segundo caso a cidadania implica numa identidade social de caráter nivelador e igualitário, pertencendo a um espaço eminentemente público e definido em termos de direitos e deveres para com o todo, formado de indivíduos idênticos e simétricos, no Brasil ela representaria o anonimato e a falta de relações dos envolvidos, condição básica de humanidade. A cidadania adquire um significado negativo. Segundo o antropólogo Roberto Da Matta (1991:67-68): “O papel de “cidadão” é muito complicado no caso brasileiro. Se ele faz parte do ideário da ética pública e é decantado nos comícios políticos como parte do programa de partidos e plataformas eleitorais, se ele- ainda- faz parte das constituições que dizem que todos são iguais perante a lei e o tomam como a unidade básica sobre a qual se funda o direito, as leis e as prerrogativas críticas de todos os brasileiros, não é assim que a cidadania como um papel social é vivida no cotidiano da sociedade. Com efeito, a palavra “cidadão” é usada sempre em situações negativas no Brasil, para marcar a posição de alguém que está em desvantagem ou mesmo inferioridade [...] O cidadão é a entidade que está sujeita à lei, ao passo que a família e as teias de amizade, as redes de relações, que são altamente formalizadas política, ideológica e socialmente, são entidades rigorosamente fora da lei.

²⁴ Os judeus da Europa Central concentravam-se em grandes cidades. Entre 1880 e 1900, o tamanho da população judaica de Berlim dobrou, chegando perto dos cento e dez mil, e mais de cento e setenta mil em 1925. A urbanização dos judeus era maior do que a dos não judeus: na virada do século XX, mais da metade dos judeus, comparado aos 17% de não judeus, vivia em cidades com população maior do que cem mil habitantes. Em 1925, dois terços dos judeus alemães viviam nestas cidades, comparado com um quarto dos não judeus. Segundo Goldscheider (1986:82), “Western European Jewry was fully urbanized”.

ponto de vista econômico quanto social, que são oferecidas ao imigrante no ambiente urbano. Nas circunstâncias específicas do surto urbano-industrial brasileiro, ocorrido após a Segunda Guerra Mundial, este se concentrou quase que exclusivamente nas duas maiores metrópoles do país, São Paulo e Rio de Janeiro, e em mais algumas capitais estaduais, tais como Belo Horizonte, Porto Alegre, Recife, Salvador e Curitiba. Foram estas cidades, lideradas pelas duas primeiras, que ofereceram maiores oportunidades educacionais e profissionais aos imigrantes “ávidos de reconstruírem sua vida” (Rattner,1977:22) e conquistarem posições de prestígio na sociedade adotiva.

Alguns estudiosos da Escola de Chicago acreditavam que a cidade fosse o *locus* onde as relações humanas tendem a ser objetivas, impessoais e racionais, definidas em termos de interesse e de dinheiro. De acordo com Louis Wirth (1949), surge uma nova estrutura social na qual “o nexu pecuniário constitui o vínculo coesivo mais importante”. Já Robert Park afirma que as características intelectuais dos judeus e seu “reconhecido interesse em idéias abstratas e radicais” estariam inquestionavelmente ligadas ao fato de o judaísmo ser, antes de mais nada, uma cultura citadina. Criado em íntima associação com o “alvorço e negócio da praça do mercado” e fascinado pelo jogo de compra e venda mediado pela “mais interessante das abstrações, o dinheiro”, o judeu não teria oportunidade nem inclinação a cultivar “aquele íntimo apegar-se a lugares e pessoas que é característico da pessoa imóvel” (1979:42). Park faz uso da figura mítica do “judeu errante”, condenado a vagar pelo mundo até o fim dos tempos e adepto de idéias abstratas ao ter de compreender a realidade que a circunda.

O “judeu errante” apresenta qualidades semelhantes àquelas do “estrangeiro”, que se movimenta dentro das fronteiras de um determinado grupo social, mas, devido à sua natureza móvel, entra incidentalmente em contato com cada elemento do grupo. Não é incorporado organicamente através de laços de parentesco, localidade ou ocupação com qualquer um dos membros. A união entre estranheza e proximidade define uma forma específica de interação

social com o estrangeiro, percebido como alguém dotado de uma suposta objetividade porque, não associado moralmente aos elementos constituintes do grupo, confrontaria as diversas situações com uma atitude objetiva (Simmel,1971). A objetividade daria uma sensação de liberdade porque a indiferença moral imuniza sua percepção da realidade, dotando as relações sociais de uma abstração ausente entre os membros da coletividade²⁵.

A suposta objetividade judaica é representada pelo constante questionamento da realidade, pela inconformidade em aceitar a realidade como um dado. O judeu, por conta de sua natureza estrangeira, traria consigo o questionamento como uma referência essencial de sua identidade. Esta representação perpassa os depoimentos de três entrevistados, um deles não judeu.

O que eu observo também é uma questão de interrogação, estão sempre interrogando, estão sempre questionando, fica até engraçado, meio caricato, mas é um exercício constante. (...) Quando eu vejo um padre e um rabino eu sempre acho o rabino mais interessante, o rabino é mais questionador, parece mais erudito, os padres me parecem mais repetitivos. (I.F., não judeu, psiquiatra)

Eu acho que a experiência judaica sempre me deixou um tanto ou quanto crítico em relação às coisas que eu fazia. Uma vez, na UFRJ, entrou um pessoal do movimento estudantil fazendo campanha, e eu me levantei e disse que se o governo botasse os tanques na rua todo mundo voltava pra casa. Acho que o judaísmo te dá um certo senso de realidade das coisas. (P.B., judeu, psicanalista)

Eu acho que o mais marcado dessa história toda foi uma postura de constante questionamento das situações. Essa eu acho que é uma característica judaica. (J.F., professor universitário)

Percebemos nos escritos da Escola de Chicago e de Georg Simmel uma forte relação entre o surgimento e o crescimento da cidade, o desenvolvimento de relações objetiva e abstratas e o predomínio de uma economia monetária, sendo mesmo difícil dizer se foi a mentalidade intelectualista que primeiro promoveu a economia do dinheiro ou se esta última

²⁵ O judeu e o comerciante seriam os protótipos do estrangeiro, embora estas duas categorias sejam intercambiáveis, ou seja, o judeu tenderia para o comércio e o comerciante seria, geralmente, judeu. “The Jew being a stranger, and belonging, as he did, to a separate and distinct class, was admirably fitted to become the merchant and banker. He drifted to towns and cities where the trade was possible. Here he could utilize all the distant contacts that he had developed in the course of his wanderings. His attachment to the community at large was slight. As a result he was free from sentiment, and when necessity demanded it he could migrate to a locality where opportunities were greater” (Wirth,1966:25)

determinou a primeira. Simmel constata que o crescimento de um grupo social resulta num processo de individualização e autonomização dos seus membros. Assim, quanto mais seres humanos interagem, mais o meio de troca deve ser abstrato e universalmente válido. Num ambiente onde predomina a atitude *blasé*, é plausível que as relações humanas se assemelhem às relações com as coisas, reduzindo valores qualitativos a quantitativos mediados pelo dinheiro, incorporação concreta do universal e abstrato.

Em *Philosophie de l'argent* (1999), Simmel estabelece uma relação significativa entre o dinheiro e a idéia de Deus. O dinheiro, nos diz, torna-se a expressão absoluta e equivalente de todos os valores, elevando-se a um nível abstrato acima de toda a vasta multiplicidade de objetos. A disposição especial e o interesse dos judeus pelo dinheiro teriam relação com sua educação monoteísta:

Le naturel d'un peuple habitué depuis des millénaires à lever les yeux vers un Etre suprême et, justement parce qu'il ne possédait qu'une transcendance très relative, à trouver en lui l'objectif et le recoupement de tous les intérêts particuliers – devrait, dans le domain économique également, s'abandonner de préférence à la valeur qui se presente comme l'unité globalisante, le point de convergence d'intensification de toutes les séries téléologiques. (Simmel,1999:282)

A analogia entre dinheiro e Deus é repetida por Marx em *A questão judaica* (1969), onde a necessidade prática e o interesse egoísta constituiriam o fundamento secular do judaísmo: a usura seria a cultura praticada pelo judeu e o dinheiro, seu Deus secular²⁶.

Mais recentemente, Sartre discorreu sobre o suposto gosto do judeu pelo dinheiro em *Reflexões sobre o racismo* (1960). Estabelecendo uma continuidade com as contribuições teóricas de Simmel sobre o tema, notadamente às qualidades universais e abstratas do

²⁶ De acordo com a perspectiva marxista, a sociedade burguesa engendra o judeu ao definir seu papel como agente de uma economia monetária, basicamente através do empréstimo de dinheiro a juros. Somente quando a sociedade acabar com a “essência prática do judaísmo”, ou seja, a usura, é que o judaísmo e o judeu desaparecerão. A sociedade burguesa necessitaria de um bode expiatório que pagasse o preço pelas desigualdades sociais de um sistema econômico onde uma minoria detém os meios de produção e maioria somente a força de trabalho. O judeu é apenas um epifenômeno do capitalismo, resíduo inevitável das relações de produção. Escapar ao estigma só é possível individualmente, àqueles que pertencem às classes sociais privilegiadas e que se identificam em termos de valores e interesses com os que estão fora do grupo estigmatizado. São os chamados “assimilantes” (Mercadante,1971).

dinheiro e seu papel de mediador das relações impessoais e objetivas, acredita que, se o judeu aprecia o dinheiro “não é por um gosto singular pela moeda de cobre ou de ouro ou pelas notas. (...) Apega-se, pois, não à sua figura sensível, porém à sua forma abstrata. Trata-se, na realidade, de um poder aquisitivo. Só que, sendo ela universal, prefere esta forma de propriedade a todas as outras” (1960:86). Seu amor ao dinheiro manifestaria somente sua decisão deliberada de considerar como válidas apenas as relações racionais, universais e abstratas que o homem mantém com as coisas.

Duas não judias dão suas opiniões sobre a relação dos judeus com o dinheiro. A preocupação com o sucesso financeiro e a necessidade de acumular riqueza no presente de modo a prevenir as incertezas do futuro, uma postura mais objetiva e materialista diante da vida, são maneiras de explicar a atração que os judeus sentem pelo dinheiro.

O lado material. (...) Uma forma prática de você ver a vida. É uma forma objetiva, mas eu não fui criada dessa forma, então eu me choquei muito, porque o cristianismo tem uma postura passiva diante da vida. O Judaísmo não tem uma postura passiva diante da vida. Você tem que ter, você tem obrigação de ter aquilo que você tem que viver. (...) Você precisa adquirir bens aqui, sabe? Você tem que pensar no amanhã. Se você não tem uma poupança hoje e se acontece uma coisa amanhã você está fu, entendeu? Eu acho que é uma mentalidade que veio com a guerra. Você sempre tem que estar preparado. (L., não judia, restauradora)

Isso é uma coisa própria que eu vejo na família dele, no pai dele, entendeu? Essa coisa com o dinheiro, sabe? E é uma coisa que eu não vejo assim na minha família. (...) Eu sinto assim que ele sempre está focando no dinheiro de uma maneira não tão leve. como se o pai dele souber que ele se deu mal, isso não cai bem. É um compromisso de não se dar mal com dinheiro, entendeu? É como se fosse um aspecto dentro da família judia que você tem que se dar bem financeiramente. (M., não judia, artista plástica)

Seja como for, a inserção econômica típica dos imigrantes recém-chegados da Europa Oriental foi na atividade de comércio prestamista a domicílio. Essa ocupação era exercida tanto nas zonas de expansão da atividade agrícola, onde o comércio tradicional não estava estabelecido, quanto nas zonas urbanas recentes, ainda pouco servidas, seguindo o exemplo imediatamente anterior e ocupando o vácuo deixado pela imigração síria e libanesa que já se instalava em pontos fixos de comércio e indústria ligeira (Grun,1999). Embora alguns judeus tenham mascateado em meados do século XIX, a prática começou em larga escala com os

imigrantes sírio-libaneses que descobriram que a abolição da escravatura havia criado uma expansão dos mercados sem um crescimento paralelo do sistema de distribuição de bens.

A expansão industrial criou na nova classe média, relativamente grande, o desejo de bens não disponíveis por conta do deficiente sistema de distribuição (Lesser,1992). Sírios e libaneses carregavam suas mercadorias em mulas através do interior de São Paulo e do Paraná, enquanto os judeus fizeram o mesmo embora estivessem concentrados em centros urbanos. A fase mais intensa de imigração judaica, não só em São Paulo, mas no Brasil de um modo geral, coincidiu com transformações profundas na estrutura social e econômica do país que, através de um processo de industrialização passou, nos últimos decênios do século XIX, de uma sociedade rural-tradicionalista para uma urbano-industrial (Rattner,1977). Este processo foi acompanhado de vários movimentos migratórios internos que aceleraram o crescimento das cidades, *locus* judaico por excelência. Os imigrantes acabaram preenchendo os espaços vazios na estrutura ocupacional brasileira tradicional.

As atividades de mascateação tinham suas vantagens. Em primeiro lugar, dispensavam qualquer habilidade específica ou soma significativa de recursos. Começava-se carregando caixas e malas dos mascates já treinados e mal se aprendiam as palavras e frases suficientes para efetuar a venda. Como cerca de 35% de todos os judeus que chegavam da Europa Oriental eram “sem profissão” e sem qualquer habilidade comercial, tinham pouca escolha a não ser tornarem-se mascates. Para os sírio-libaneses, por exemplo, com ânimo e juventude, sempre esteve aberta a possibilidade de “encher um tabuleiro ou uma mala de bugigangas variadas e vendê-las em bairros da capital, do interior ou nas zonas rurais carentes das novidades do comércio da capital” (Truzzi,1992:55)²⁷. A mascateação oferecia uma grande vantagem se comparada a outros tipos de ocupações, nas quais o trabalhador está mais

²⁷ O mesmo autor acredita que sírios e libaneses operaram uma revolução nas práticas comerciais ao redefinirem as condições de realização do lucro para todo o setor ao adotar uma política de vendas a crédito, compensando a redução da margem de lucro por unidade aumentando a quantidade vendida. Sírios e libaneses teriam mesmo “inventado” o comércio popular.

diretamente sujeito ao patronato, rural ou industrial. À medida que o Brasil se tornava mais urbanizado, o comércio também crescia, por isso, as oportunidades de ascensão econômica permaneceram relativamente abertas.

Um bom exemplo de como se deu a inserção econômica dos judeus no Brasil é dada pelo escritor em língua iídiche, Meir Kucinsky, que descreveu a luta pela sobrevivência dos imigrantes recém-chegados e sua profissão mais comum, vender de porta em porta à prestação. Num de seus contos, intitulado “Fim do mês”, aparece a grande mala carregada para cima e para baixo:

Passou-se um ano. A clientela de Nokhem aumentou e se expandiu. Ele mascateava com a mesma fibra e o mesmo ímpeto de um ano atrás. Começou com os colchões, depois enfiou na carroça colchas, cobertores e mercadorias finas. Quando já havia conseguido reunir algumas centenas de “cartões” de clientes, parou de empurrar a carreta morro abaixo e morro acima. (...) Comprou uma grande mala e começou a trabalhar com artigos mais finos: cortes de tecido, camisas, calças, guarda-chuvas. Levantava-se bem cedo e, com a pesada mala às costas e um monte de “cartões” no bolso, dirigia-se para o “seu bairro”, pelos vales, pelas encostas, pelos cantinhos perdidos das pequenas vilas na Serra da Cantareira. (Kucinsky,2002:34)

As relações econômicas funcionaram como intermediário nos processos de aculturação e absorção dos imigrantes, pois foi através delas que entraram em contato com a população nativa do país e com a população imigrante já aculturada. Interagindo com eles e adaptando-se às expectativas de comportamento do novo ambiente, o imigrante tem de aprender a língua nativa, nem que seja para conseguir as suas mercadorias, e os costumes, internalizando valores e comportamentos da sociedade adotiva. Uma entrevistada judia conta como o comércio catalisou a identificação por parte de sua mãe, já nascida no Brasil, com o Brasil e os brasileiros.

Mas essa coisa de tratar com comércio, você perguntou da brasilidade, essa coisa de ser comerciante faz com que você tenha um contato muito grande com o público daqui e minha mãe, tendo estabelecido comércio num lugar central ela tinha muitas clientes que você acaba se aproximando de uma ou de outra mais e sempre teve muito contato. Praia, pra ela... (L.B., judia, cientista social)

O termo utilizado pelos imigrantes judeus para a ocupação de mascate era *clienteltchik*, palavra iídiche derivada de “cliente” para designar o judeu que ganha a vida

vendendo mercadorias à prestação, de porta em porta, para diversos “clientes”. Geralmente, era chamado pela vizinhança de “gringo da prestação” e, sobretudo, de “judeu da prestação”. Lewin (1997) distingue o mascate do *clientelchik* por dois fatores: a área de trabalho e a modalidade de pagamento. O primeiro trabalha preferencialmente fora dos limites da cidade, ao passo que o segundo trabalha nos limites da cidade, incluindo os subúrbios. Quanto à modalidade de pagamento, o mascate vende, predominantemente, à vista, enquanto o *clientelchik* o faz à prestação, derivando daí o tipo de mercadoria que cada qual negocia. O mascate carrega uma mercadoria de rápido retorno, mais barata porque à vista, enquanto o prestamista, por conta do retorno a médio ou longo prazo de sua mercadoria, pratica a “sucessividade da dívida do freguês” (Lewin.1997:83). Ou seja, à medida que o freguês apresenta no seu cartão (são as “centenas de cartões” do conto de Kucinsky) uma diminuição substancial de sua dívida, o *clientelchik* aplica-lhe nova venda mantendo constante a dívida através da sucessividade de compras pelo freguês²⁸. Sírio-libaneses e judeus parecem ter sido, então, antes *clientelchiks* que mascates: eram os “turcos” e “russos” da prestação²⁹. A venda à prestação foi o caminho trilhado por avós de entrevistados judeus:

²⁸ A venda a crediário se expandiu no Brasil. Uma das maiores redes de lojas que vendem a prestação, a *Casas Bahia*, pertence a um judeu chamado Samuel Klein. A nota intitulada “O rei do crediário”, na edição de 5 de junho de 2002 da Revista *Veja*, afirma que o empresário tem um termômetro interessante para medir a crise: “quando a economia melhora, aumenta o número de clientes que fazem compras a prazo. Recentemente, suas lojas atingiram a marca recorde de 93% de vendas com esse tipo de pagamento. O fenômeno tem ainda um segundo aspecto curioso. É que até hoje só há uma maneira de pagar a prazo nas Casas Bahia: com o bom e velho carnê. Aquele que faz o cliente voltar várias vezes à loja até quitar a dívida”.

²⁹ Como os imigrantes sírios e libaneses chegavam ao país com o passaporte do Império Turco-Otomano, eram classificados como “turcos”. Por causa da mesma língua nativa, da dedicação ao comércio popular, do padrão endógeno de casamentos, da vida social voltada para dentro da colônia, era mais natural ao restante da sociedade ignorar as diferenças entre sírios e libaneses e simplesmente fundi-los nesta categoria maior (Truzzi,2001).O mesmo acontece com aqueles judeus oriundos do Império Russo, classificados de “russos”, ainda que fossem de nacionalidades distintas (como poloneses ou romenos). Mesmo após a extinção dos dois impérios, os termos permaneceram como meio de identificar os comerciantes, muitas vezes carregados de sentido negativo. Este fenômeno é chamado de “prototipicalização”, ou seja, é o englobamento de grupos sociais distintos sob uma identificação comum. (Streiff-Fenart & Poutignat,1996). O termo “russo da prestação” servia para diferenciar internamente *ashquenazis* de *sefaradis*. Exemplo interessante é dado por Fausto, cujas tias eram *sefaradis* oriundas da Turquia. “Devíamos desconfiar, por definição, de várias figuras. O russo da prestação – ninguém dizia judeu – não despertava o mínimo respeito. As empregadas eram aconselhadas a não se deixar enganar, comprando mercadorias caras e de má qualidade. Era voz corrente em casa que as “bobas” (ou *bovas*, em bom ladino) sempre acabavam caindo na armadilha verbal armada pelos russos. Não ocorria à família que elas eram atraídas pelo crédito aberto informalmente, coisa bem difícil de obter em uma casa comercial. Além disso, com o horário de trabalho que lhes era imposto, como poderiam buscar outra alternativa?” (Fausto,1997:166-167).

O meu avô trabalhava aqui, ele tinha um comércio. Era meio caixeiro viajante, veio como caixeiro viajante e tinha uma loja de móveis em Santa Cruz. (E., judeu, oftalmologista)

Meu avô paterno veio da Polônia e, pra conseguir um ganha pão começou a ser vendedor ambulante como muitos. Só que ele não vendia tecidos, ele vendia santos católicos. Depois que ele melhorou de vida pôde vender tecidos, aí acabou abrindo uma loja na cidade. (B.L., judia, economista)

Chegou aqui e também foi trabalhar em açougue, e depois minha avó foi ajudar na despesa, foi fazer negócio de prestação (...) Andava com uma mala com roupa, subia o morro e vendia roupa à prestação. Comprava uma roupa lá Rua da Alfândega a 40,00, vendia a 200,00, em 10 parcelas de 20. O cara pagava 20,00 na entrada, metade já estava safo, se conseguisse mais uma prestação já não tinha prejuízo e cada vez que voltava vendia outra coisa, vê se podia aumentar a conta. (J., judeu, arquiteto)

Eu acho que eles vieram com algum dinheiro pra cá, com pouco dinheiro e também tiveram alguma ajuda de prestamistas que já estavam estabelecidos aqui. Eles começaram a vender, talvez banco, uma cadeira, depois entraram nessa área do comércio de móveis, se estabeleceram e foram em frente. (M.B., judeu, formado em administração)

Meu avô paterno ele era um judeu típico imigrante, eu acho que ele tinha um caderninho. Eu não sei se ele vendia mercadorias a prazo, eu me lembro da figura. Eu me lembro que quando ele morreu, a minha avó paterna pegou o caderninho do meu avô e foi pra rua pra sustentar os filhos. (J.K., judeu, professor universitário)

Os prestamistas geralmente trabalhavam para conterrâneos já estabelecidos que lhes adiantavam as mercadorias a serem vendidas. O acerto de contas com o fornecedor podia ser feito após a venda de parte dos produtos a serem comercializados. Um fornecedor era, frequentemente, um comerciante que já havia passado pela mascateação e que, depois de alguns anos, conseguiu estabelecer uma loja. Uma das regras implícitas era a de que o trabalho de mascateação era uma condição provisória, um estado de passagem necessário à acumulação do primeiro pecúlio (Truzzi,1992). O crédito era fator crucial para a atividade de *clientelchik*, trabalhando com o capital do comerciante através da mercadoria que este lhe fornece, e transferido à sua freguesia usando a técnica da “contabilidade do cartão”. O crédito era concedido a partir da apresentação de amigos cuja respeitabilidade garantia-lhes a condição de se converterem em avalista pela palavra ou pelo fato de serem da mesma localidade de origem e, portanto, conhecer seus antecedentes familiares (Lewin,1997). O crédito se transformava numa sucessão de confianças simbólicas estabelecidas. É assim que

dois comerciantes da tradicional área de comércio popular do SAARA, filhos de imigrantes judeus, descrevem o sistema de prestação:

Aí eles davam para o recém-chegado uma mercadoria, uma tabelinha e ensinavam: “Você vende em 10 prestações, sem juros. A partir de 90 ou 120 dias começam os seus lucros”. Depois de alguns meses já começavam a melhorar de vida, agradeciam a hospedagem e alugavam um lugar para morar, pois tinham que dar lugar para os que vinham chegando. Já tinha recebido sua “mãozinha”.

Visitava o freguês: o quê o freguês quer? Louça? Dava um bilheteinho endereçado ao comerciante da loja onde tinha crédito, o freguês ia, escolhia, depois meu pai ia lá e acertava a conta pro freguês. (...) A coisa se passava assim: o alfaiate fazia o terno, que passava para o prestamista, que passava para o freguês. O prestamista botava 100%, e o freguês pagava a perder de vista. Anotava no cartão o que o freguês podia pagar por mês, e ia abatendo, abatendo. Aí entram as mulheres no negócio, as sacoleiras e as lojas, todos vendendo à prestação (Worcmann,2000).

Os judeus artesãos (sobretudo alfaiates e sapateiros) e pequenos comerciantes das vilas e cidadezinhas da Europa Oriental aqui se tornaram vendedores ambulantes, ampliando o mercado e a faixa de consumidores através do sistema de venda a crédito que, apesar dos riscos sempre presentes de calotes de mau pagadores, permitiu a realização de lucros e o posterior investimento na ampliação e consolidação do negócio, seja pela abertura de lojas ou pela construção de fábricas produtoras de bens de consumo (Rattner,1977)³⁰. Muitos imigrantes judeus tornaram-se donos de pequenas oficinas, fabricantes de roupas, móveis³¹, malhas e sapatos. Em meados dos anos 1930 observa-se no bairro paulista do Bom Retiro uma concentração de firmas de vestuário, sobretudo fabricando e comercializando roupas prontas: casacos, coletes, vestidos, camisas, meias, ternos, chapéus, gravatas, pijamas etc.

³⁰ O recenseamento realizado na Polônia no ano de 1921 aponta uma população judia quase totalmente urbanizada e concentrada ocupacionalmente no comércio e em ofícios diversos, como os de sapateiro, alfaiate e mecânico. A experiência pré-imigratória e as habilidades econômicas dos judeus no comércio e em oficinas artesanais “casaram-se assim com as necessidades crescentes de um mercado urbano em expansão” (Truzzi,2001:6).

³¹ O escritor judeu-gaúcho Moacyr Scliar conta que no bairro do Bom Fim, onde se concentravam os imigrantes judeus, havia várias fábricas de móveis, ocupação “tipicamente judaica”. Scliar dá uma interpretação peculiar à atração que móveis e roupas exercem sobre os judeus, daí sua concentração nestes ramos do comércio: “São coisas que abrigam, que guardam, que protegem. Revelam uma disposição por parte de quem as fabrica. Não é só o desejo de ganhar o sustento, e quem sabe algum lucro ou mesmo um lucro elevado. Pelo menos não por parte de pessoas que um dia tiveram de abandonar precipitadamente casas, móveis, roupas. É como se estas pessoas dissessem: “Olhem, fazemos coisas úteis, deixem-nos ganhar nosso dinheirinho; não nos mandem embora”” (Scliar,1985:93-94)

(Truzzi,2001). Por volta de meados da década de 1940, por exemplo, os judeus quase que monopolizavam o comércio.

Desafogando a nascente produção industrial pelos bairros mais humildes das cidades, atendendo à população desfavorecida, o prestamista preencheu uma lacuna importante no atendimento das necessidades econômicas e simbólicas das camadas mais pobres da sociedade. As narrativas de imigrantes ressaltam a dificuldade do seu ofício, carregando as mercadorias nos ombros em busca de compradores. Mal comia para não perder tempo, “limitava-se a uma média com pão com manteiga” (Malamud,1988:29), permitindo a muita gente, no entanto, adquirir, através do pagamento a prazo, roupa, mobiliário e até jóias. O prestamista desempenhava um importante papel social: possibilitava a integração dos pobres à sociedade de consumo.

Ele entrou em casas onde não havia mesa, as crianças dormiam em esteiras, talvez com um cobertor acima da esteira. Então, o judeu vendeu também móveis à prestação, o que a loja não fazia (...) Até então, eles usavam caixotes para sentar e para mesa; as roupas eram penduradas em pregos na parede. Agora passavam a ser guardadas no guarda-vestido cuja porta até tinha espelho (...) E tudo isso com a ajuda do mascate judeu. (Wolff,1988:52)

A maior parte dos ambulantes trabalhava nos subúrbios. Eles tinham mais facilidade, porque lá os moradores eram mais pobres, e os pobres queriam comprar. Já Botafogo e Copacabana, onde fui trabalhar, são bairros de zona sul, de gente mais rica. Eu chegava para vender, batia palmas na porta e, muitas vezes, quando abriam e viam que era para vender, fechavam a porta na minha cara. Xingavam, diziam que ali eram ricos, não precisavam comprar a prazo. (Worcman,1991:161-162)

Ao ressaltar o esforço que a profissão de prestamista exigia, o imigrante judeu, junto com outros grupos étnicos que aqui desembarcaram (como os próprios sírio-libaneses e os alemães no sul do Brasil e os italianos em São Paulo), se auto-atribuíam um traço que os diferenciava da população autóctone: o valor dado ao trabalho. A maioria dos brasileiros não passava de gente acomodada, quase sempre em busca de um “encosto”, “um cargo público se possível, valendo-se de conexões de parentes e amigos” (Fausto,1997). A convivência harmoniosa entre judeus e italianos no bairro do Bom Retiro em São Paulo, por exemplo, se valia da ideologia brasileira que via na diluição de antagonismos étnicos a base de seu *melting*

pot mas, sobretudo, do compartilhamento de uma ideologia implícita de valorização do trabalho, em contraposição sutil à população nativa “menos disposta” a pegar no batente (Truzzi,2001:21)³².

A obra de colonização e a participação do imigrante na industrialização do Brasil são as marcas diferenciadoras mais frequentemente usadas para afirmar as identidades étnicas. O “trabalho”, concebido dessa maneira, é um dos símbolos da identidade mais utilizados, pois contrasta, de um lado, os imigrantes e seus descendentes como aqueles que vieram para dignificar o trabalho, e de outro os brasileiros, definidos por oposição, como avessos ao trabalho, principalmente manual. (Seyferth,1990:91)

A cidadania passa a ser definida em função do *ethos* do trabalho presente entre os imigrantes. A existência de enclaves étnicos, formados pelos imigrantes, prova que o seu papel na sociedade brasileira não excluía o exercício da identidade étnica. Etnicidade e cidadania formavam uma díade, conjugadas numa dupla representação da identidade.

Os “bairros étnicos”: a acomodação à sociedade brasileira

A cidade possui uma organização física e social. Contrastando com o modo de vida rural, baseado no parentesco, o modo de vida urbano teria como referência básica o território, levando os estudiosos da metrópole, sobretudo aqueles da Universidade de Chicago, a se interessarem pelo ordenamento espacial da vida urbana “resultante da densa concentração de grandes massas de pessoas num território compacto, e com a maneira pela qual os homens e as instituições se dispõem em tais condições” (Wirth,1949). Na cidade, mas não só nela, encontraríamos o urbanismo enquanto um modo de vida,

Acentuação cumulativa dos característicos distintivos do modo de vida que se associa ao crescimento das cidades e, finalmente, às mudanças na direção de modos de vida reconhecidos como urbanos, as quais aparecem entre os indivíduos, onde quer que se achem, que experimentaram o encanto das influências exercidas pela

³² Esse discurso aparece, segundo Seyferth (1990), entre os sírio-libaneses que, enaltecendo o trabalho do comerciante ambulante daquela origem pelo interior do país, o chama de “bandeirante oriental”. A associação com a figura do bandeirante legitima a participação dos imigrantes na formação cultural, econômica e social brasileira.

cidade em virtude do prestígio de suas instituições e personalidades operando através dos meios de comunicação e transporte. (Wirth,1949:622)

Este modo de vida tem como uma de suas contrapartidas a agregação de indivíduos que compartilham dos mesmos gostos e temperamentos nos mesmos lugares, apropriação social do espaço físico, chamada por Park de “região moral”, onde prevalece um código moral particular que norteia o comportamento dos que nela se encaixam. A imigração no contexto urbano, especialmente em metrópoles como Rio de Janeiro e São Paulo, tem como característica principal a aglutinação dos imigrantes da mesma origem em torno de interesses em comum. Estimula a solidariedade étnica em termos de enfrentamento de uma nova situação social (Seyferth,1990). A tendência mais marcante desse caráter de grupo étnico é dada pela concentração de imigrantes da mesma procedência num espaço urbano comum, ou seja, formam-se “bairros” com predominância de determinados grupos de imigrantes³³.

A cidade é mapeada através das influências étnicas, principalmente em São Paulo. Os “guetos sem muralhas ou restrições” de que nos fala o memorialista étnico Samuel Malamud, ao referir-se à área da Praça Onze, no Rio de Janeiro, é um exemplo de “região moral” transformada pelos imigrantes judeus em novo lar. Os moradores destes bairros elaboram sentimentos de pertença e referências identitárias a partir de suas experiências de vida, “representações cognitivas do bairro e de referências afetivas a ele enquanto território de práticas diárias, palco de existência corrente, contexto de familiaridade, fonte de recursos, sede de estratégias sociais, lugar de experiências partilhadas, marco de relações de pertença coletiva” (Cordeiro & Firmino da Costa,1999:64). Os “bairros étnicos” são representações que integram a própria realidade social da cidade, objeto de forte investimento simbólico interno e externo.

³³ No bairro paulista do Bom Retiro, especificamente, havia contato com outras etnias, como italianos e portugueses, coadunando-se com a ideologia da convivência harmoniosa entre raças e etnias, mas a busca de semelhantes por parte dos judeus permitiu a realização do que Kosmisky (2002) chama de “sociabilidade democrática”, ou seja, entre pessoas que pertencem à mesma comunidade étnica. A solidariedade ocorria sobretudo entre aqueles que vieram da mesma cidade e constituíram associações baseadas no local de origem, as *landsmanshaften*.

A concentração dos judeus em determinados espaços urbanos, tanto no Rio de Janeiro quanto em São Paulo, é compreendida, sobretudo, a partir de argumentos econômicos (Rattner,1977;Lesser,1992;Malamud,1988;Veltman,1996;1998;Truzzi,2001;Febrot,1990). A concentração inicial em bairros como o Bom Retiro, em São Paulo, e a Praça Onze, no Rio de Janeiro, se explicaria pela própria história da imigração judaica, cujas correntes sucessivas foram constituídas, principalmente, de elementos da baixa classe média e que lá encontraram um aglomerado de estabelecimentos industriais e comerciais nos diversos ramos da indústria têxtil. Tal contexto proporcionava aos imigrantes meios de uma rápida integração econômica, providenciando-lhes emprego ou mercadoria a crédito a ser vendida no comércio ambulante, bastante desenvolvido e próspero.

Geralmente, os imigrantes e seus descendentes moravam no andar de cima do prédio que possuíam ou alugavam para a loja. Preferiam morar em bairros mais baratos, perto das estações ferroviárias onde o transporte de mercadorias era mais fácil e em áreas conhecidas como pontos de venda a varejo e atacado (Estação da Luz, em São Paulo, e Central do Brasil, no Rio de Janeiro). Num ambiente urbano crescentemente industrializado, esta estratégia de sobrevivência ajudou a difundir as vendas na medida em que os moradores dos subúrbios não podiam voltar para casa ou dirigir-se para o trabalho sem passar pelas áreas onde prestamistas e pequenos comerciantes viviam e trabalhavam, porta de entrada para a parte central da cidade³⁴.

³⁴ Havia uma justificativa simbólica para a aglomeração de judeus em determinados espaços da cidade: a facilidade e oportunidade para a continuação do estilo de vida judaica tradicional, desde o uso da língua iídiche como meio de comunicação, até às escolas judaicas e sinagogas que funcionavam como depositárias e mantenedoras da cultura judaica, laica e religiosa. Uma das personagens deste estilo de vida tradicional reproduzido no Novo Mundo é o *shochet*, ou magarefe, responsável pelo corte ritual dos animais consumidos pelas famílias. Henrique Veltman, memorialista étnico e ex-morador da Praça Onze, dá seu depoimento: “Nos meus tempos de garoto, havia duas práticas domésticas que ficaram registradas para sempre na memória. A mais freqüente, a ida de minha mãe ao galinheiro, onde ela escolhia a ave que faria a nossa alegria no *shabat*. Ela soprava as galinhas, discutia com o português sobre esta ou aquela ave, até acabar se decidindo por uma. No início, lá na Rua Senador Furtado, ela deixava a galinha no depósito. O depósito de galinhas, hoje em dia, não existe mais. Era um estabelecimento rústico, mal-iluminado, onde dezenas, talvez centenas de galináceos, aguardavam a sua vez de serem escolhidos e, no caso judaico, de serem abatidos pelo *shochet*, que passaria mais tarde para degolá-los de acordo com o ritual judaico. Depois, minha mãe quemaria as penas da ave, num trabalho árduo, limpando-a e preparando-a para o grande milagre da multiplicação da galinha, de seus miúdos, de sua gordura” (Veltman,1998:159).

Apesar de ficarem marcadas como regiões de intensa concentração judaica, os bairros do Bom Retiro e da Praça Onze não monopolizaram as atenções dos imigrantes. No Rio de Janeiro, a região conhecida como SAARA (sigla com as iniciais de Sociedade de Amigos das Adjacências da Rua da Alfândega, fundada em 1962), no centro da cidade e próxima à Praça Onze, já atraía desde os anos 1910 (sobretudo entre as duas guerras mundiais) judeus sefaraditas da Síria, do Líbano e de outros países da Ásia Menor. Estes judeus haviam se estabelecido no ramo dos tecidos, cuja produção escorria também pela estação ferroviária da Central do Brasil, facilitando o acesso aos subúrbios e ao interior, destino dos vendedores ambulantes. O mesmo ocorre em São Paulo, onde os sefaraditas se instalaram em bairros como a Mooca, o Brás e a Liberdade, diferentemente dos ashquenazitas do Bom Retiro³⁵.

Agindo como grupos étnicos organizados nas mais diversas situações, os imigrantes fundam associações de cunho assistencial e corporativo, revelando a importância da assistência mútua como forma de manter a coesão e solidariedade interna face o estranhamento e desconhecimento dos hábitos e valores locais. Entre as instituições vinculadas à presença de imigrantes nas grandes cidades há as associações de beneficência, que mantêm hospitais, orfanatos e asilos (nos anos 1920 é fundada a *Sociedade Beneficente das Damas Israelitas*, que construiu o Lar dos Velhos). Nas décadas de 1920 e 1930 foram criadas quatro importantes organizações (HIAS, JOINT, EMIGDIRECT e RELIEF) que ajudavam no transporte e acomodação de dezenas de milhares de imigrantes judeus que abandonavam a Europa Oriental.

Além de cuidar da acolhida dos imigrantes que não tinham familiares nem conhecidos próximos, as instituições se ocupavam de obter documentos para a permanência no país, um departamento se encarregava de arranjar trabalho para os profissionais que o desejassem. Fornecia fichas para as primeiras refeições e para a acomodação em hotéis, mantendo um

³⁵ Boris Fausto, filho de um casamento “misto” de ashquenazita com sefaradita, conta que o Bom Retiro era uma referência longínqua: “Na minha infância e no começo da juventude, ouvi falar vagamente do bairro do Bom Retiro, um bairro cuja sociabilidade e costumes me eram totalmente estranhos” (Fausto, 1997:72)

depósito para as bagagens. Foi o caso do pai de C.G., que veio antes da esposa. Comia banana para economizar o dinheiro necessário para a compra da passagem dos que ficaram para trás na Europa.

Pra onde ia todo mundo. Praça Onze. Ele tinha um endereço difuso de um primo da minha mãe que já morava aqui mas, fora isso, tinha uma organização que ajudava os imigrantes durante um tempo. Meu pai veio, como diria a minha falecida sogra, “*Nu com chapéu de gazeta...*” Saiu de lá com o terno que ele tinha, de lã. Ele saiu em dezembro, menos 40° e chegou aqui mais 40°. E aí ele fez contato também com essa organização, ele foi procurar esse primo que não ajudou nada, absolutamente nada a meu pai. Então ele foi pra esse albergue lá acho que deram um prazo de uma semana ou duas e depois ele teria que sair. (C.G., judia, advogada)

A história de C.G. é interessante porque morou no bairro de Olaria durante a infância e adolescência antes de mudar para o bairro do Flamengo, na zona sul. Na Zona da Leopoldina, que inclui, entre outros, os bairros de Olaria, Méier e Madureira havia um número significativo de famílias judias que buscavam aluguéis mais em conta e mercado consumidor menos saturado como aquele encontrado na região central da cidade. Foram fundadas escolas, sinagogas (sempre seguindo as clivagens regionais), bibliotecas e clubes recreativos. Os jovens leopoldinenses criaram seus grêmios, onde passavam as tardes de sábado e domingo se divertindo em meio aos “iguais”, ou seja, judeus. C.G. freqüentava o Grêmio Cultural e Recreativo Stefan Zweig, situado na Rua Filomena Nunes, em Olaria, fundada em 1942.

Tinha um grêmio de jovens. Os rapazes praticavam esportes, pelada, vôlei. Íamos em bando à praia, íamos em bando a outro grêmio, íamos em bando a tudo, bailes, coisas que você não sabe o que é. Porque eu sou do tempo, meu bem, que a gente dançava “tico-tico”. Quando o rapaz pegava na mão pra dançar era um frisson e isso acabou, cada um dança pra lá, o olho vira pra cá, não é? Então eram os bailes, os famosos bailes, que tinha outros grêmios, outros clubes judaicos de jovens que promoviam bailes, festas e ia todo mundo em bando.

No editorial da Revista *O espelho* de fevereiro de 1951, publicado pelo Grêmio, a diretoria se despedia com o sentimento de dever cumprido: “Valeu nosso esforço porque evitamos que muitos filhos e filhas se dispersassem por outras paragens. Porque sabemos que aqui eles estão melhor que em qualquer outro lugar ignorado”. Verificamos a mesma preocupação em manter a sociabilidade interna à comunidade judaica no artigo intitulado “Assimilação”, publicado na edição de maio de 1950:

Aí é que surge o verdadeiro e dignificante objetivo das agremiações apolíticas como o são o Grêmio Stefan Zweig, o Club Cabiras, o Grêmio Chaim Weizman (Méier), etc. Com essas agremiações fortes e bem organizadas, não haverá motivo para temer a assimilação. Essas associações se preocupam em manter os jovens unidos, evitando a dispersão daqueles que por razões as mais diversas não conseguem ir para Eretz (Israel). Essas agremiações desempenham o ponto de união de todos os jovens judeus independente de cor político-partidária.

O Grêmio Stefan Zweig organizava noites dançantes, passeios a cidades serranas (Petrópolis, Teresópolis), *pic-nics* em Paquetá e na Ilha do Governador (quando as águas ainda eram limpas...), bailes, jogos de salão, torneios internos de xadrez, vôlei, tênis de mesa. Promoviam-se também torneios interclubes, com a participação dos Grêmios do Méier, Madureira, Nilópolis e Niterói. Estava programado para domingo, dia 11 de fevereiro de 1951, um encontro dos jovens na Praia de Ramos, com “barracas e sombreros à disposição”. Os jovens visitavam uns aos outros, e C.G. lembra que a violência não era um fator que inibisse a circulação por outras vizinhanças.

Fazíamos piquenique, não tinha essa violência que tem hoje. A gente tinha uma liberdade muito maior de sair, voltar de madrugada. A gente ia de trem pra Madureira, vinha pra cidade pras festas e voltava de trem. Não tinha nem ônibus que fosse até lá, isso apareceu depois, mas a gente fazia piquenique, a Quinta da Boa Vista era um lugar aprazível pra gente fazer piqueniques, Alto da Boa Vista, esses lugares turísticos.

O Clube *Cabiras*, a que se faz referência no artigo “Assimilação”, era mais um espaço de sociabilidade para a juventude judaica do Rio de Janeiro. Fundado em 1941, consegue sua sede própria em 1948, na Rua Álvaro Alvim, no centro da cidade. Sem nenhuma coloração político-partidária, tinha por objetivo incentivar a cultura judaica, lutar contra o anti-semitismo e todos os tipos de discriminação racial, religiosa e cultural, lutar pela igualdade de direitos dos judeus, apoiar a criação do Estado de Israel e uma imprensa ídiche e em hebraico no Brasil. Havia um grupo de teatro, um coral e uma biblioteca. Realizava em suas dependências “Noites de Convivência Social”, “Domingueira dançante”, jogos de salão, audições de discos de música clássica, exibições cinematográficas, torneios interclubes e conferências, como a noticiada na *Folha do Cabiras*, proferida no dia 28 de março de 1946

pelo “conhecido romancista e deputado Jorge Amado” sobre Castro Alves. S.G. era freqüentadora assídua do *Cabiras*, para onde rumava com amigos da Associação Metropolitana de Estudantes Secundaristas e da União da Juventude Comunista. O clube era apolítico; os freqüentadores, muitos deles não. O espaço físico era usado, muitas vezes, para fins que passavam longe da necessária proteção das fronteiras comunitárias.

A gente ia no Cabiras, o Cabiras era um clube israelita progressista. Lá que nós fazíamos as nossas reuniões, que ia presa³⁶ também, fui eleita a rainha do Cabiras. O Cabiras era um lugar legal e que eles nos davam acesso. A gente ia para as festas junto porque aparecia a festa, não porque “vamos nessa festa porque é uma festa judaica”, não, “vamos nessa festa porque vai a turma toda”. Católicos, ia todo mundo, ia o pessoal de esquerda, o que unia era a esquerda, não era a religião. (S.G., judia, advogada)

As reuniões de que fala S.G. eram as da União da Juventude Comunista. O *Cabiras* também era ponto de encontro para comemorações de todo tipo. L.A., ex-dirigente da União Nacional dos Estudantes, costumava freqüentar o clube, não por ser sócio, mas como convidado para festas. Foi lá que comemorou, junto com muitos outros jovens, a vitória contra o aumento das passagens de bonde, no início dos anos 1950. Neste mesmo evento, L.A. iniciou seu namoro com a atual esposa, C.Z., também da União da Juventude Comunista e Associação Metropolitana de Estudantes Secundaristas.

O pessoal da Juventude Comunista freqüentava muito o Cabiras. Nós não éramos sócios do Cabiras, mas nós éramos sempre...eu sempre fui convidado para festas no Cabiras. Então, na greve dos bondes, a C. devia ter terminado o namoro um mês, dois meses, supondo. Eles tinham rompido e terminado e aí, na greve, nós começamos a namorar. Começamos a namorar na festa da vitória. (L.A., não judeu, arquiteto e jornalista)

Voltando à Praça Onze, observamos que o cultivo da língua e cultura maternas era assegurado com a publicação de uma série de periódicos (*Idiche Presse*, *Idiche Folkstzeitung*, *Unzer Leben*, entre outros) e através da sociabilidade em clubes judaicos, como o *Clube Juventude Israelita*, fundado em 1922. A parte espiritual era cultivada nas diversas

³⁶ No *Cabiras*, eventualmente a Juventude Comunista realizava suas reuniões, dando margem a batidas policiais que resultavam na prisão, ainda que por algumas horas, de jovens “subversivos”.

sinagogas erguidas no período, cada uma atendendo a uma clientela específica, de acordo com a origem dos imigrantes (russo, polonês, marroquino etc.). A vida comunitária dinâmica e plural durante os anos 1920 e 1930 se refletia nos estranhamentos entre alemães e poloneses (sobretudo a partir de 1935)³⁷, poloneses e russos, ashquenazitas e sefaraditas, direita e esquerda, religiosos e laicos, sionistas e anti-sionistas. Nesse período, que vai até o final da Segunda Guerra Mundial, os judeus se constituíam em comunidade à parte, sendo a sociedade brasileira apenas uma referência geográfica (Chor Maio,1999). Respeitava-se a diversidade regional e as clivagens ideológicas e políticas existentes.

Judeus de origem ashquenazita reprovavam a suposta religiosidade dos sefaraditas e o seu conservadorismo com referência à relação entre os sexos. Por sua vez, os sefaraditas enxergavam uma diversidade muito elevada no grau de religiosidade dos ashquenazitas, que iria desde o quase ateísmo com o abandono completo da lei mosaica, até a excessiva religiosidade das seitas de origem hassídica. Ambos os lados faziam referências à “sujeira” (*tmeim*, em hebraico, *treif*, em iídiche, *lehlis*, em árabe³⁸) dos membros do outro lado (Grun,1999:366). Os dois grupos, apesar de judeus, não tinham muito em comum além da religião – falavam línguas diferentes, sua comida era influenciada pelos países onde haviam vivido e os tipos físicos pouco se assemelhavam. Os sefaraditas tinham mais afinidade com os brasileiros e com os vizinhos árabes, com quem se comunicavam em árabe ou francês, do que

³⁷ A migração judaica pré-1935 era religiosamente tradicional, predominantemente da classe trabalhadora, encorajados por organizações internacionais a procurar oportunidades econômicas fora da Europa Oriental. Os refugiados da Segunda Guerra vindos da Alemanha, somando talvez 25% da população judaica de São Paulo, migraram para escapar do regime nazista, eram mais urbanizados, mais socialmente assimilados e oriundos das profissões liberais e cargos de direção. Antes da imigração, judeus da Europa Central e Oriental estavam divididos segundo a nacionalidade, classe, língua, mas unidos por uma mesma religião expressa de diversas maneiras. Em São Paulo, onde a pressão para a aculturação era forte, principalmente durante a ditadura de Getúlio Vargas, raramente havia um conflito entre os judeus enquanto grupo homogêneo e a sociedade gentia. No entanto, os judeus não formavam internamente, um todo harmonioso e coeso. Segundo Lesser, em sua análise da imigração judaica para São Paulo entre 1924 e 1945 e os conflitos entre poloneses e alemães, esta perspectiva é, mais do que errônea, reducionista: “Even those migrant groups with common national origin demanded careful internal examinations for áreas of friction and cohesion. Scholars must move away from the study of immigrants as necessarily unified within their racial, national or religious confines” (Lesser,1988:54)

³⁸ A palavra *lehlis* era aplicada pelos otomanos aos judeus poloneses, quando alguns deles emigraram para a Turquia nos séculos XVII e XVIII. Os *lehlis* eram vistos como gente estranha, que pouco ou nada tinha a ver com os sefaraditas. “Quando alguém dizia em minha casa, relembra Fausto (1997:71), que fulano era *benameno*, isto é, filho de um povo, o povo – antes e acima de tudo – significava os sefaradis”.

com seus compatriotas, “judeus de olhos azuis e fala iídiche” (Worcman,2000:24). Dois imigrantes judeus da Turquia contam como era o relacionamento com os ashquenazitas:

Não havia, portanto, muita possibilidade de relacionamento entre os sefaradim e os ashquenazim. Não havia tampouco hostilidade. Mas não podíamos, por exemplo, nos juntar e formar um colégio, um clube ou mesmo um cemitério comum. Porque um falava uma língua, outro falava outra língua³⁹. Era como se fôssemos dois povos diferentes. Eles falavam iídiche, nós não entendíamos o iídiche. O hebraico era lido de forma diferente. (...) A pronúncia era tão diferente que não era possível entendermos uns aos outros, nem acompanhar as preces. (...) Mas cada grupo se considerava o dono da verdade. Dizia que o outro não era judeu. No início não havia nem casamento entre sefaradim e ashquenazim. Depois, aos poucos, principalmente a partir dos anos 50, as coisas foram mudando. (Worcman,1991)

Por parte dos ashquenazim não havia discriminação contra os sefaradim. Os hábitos eram diferentes, a língua era diferente. Os ashquenazim que vieram já adultos tiveram o hábito – o que irritava o meu pai – de falar a língua deles. Por diversas vezes chamava a atenção deles. Eles não faziam por mal, eles se expressaram melhor na língua deles. (Wolff,1988)

As arestas entre os dois grupos culturais judaicos começaram a ser aparadas já no final da década de 1920 quando, em 1928, surge o *Azul-Branco Club*. Sua sede funcionava no Centro Israelita Bené Herzl (Filhos de Herzl⁴⁰), da comunidade sefaradita, situado à Rua Conselheiro Josino, no centro do Rio de Janeiro. Foi a primeira entidade a congregar moças judias ashquenazitas e sefaraditas. Em fevereiro de 1930, no primeiro número do *Boletim do Azul-Branco Club*, fica claro o seu objetivo (respeitando a grafia da época): “conseguir agremiar em torno delle todas mocinhas judaicas, proporcionando-lhes ora bellos passeios, como têm sido organizados pela directoria, ora sessões literárias, musicaes e *soirées* dansantes, offerecendo, enfim, às suas associadas todas as diversões a que uma jovem possa aspirar”. Uma das idealizadoras do *Azul-Branco Club* relembra os bons momentos:

Eu considero extraordinário que foi este o clube que conseguiu unir as moças sefardim com as ashquenazim, tanto que ficamos instaladas no Bené Herzl (...) Não pagamos nada, éramos muito bem tratadas, colaboraram conosco. Tinha muitos empreendimentos lindos, festas musicais, até com artistas estrangeiros que passaram por aqui. (Wolff,1988)

³⁹ Em ocasiões especiais, como a visita de Albert Einstein em 1925, as lideranças das comunidades ashquenazita e sefaradita se reuniam para organizar a recepção. Nessas reuniões surgia o problema do idioma em que deviam ser mantidas as discussões. Os ashquenazitas se mostravam intransigentes quanto ao uso iídiche, e os sefaraditas não se conformavam em ficar ouvindo um idioma que não entendiam. “Não havia tradução simultânea, e eles exigiam, com razão, que fosse usado o idioma do país ou que, pelo menos, lhes fosse traduzido o que os expositores em iídiche falavam, para poderem acompanhar os debates” (Malamud,1988:72)

⁴⁰ Trata-se de Theodor Herzl, judeu húngaro considerado o “pai” do nacionalismo político judaico.

As diferenças entre os judeus ashquenazitas e sefaraditas relativas a rituais religiosos, à organização da família, costumes alimentares e porte físico causavam estranheza mútua. Os judeus se mostram como um “multigrupo” (Gutfreind,2004) seja em relação à diversidade lingüística, aos valores diferenciados, às instituições comunitárias e na variedade da chamada “comida típica judaica”. As origens geográficas distintas transformavam-se num marcador de fronteiras entre “judeus” e “não judeus”, “puros” e “impuros”. Os casamentos entre os dois grupos eram raros e instáveis, o mesmo ocorrendo dentro do grupo ashquenazita, onde poloneses e russos faziam questão de marcar suas diferenças na entonação do iídiche e na frequência a sinagogas próprias: “Deus me livre a *Poilisher*”, bradava um imigrante polonês do Bom Retiro ao ser questionado sobre a possibilidade de filhos seus casarem com judeus russos. Estamos diante de um fenômeno de natureza cultural, em oposição à vertente política, devido à preocupação dos envolvidos em organizar as relações sociais a partir de um sistema de classificação particular⁴¹.

Nesta perspectiva cultural, a existência do grupo depende, eminentemente, da crença subjetiva de cada membro na procedência em comum de tal modo que esta se torne importante para a propagação de relações comunitárias, e da continuidade de fronteiras simbólicas com relação aos *outsiders* ainda que tais fronteiras tenham seu conteúdo modificado contextualmente (Weber,1994). Não se trata de opor, pura e simplesmente, a interpretação política à cultural da identidade judaica, mesmo porque rotulá-las significa empobrecer nossa capacidade analítica. A afetividade, supostamente característica da segunda, está presente na primeira bem, como a instrumentalidade, carro-chefe da primeira, faz parte, em alguma medida, da segunda. O que as diferencia é o grau em que tais

⁴¹ Nas situações em que há fluidez do conceito, há uma polêmica em que cada grupo (religioso, leigo e nas divisões internas à cada grupo) procura fazer prevalecer o seu próprio conceito do que é ser “judeu”. Fica muito mais difícil demarcar as fronteiras, mas o grupo adquire maior capacidade de lidar com as mutações do meio ambiente onde vive. A polêmica gera uma dinâmica cultural “que produz artefatos múltiplos os quais resolvem uma quantidade maior de problemas identitários, trazendo para o grupo segmentos da população que seriam descartados se o domínio do grupo religioso fosse absoluto”. (Grun,1999:368)

características contribuem para a conformação de estratégias de sobrevivência: a interpretação política, preocupada com a inserção dos judeus na sociedade brasileira e as vantagens econômicas e simbólicas decorrentes de uma identidade positiva; a interpretação cultural, preocupada com a reprodução social do grupo a partir de uma ancoragem cultural capaz de fornecer um sistema de classificação que ordene as relações sociais, mantendo as fronteiras entre o “nós” e o “eles”.

A etnicidade pode ser tanto qualidade do grupo étnico, fenômeno situacional de natureza política ou econômica, como série de dicotomizações de inclusividade e exclusividade (Seyferth,1996). As estratégias variam conforme a etnicidade seja vista como resposta cultural a um problema social ou como determinante cultural da atividade social, quer dizer, conforme façamos derivar de uma necessidade psicológica ou econômica, ou se coloque o foco nos processos de atribuição ou de realização das identidades étnicas (Streiff-Fenart & Poutignat,1996). Os grupos étnicos são uma forma de organização social, cuja condição de existência é a manutenção de fronteiras simbólicas maleáveis (Barth,1969). Esta perspectiva possibilita a “dessubstancialização” dos grupos étnicos, concentrando-se naquilo que é socialmente relevante para o diagnóstico da pertença e não as diferenças “objetivas”⁴².

O intelecto enquanto trunfo social: o sonho de ser “doutor”

Na década de 1930, a cidade de Rolândia, no norte do Paraná, recebeu um contingente de indivíduos emigrados da Alemanha. Formado majoritariamente por profissionais liberais oriundos das grandes cidades, como Berlim, Frankfurt e Hamburgo, foi-lhe imputado o estigma de “raça judaica” pelas Leis de Nüremberg editadas em 1933, embora a maioria seguisse a religião luterana. Estes “refugiados”, como eles próprios se definiam, incorporaram

⁴² “Longe de ser uma qualidade inerente à pertença, adquirida uma vez por todas desde o nascimento, a etnicidade é um “processo contínuo de dicotomização entre membros e *outsiders*, requerendo ser expressa e validada na interação social” (Streiff-Fenart & Poutignat,1996:111).

o sistema de classificação racial nazista e tinham pela frente o desafio de construir uma nova vida trabalhando a terra. Repetia-se a experiência agrícola no Rio Grande do Sul⁴³.

No entanto, a identidade judaica destes refugiados foi positivada ao associar-se à identidade cultural alemã (e reforçada por ela), caracterizada pelo valor dado à instrução, “à aquisição metódica e ampla de conhecimentos considerados em seu mais vasto leque, de que a educação artística e a erudição livresca passavam a ser índices privilegiados” (Kosminsky,1985) agindo como diferenciador entre a comunidade em formação e a coletividade nacional brasileira. As relações de amizade eram estabelecidas apenas com “gente de cultura” que possuía muitos livros ou mesmo uma biblioteca em casa, recusando-se a identidade nacional brasileira considerada inferior à que possuíam anteriormente. Os caboclos eram “bons de trabalho e ruins de livro”.

A cultura intelectual, livresca, artística, constituiria o suporte da identidade grupal e, permitindo a conservação de sua solidariedade interna, se tornou, paradoxalmente, apoio à persistência vigorosa do “ser judeu”. A valorização positiva de uma cultura letrada, erudita, como a alemã, transforma a valorização negativa do “ser judeu” apagando o estigma e afirmando seus portadores como superiores diante dos demais grupos de “cultura inferior” que os rodeavam. (Kosminsky,1985:144)

O pendor dos judeus para a atividade intelectual é atribuído a fatores os mais díspares. No exemplo de Rolândia, a valorização de uma cultura livresca tem origem num certo caráter nacional alemão (afinal de contas, “não se pode comparar Jorge Amado a Thomas Mann”, segundo um dos entrevistados). Werner Sombart, em *The Jews and modern capitalism* (1982), não descarta a hipótese da capacidade intelectual do povo judeu vir de predisposições inatas, raciais, concorrendo para o desenvolvimento da economia capitalista moderna (tese que contradiz a teoria weberiana sobre a relação entre a ética protestante e o surgimento do capitalismo moderno). Tal desdobramento está longe de ser positivo. Ao “racialismo” de Sombart contrapõe-se o “universalismo” de Sartre, influenciado pelos ideais iluministas de

⁴³ Ver nota 12.

sua terra natal. A tendência ao racionalismo seria a paixão pelo Universal⁴⁴, um combate a concepções particularistas que os transformam em seres à parte. A Razão, nos diz,

É a coisa mais compartilhada do mundo, é de todos e não é de ninguém; em todos é a mesma. (...) Não há senão uma Verdade e é melhor quem a descobre. Em face das leis eternas e universais, o próprio homem é universal. (...) O melhor meio de não mais sentir-se judeu é raciocinar, pois o raciocínio é válido para todos e pode ser feito por todos: não há uma maneira judaica de fazer matemática; assim, o judeu matemático se desencarna e torna-se o homem universal que raciocina. (Sartre,1960:76)

O universalismo, também presente no pensamento marxista de Isaac Deutscher (1970), para quem o mérito de grandes revolucionários do pensamento moderno como Spinoza, Heine, Marx, Rosa Luxemburgo, Trotsky e Freud, é devido à transcendência da tradição judaica “estreita” e “constrangedora”, se assemelha à imagem do judeu ou seu equivalente, o estrangeiro. São exemplos cristalinos do que Douglas chamou de “sujeira”, aquilo que está fora do lugar, não se encaixando em nenhuma categoria fornecida pelo sistema de classificação.

O “amor bizantino aos livros” (Buarque de Holanda,1989) da intelectualidade brasileira teria origem em tradições sefaraditas. Segundo Gilberto Freyre, é possível atribuir “à influência israelita muito do mercantilismo no caráter e nas tendências do português; mas também é justo que lhes atribuamos o excesso oposto: o bacharelismo. O legalismo. O misticismo jurídico. O próprio anel no dedo, com rubi ou esmeralda, do bacharel ou do doutor brasileiro, parece-nos reminiscência oriental, de sabor israelita” (Freyre,1936:164). A fuga para a carreira intelectual seria uma tentativa de fugir ao estigma de povo corrompido pela vida urbana, daí que os cristãos-novos “vindos da usura, do comércio de escravos e da agiotagem encontrassem nos títulos universitários de bacharel, de mestre e de doutor a nota de

⁴⁴ No polêmico *The Jewish Mystique* (1977), Van Den Haag afirma que os judeus utilizam a Razão como critério universal aplicável em toda e qualquer situação. “Reason has been their weapon against traditions, institutions (...) of the Gentile world – for all these served to exclude them” (1977:29). Analisando a influência de acadêmicos judeus norte-americanos no desenvolvimento do pensamento científico, Hollinger (1996) acredita que sua preocupação era com a construção de uma cultura liberta dos dogmas cristãos que barravam judeus e outros não-cristãos da participação efetiva na vida norte-americana. A “cultura secular”, representada pela ciência, marca a linha entre as culturas religiosas herdadas pelos intelectuais do meio do século XX – tanto judeus quanto não judeus – e o tipo de cultura que um número deles estavam preocupados em expandir enquanto um bem público de qualquer indivíduo. Estes intelectuais judeus recusavam-se a agir “paroquialmente”.

prestígio social que correspondesse às suas tendências e ideais sefardínicos” (Freyre,op.cit:165). A visão do povo judeu como um povo de sábios e intelectuais era, e continua sendo, de extrema funcionalidade se pensamos na necessidade de lidar com o problema do anti-semitismo, ainda que a auto-identificação não tivesse, como no caso dos imigrantes, correspondência com as “condições de vida objetiva” da época. Identificar-se como judeu passa a ser socialmente valorizado, constituindo-se num referencial simbólico importante nas estratégias de reprodução do grupo⁴⁵.

O *ethos* intelectual pode ser considerado uma “tradição inventada”. No caso da imigração judaica, o mito de origem intelectual foi transmitido entre as gerações através de investimentos afetivos constituintes da identidade, transformadas em “propriedades sociais relevantes, capazes de explicar e predizer comportamentos, entre os quais, a escolha do *locus* de inserção econômica” (Grun,1997:134). Aceitando que essa tradição é um efeito de práticas religiosas passadas⁴⁶, ainda que seja difícil precisar o período de tempo em que foi construída, percebemos um processo de secularização destas mesmas práticas a partir de convenções e rotinas, como a valorização da educação escolar e a formação universitária *per se*. É bem provável que grupos significativos de intelectuais leigos judeus não saibam, ou mesmo nunca se interessaram em saber, o porquê da valorização da educação por parte de sua família ou da comunidade judaica como um todo, não identificando neste *ethos* uma característica particular

⁴⁵ Grun (1999) constata que, no Brasil, ser judeu é um trunfo, fornecendo boas expectativas de inserção no mercado de trabalho qualificado. Dá, como exemplo, o ex-presidente Fernando Collor de Mello, oriundo de família tradicional do Nordeste do Brasil, que afirmou várias vezes no decorrer da campanha presidencial de 1989, que o elegeu presidente, que os Mello eram cristãos-novos. Produz-se e reitera-se, na produção histórica dos judeus modernos, a crença na origem judaica de grande parte de suas classes dirigentes tradicionais, “com as evidentes vantagens simbólicas advindas da identificação para os judeus brasileiros contemporâneos” (Grun,1999:369)

⁴⁶ Sorj (1997) sugere que a propensão educacional dos judeus se deve a práticas religiosas que, ao menos para o contingente masculino, levou à disseminação de uma alfabetização precoce, a capacidade de adquirir, formular e manipular conhecimentos históricos e combinações de idéias abstratas. Wirth (1966) lembra da histórica associação entre escola e sinagoga nas comunidades judaicas, estabelecendo um paralelo entre a casa de orações e a casa de estudos. O próprio termo “escola”, em alemão, é usado como sinônimo de “sinagoga”: “The fact that the term *Shul*(German *Schule*) is still often used among orthodox Jews to refer to the synagogue attests to the traditional close relationship between house of worship and house of study” (Wirth,1966:61)

do grupo⁴⁷. Alguns entrevistados judeus incorporam a representação do “povo de sábios e intelectuais”, considerando o estudo como um valor essencialmente judaico:

Isso é um valor meio judaico, essa coisa de estudo, de bons colégios, todos os pais queriam, eu acho que tem um pouco de valor judaico nisso, não é?. (...) Na faculdade, eu tinha um grande amigo que não era judeu, a gente sempre conversava, estudava junto e aí o que acontecia? Às vezes, várias vezes eu tirava nota melhor do que a dele, então isso era uma questão que ele dizia: “também, você é judia...”. (V.F., judia, psicanalista)

Eu fazia judô, aí eu tinha um professor, que era um cara muito culto. (...) Uma vez, conversando com ele, ele comentou comigo “*Você é judeu e tal...*” E ele me fez umas perguntas, disse que tinha uma admiração muito grande pelo povo judeu. Aí eu meio que perguntei pra ele por que? Ele falou “Quer ver por quê? Você toca um instrumento musical?...” “Sim, eu toco violão” “Que tipo de música?...” “Música clássica” Aí começou a dizer “Judeu, em geral toca um instrumento, são estudiosos⁴⁸, são não sei o que...” Eu diria o seguinte: Meu pai tinha um avô que era autodidata, então, quer dizer, a minha família ela tinha valores, digamos assim, culturais e de estudos muito profundos que eu acho que tem a ver com essa raiz judaica.(...) eu acho que existe uma tradição importante de intelectualizar os judeus.(J.K., judeu, professor universitário)

Mesmo aqueles judeus que permaneceram nos negócios dos pais preferiram se instalar nos *shopping centers*. A ênfase dos judeus na educação acabou deixando muitos avós e pais sem herdeiros para suas lojas. Os imigrantes projetaram nos filhos (e estes, nos netos) aquilo que não conseguiram ser e fazer, ou seja, ser um “doutor” no país dos bacharéis⁴⁹. A escolha

⁴⁷ Para Goldscheider (1986) não há razão para supor que a ideologia judaica determinou a intensidade de sua mobilidade ocupacional, variando com o crescimento das novas oportunidades e a expansão das ocupações tradicionais. A mesma opinião é dada por Rattner (1977) que considera forçada a ligação estabelecida entre os estudos talmúdico-escolásticos, realizados durante séculos no *Heder* (onde era ministrado o ensino religioso elementar) ou na *Yeshivá*, sem nenhuma outra finalidade senão o cultivo da tradição e a perpetuação dos valores culturais, e o estudo sistemático orientado, visando à profissionalização dos jovens na sociedade urbano-industrial. “Enquanto os conhecimentos transmitidos pela cultura secular do *Shtetl* eram ritualísticos, conservadores e semelhantes à escolástica medieval, a educação exigida no ambiente urbano da sociedade industrial é essencialmente pragmática, inovadora e estreitamente relacionada com o emprego produtivo dos conhecimentos proporcionados” (Rattner, 1977:65)

⁴⁸ A relação entre identidade judaica e inteligência superior está, segundo Gilman (1996), impregnada da retórica científica do século XIX tanto quanto as políticas raciais do século XX. A questão central é a associação entre duas construções sociais: os “judeus” como categoria racial e a “inteligência”. A “inteligência” só pode ser medida depois de uma concordância cultural sobre o quê tal categoria engloba. Assim, haverá uma calibragem mais exata entre o medidor (os instrumentos) e a coisa medida, na medida em que a construção cultural (“inteligência”) determina a medição.

⁴⁹ No SAARA, tradicional área de comércio popular do Rio de Janeiro, a presença de orientais (coreanos e chineses) vai substituindo os judeus, sírios e libaneses que ali se estabeleceram no início do século XX.

pela Medicina, Direito, Engenharia e Economia por parte dos filhos de imigrantes e seus netos se deve, entre outros motivos, ao fato de serem “profissões históricas” (Hughes,1971), ou seja, têm uma identidade definida e um espaço reconhecido na sociedade⁵⁰. Eram as de maior prestígio na sociedade urbano-industrial no período em que prestaram o vestibular. Já nos anos 1940 o número de judeus que entravam nas faculdades mais concorridas era significativo e merecia notícias em periódicos comunitários⁵¹. As cinco citações a seguir são de judeus que fizeram faculdade. Os pais do primeiro nasceram fora do país e tem formação universitária; os do segundo, não. Os pais dos três últimos nasceram aqui e freqüentaram a faculdade, à exceção da mãe do último entrevistado, comerciante.

Meu pai ficava satisfeito de você fazer um curso superior, qualquer que fosse.
(R.M., judeu, economista)

Meu pai ficou muito orgulhoso que eu fui a primeira, a quarta filha foi a primeira que foi fazer Universidade. Que a R. (irmã) casou muito jovem, tinha feito só o ginásio e não estudou mais. Era época “*Vai casar, não precisa...*” (...) Porque

Também entre eles há a preocupação com a continuidade dos negócios da família por parte dos filhos e netos de imigrantes. Uma comerciante chinesa responde assim, ao ser indagada sobre se os filhos continuariam o negócio: “Bom, essa é uma pergunta assim um pouco ‘amargo’ pra todo comerciante aqui. Porque a maioria dos filhos dele é engenheiro, é arquiteto, é cientista. Eu sinto que a 2ª geração não ‘güenta’ ficar atrás de um balcão” (Worcman,2000:67). No Censo de 2000 do IBGE, o cruzamento das variáveis “raça” e “escolaridade” revelou que os “amarelos” (origem asiática) tinham a melhor escolaridade: a taxa de alfabetização das pessoas de 15 anos ou mais de idade era de 95,1%; a média de anos de estudo, 9,0 e a taxa de escolarização das crianças de 7 a 14 anos chegava a 96,4%. Na população branca, não na qual se incluem quase todos os judeus, os resultados eram, respectivamente, 91,6%, 7,0 anos de estudo e 96,2%.

⁵⁰ O Censo judaico realizado no Rio Grande do Sul confirma a valorização judaica pelo estudo como uma forma importante de ascensão social. Observando o grau de escolaridade dos chefes de família em Porto Alegre, constatamos que 51,6% têm curso superior completo e cerca de 1% fez alguma pós-graduação. Confirmando o argumento de que os filhos e netos de imigrantes têm mais oportunidade de entrar numa faculdade pelo sacrificio econômico dos imigrantes e pela expectativa de ascensão social via profissões liberais, observamos que, dentre os chefes de família com menos de 41 anos (em 1994), mais de 77% tem curso superior, ao passo que “apenas” 32,7% daqueles com 55 anos mais têm o diploma universitário. Os dados relativos aos cônjuges (mulheres, sobretudo) são ainda mais contrastantes: 52,7% têm o superior completo, alcançando 81,8% para os que têm menos de 41 anos. O índice cai a 23,5% quando se trata daqueles com 55 anos ou mais. Ainda assim, permanecia a divisão social tradicional: cerca de 50% dos chefes de família se concentravam em Medicina, Engenharia e Direito, índice que cai a 15% para os cônjuges. Por outro lado, 22% dos cônjuges escolheram Letras e Pedagogia como carreira universitária. Os dados relativos aos sírio-libaneses dão conta que apenas 14 imigrantes se formaram em Medicina, Direito e Engenharia em São Paulo, ao passo que o número sobe para 167 entre a segunda geração já nascida no Brasil.

⁵¹ Na edição de agosto de 1948, a *Folha do Cabiras*, órgão informativo do Clube dos Cabiras, oferecia na contracapa os serviços de dez médicos. Dentre as especialidades estão: cirurgia abdominal, clínica geral, ginecologia, urologia, anestesista, doenças do coração. Havia ainda cinco dentistas, dois advogados e dois economistas. Na edição de setembro de 1948, anunciam-se os serviços de oito médicos, dez dentistas, dois advogados e dois economistas. Já na revista *O espelho*, órgão informativo do Grêmio Cultural e Recreativo Stefan Zweig, da comunidade judaica de Olaria, dá-se os parabéns a três jovens por terem sido aprovados nos exames vestibulares da Faculdade de Ciências Médicas, Faculdade de Medicina e Cirurgia e Faculdade Nacional de Medicina da Universidade do Brasil.

aquela geração dos meus pais foi uma geração que investiu muito na formação dos filhos. Todos queriam os filhos doutores, engenheiros, advogados... Talvez, era uma vontade de se...do que eles não conseguiram fazer, eles queriam que os filhos conseguissem e muita gente conseguiu (C.G., judia, advogada)

Nenhum de nós três eles externaram um desejo *“quero que você seja médico...”* Eu acho que eles tinham expectativa que e a gente fizesse um curso superior. E aí qualquer coisa que a gente escolhesse teria apoio, qualquer que seja, qualquer que fosse eu acho. (J.K., judeu, professor universitário)

Na hora eles não souberam fazer uso, lançar mão da sabedoria de imigrantes deles, tanto o meu pai quanto a minha mãe, pra me ajudar num questionamento sobre uma carreira em que eu pudesse exercer com mais facilidade, ou seja, em que eu pudesse ter mais facilidade pra encontrar, pra me colocar depois, encontrar uma colocação no mercado de trabalho. De qualquer maneira, como para a minha mãe o ideal era que eu seguisse fazendo faculdade, cheguei à faculdade, estava estudando e vinha tendo bons resultados, então pra ela aquilo era o principal. (L.B., judia, cientista social)

Eu acho que é uma coisa cultural de ensino, de estudo, quer dizer, a geração que veio pro Brasil era basicamente uma geração sem estudos. Meu avô era caixeiro viajante, não teve essa oportunidade de ser *doutor*, né? Era comerciante, então acho que se esforçou para que os filhos seguissem, tivessem essa oportunidade. Eu acho que é normal um pai querer que o filho estude, pode ser esportista, mas que se dedique com afinco a alguma coisa. (E., judeu, oftalmologista)

A ascensão social desejada para os filhos não era exclusividade dos imigrantes judeus e seus descendentes. Também as famílias dos cônjuges não judeus viam a entrada na faculdade, sobretudo nas carreiras voltadas para o mercado de trabalho em expansão (Medicina, Engenharia, Direito, Jornalismo), como um meio seguro para a melhoria ou manutenção de sua condição de vida. Seja nas famílias que vinham de cidades do interior do Brasil, que moravam nos subúrbios do Rio de Janeiro ou que já apresentassem boa situação financeira, ter um filho “doutor” era a expectativa geral.

Sempre houve uma preocupação em, isso que eu percebi nos meus avós, em estudo, porque pra eles não era fácil manter seis filhos na escola interna, não era uma coisa barata, mas sempre houve essa preocupação. Inclusive, do lado da minha outra família, da família do meu pai, também essa sempre foi uma preocupação. Meu avô, quando ele morreu, ele foi operado do coração e ele fez um testamento que ele teve medo de acontecer alguma coisa na cirurgia. No testamento ele falou *“O carro, meu carro é da F., porque eu nunca imaginei ter uma neta, uma pessoa na família que fosse médica...”* Então, pra ele aquilo era um presente, uma coisa impressionante alguém ser médica, sabe? (F., não judia, radiologista)

Minha avó (materna) não trabalhava, tivera seis filhos, moravam no subúrbio, mas tinha uma coisa em relação ao estudo. Eles fizeram questão que os filhos estudassem. Minha mãe era a filha mais velha e ela puxou lá “um bonde”. Meus avós queriam que ela fosse médica. Ela decidiu fazer biologia. (M.L., psicanalista)

A minha mãe contava que ela, quando menina, sempre quis estudar. Ela não estudou porque não tinha escolas ali no interior. Então, coisa que ela se ressentiu foi a família ficar morando em cidade onde o máximo que se ia era à quarta (série do ensino fundamental). (...) Ela não estudou por falta de oportunidade e não foi por falta de oportunidade por ser pobre, podia ter estudado em escola pública. É porque a vida que a família escolheu foi em locais que ela foi impedida de estudar. Ela contava isso. Então, por algum motivo que vinha do passado, ela valorizava isso começou a valorizar isso nos filhos. (M.M., não judia, economista)

Era discutido muito, carreiras. O que você quer ser? O que você vai ser quando crescer? O que você quer pra sua vida? O meu pai obviamente queria que nós fossemos fazer medicina, que era a carreira do sucesso. (...) Quando eu escolhi fazer pedagogia minha mãe achou ótimo, meu pai achou uma porcaria, achou que era uma grande bobagem eu fazer pedagogia, que eu nunca ia conseguir ganhar dinheiro. (S., não judia, educadora)

A preferência por carreiras que trouxessem prestígio social é justificada por argumentos históricos e morais, mais nobres do que os pragmáticos, como o da necessidade de ganhar dinheiro, fugindo do estereótipo do judeu capitalista obcecado com o sucesso financeiro acima de qualquer coisa. A Faculdade de Medicina, por exemplo, é uma das preferidas por conta de uma relação antiqüíssima entre judaísmo e as ciências médicas, desde a Idade Média (Scliar,1985). Maimônides chegou a ser o médico da corte do sultão Saladino. Da mesma forma, o Direito está relacionado com o respeito judaico à lei. Tanto o Direito quanto a Medicina são “portáteis”, quer dizer, são conhecimentos que a pessoa leva consigo em caso de necessidade, “necessidade bem conhecida por gente que muitas vezes teve de fugir às pressas de seu país” (Scliar,1990:36). Não são facilmente confiscadas (Van den Haag,1977).

Acho que, existe alguma coisa do judeu com a medicina. Não sei se porque tem... Acho que uma coisa que você é médico em qualquer lugar, você é medico aqui, ali, noutro país, qualquer lugar você é médico, é uma coisa que você carrega com você, talvez seja uma explicação. (E., judeu, oftalmologista)

Os judeus têm uma história toda marcada de uma instabilidade, eles sempre cobiçaram o poder através do saber pelo fato dele ser portátil, você poder estar em qualquer canto e você com teu saber você se sustenta. Onde você não precisa ter absolutamente nada, não estar carregando nada, não tem nenhum bem, ninguém pode te tomar isso. Então o investimento em saber, acho que existe essa preocupação do sujeito que tem sabedoria, ou tem acesso ao saber, está apto a conduzir sua própria vida e a sua família em qualquer canto do mundo. (J.F., judeu, professor universitário)

Como o judeu foi sempre um povo muito errante, teve que ir andando de um lado para o outro, eu acho que a única coisa que ele conseguia carregar consigo era o saber, e até para perpetuação da espécie, da raça, né? Ele fazia questão de carregar consigo o saber, de perpetuar e de passar esse saber de geração em geração. (D.D., judia, professora universitária e do ensino médio.)

Obviamente, o lado prático também conta: são profissões reconhecidas socialmente, respeitadas por exigirem muito estudo, símbolos de *status*, com bons salários (pelo menos, a representação mais corrente sobre as duas carreiras há trinta ou quarenta anos). Tornar-se um médico era (ainda é?) símbolo de mobilidade social ascendente numa sociedade secularizada. Os anos posteriores à Segunda Guerra Mundial, quando o Brasil viveu o processo de redemocratização, especialmente a partir da década de 1950, se caracterizaram pela forte interação dos imigrantes judeus e seus descendentes com a sociedade brasileira, tanto no campo educacional quanto no mercado de trabalho. Parcela significativa dos imigrantes ascendeu socialmente, consequência de seu êxito profissional e social, resultando numa reestruturação interna à própria comunidade (Chor,1999;Rattner,1977). Lembremos do comentário do oficial do exército de que os bairros nobres do Rio de Janeiro haviam se transformado, já nos anos 1940, em “Jerusaleme” e “Jacopacabana”.

O prestígio migrará das mãos dos comerciantes bem sucedidos para seus filhos e netos, profissionais liberais ou empresários bem sucedidos⁵². As diferenças internas eram construídas a partir da conjugação entre etnia e classe: judeus ashquenazitas se viam superiores socialmente aos judeus sefaraditas, que permaneciam de modo mais incisivo no comércio. Um entrevistado narra um episódio ocorrido nos tempos de colégio. Aqueles que fugiam da representação predominante sobre a “superioridade” ashquenazita juntavam-se aos sefaraditas.

⁵² Na pesquisa empreendida por Rattner (1972;1977) junto à comunidade judaica de São Paulo no final dos anos 1960 observamos, com relação à distribuição ocupacional, os seguintes índices: empregadores e donos de empresas (27,3%), diretores e gerentes (15,3%), profissionais liberais (14,9%), empregados (12,8%), artesãos ou trabalhadores por conta própria (8,8%), aposentados (7,9%), desempregados (2,7%) e operários (0,3%). A parcela da força de trabalho na indústria era praticamente idêntica a da população em geral, enquanto a respectiva proporção é de quase 5:1 no comércio e de 7:1 nas profissões liberais. Entre estes últimos, a maior parcela era de engenheiros (23,38%), seguidos pelos médicos (20,63%) e pelos professores, incluídos os universitários, secundário e primário (19,54%). 6,92% eram advogados e 6,11% atuavam como administradores de empresas.

Eu sentia uma discriminação muito grande, eu me sentia um judeu discriminado pelos judeus ricos. (...) Um dia eu dei um soco na cara do filho do rabino, o Talmud Tora (escola judaica) fechou. (...) Porque eu apanhava sempre. Um belo dia, consegui acertar um soco na cara dele. Ele sempre me sacaneava. (...) Aí uns judeus pobres, *sefaradim*, da Tijuca (...) a gente se escondendo lá no fundo do colégio...e a outra ala... A maior revolução, essas coisas me marcaram muito... Tinha claramente essa discriminação porque eu era pobre. (P.B., judeu, psicanalista)

Este entrevistado cursou faculdade, é um profissional liberal e exibe um padrão de vida superior àquele vivido durante a infância e adolescência. Diferentemente de seus colegas de classe e dos outros entrevistados judeus, permaneceu na Praça Onze, reduto judaico até os anos 1950, momento em que boa parte da comunidade judaica já havia se mudado para bairros da zona sul. Ser um judeu pobre equivalia, em suas palavras, a ser sefaradita e morador da Tijuca. A mudança para a zona sul da cidade do Rio de Janeiro, para bairros como o Catete, Flamengo e Copacabana refletia a melhoria nas condições de vida dos imigrantes e seus descendentes⁵³. O padrão habitacional, a localização e o valor da moradia, se configuram como índices seguros do *status* social de um grupo⁵⁴. A vida social numa grande metrópole reflete, através do padrão habitacional de sua população, a estrutura e os valores da sociedade (Rattner,1977). A hierarquia dos bairros reflete a hierarquia na sociedade, havendo uma identificação entre o local de residência e prestígio social de tal forma acentuada que a simples mudança de bairro pode ser interpretada como ascensão social. Como bem observou Velho, em *Utopia Urbana* (1978[1972]:81):

Se existe um contínuo que possa ser percorrido espacialmente através da mudança de local de residência, a sociedade apresenta uma estratificação demarcada em termos de bairros, subúrbios, roças etc. Os indivíduos se mudam de estrato para estrato, à medida que mudam de área da cidade. Para estas pessoas, a sociedade não está, pelos menos nestes domínios estudados, dividida entre pobres e ricos, mas

⁵³ O mesmo fenômeno é verificado em São Paulo e Porto Alegre. O processo de mobilidade e ascensão social fez com que os imigrantes judeus radicados em São Paulo transferissem suas residências para áreas mais valorizadas. Saíam do bairro do Bom Retiro em direção aos Jardins e à Consolação. Em Porto Alegre, o tradicional reduto judaico do Bom Fim foi cedendo espaço para o bairro Petrópolis. Seliar (1985:91) descreve o processo de mobilidade: “Os judeus já não eram imigrantes de fala arrevezada, vivendo do pequeno comércio; seus filhos tinham cursado Faculdade, ou se haviam tornado bem sucedidos empresários. Em Petrópolis, ocuparam confortáveis apartamentos ou boas casas. Estavam, por assim dizer, nas alturas”.

⁵⁴ De acordo com os dados apresentados pelo último Censo do IBGE (2000), que toma o judaísmo como uma religião, observamos que os judeus apresentam os melhores resultados tanto no rendimento quanto na escolaridade: 35,4% ganhavam mais de 20 salários mínimos e apenas 1,8% recebia até 1 salário mínimo e 99,6% eram alfabetizados e 49,7% tinham 15 anos ou mais de estudo.

entre pessoas que moram na Tijuca, Méier ou Copacabana. É isto que dá as diferenças de prestígio e *status*.

Se os avós e os pais geralmente vieram para os “guetos” voluntários da Praça Onze, do SAARA, dos subúrbios da Zona da Leopoldina, ou para as pequenas comunidades formadas em municípios limítrofes à cidade do Rio de Janeiro, como Nilópolis, seus filhos já tiveram a oportunidade de viver a infância e a adolescência em bairros com maior prestígio social. É o que comprovam os depoimentos a seguir:

Eu morei dez anos no Catete, na Machado de Assis no Catete e meus avós moravam, não, eu morava na (Rua) Almirante Tamandaré e meus avós moravam na Machado de Assis, uma rua do lado. Eles (avós) vieram, acho que pra Praça XV, moravam numa colônia. Meus pais moraram no Méier, em Madureira, no Méier, mas eu já nasci no Catete. (E., judeu, oftalmologista)

Todos os judeus estavam vindo aqui pro Catete, acho que uma questão de êxodo mesmo. O apartamento lá era muito, o velho era ruim. Na Henrique Valadares era ruim, a vizinhança era ruim, todo mundo queria, era uma moda sair de lá e ir pra Zona Sul. (J., judeu, arquiteto)

A geração começou a ascender financeiramente, por exemplo, a geração do meu irmão começou a ascender financeiramente e foram morar em Copacabana, que era o chique da época. Muita gente foi para a Tijuca, na Praça Onze mesmo não ficou ninguém. Eu saí da Praça Onze com seis anos, fui morar no subúrbio, voltei para a Praça Onze aí vim morar aqui na Silveira Martins. (C.Z., judia, ensino superior incompleto em pedagogia)

Eu morei no Flamengo e depois morei em Copacabana. (J.K., judeu, professor universitário)

Eles foram morar num apartamento na Praia do Flamengo de frente para o mar, mudaram completamente. Acho que os negócios seguiram lá em Nilópolis, meu tio (materno) tomava conta e minha mãe veio estabelecer comércio aqui em Copacabana. Ela se emancipou muito cedo, teve uma possibilidade de ter um valor representativo financeiro muito cedo e comprou este apartamento. (L.B., judia, cientista social)

A gente convenceu o papai porque nessa altura ele já tinha uma loja maior e tudo. A gente convenceu o papai que ele não precisava ficar o tempo todo na loja e o convencemos que o que nós queríamos, pelo menos as três solteiras, era mudar pra Zona Sul e por isso nós saímos de Madureira. Fomos morar no Flamengo. (C.G., judia, advogada)

Os imigrantes judeus concentraram-se em áreas urbanas, quase que exclusivamente nas duas maiores metrópoles do país, São Paulo e Rio de Janeiro, que ofereciam maiores e melhores oportunidades educacionais e profissionais, e em ocupações comerciais. Em pleno

surto urbano-industrial, ocorrido após a Segunda Guerra Mundial, sua inserção econômica típica foi na atividade de comércio prestamista a domicílio exercida tanto nas zonas de expansão da atividade agrícola, onde o comércio tradicional não estava estabelecido, quanto nas zonas urbanas recentes, ainda pouco servidas. Muitos imigrantes judeus tornaram-se donos de pequenas oficinas, fabricantes de roupas, móveis, malhas e sapatos.

No Rio de Janeiro e em São Paulo houve uma concentração física dos imigrantes judeus, formando-se verdadeiros “enclaves étnicos”, sem guetos ou muralhas, livres de impedimentos legais que permitissem o convívio com os gentios. Bairros como a Praça Onze, no Rio de Janeiro, e o Bom Retiro, em São Paulo, eram, entretanto, “regiões morais”, espaços simbólicos onde os recém-chegados preservavam seu estilo de vida e visão de mundo, adaptando-se paulatinamente à sociedade adotiva sem perder a identidade étnica.

A mudança para bairros da zona sul da cidade do Rio de Janeiro, como Flamengo e Copacabana, socialmente valorizados e símbolos de *status*, refletia a melhoria nas condições de vida dos imigrantes e seus descendentes. A ascensão social deste grupo causou revolta em anti-semitas, como o tenente-coronel Affonso de Carvalho, editor da *Nação Armada*, publicação que representava extra-oficialmente a posição do Estado Maior e influenciada pela ideologia nazista, que reclamava da transformação de Copacabana em “Copacabanovich”. Outra consequência da ascensão social dos imigrantes judeus, afora a mudança para bairros mais prestigiosos, foi a possibilidade de seus filhos freqüentarem os bancos das faculdades de Medicina, Direito, Engenharia e Economia, transformando-se naquilo que os pais não conseguiram no “país dos bacharéis”: doutores.

O padrão residencial e o diploma universitário refletiram, ao longo das décadas, a incorporação dos imigrantes judeus e seus descendentes, filhos e netos, às camadas médias da sociedade brasileira e, parte deles, ao que poderíamos classificar de “elite”. As sucessivas crises econômicas que o Brasil viveu e vive são responsáveis pela perda de poder aquisitivo

do grupo, acompanhando as tendências mais gerais da sociedade brasileira, mas é importante notar que, segundo os dados do Censo do IBGE relativos ao ano de 2000, que considera o judaísmo uma religião, os judeus apresentam os melhores resultados tanto no rendimento quanto na escolaridade: 35,4% ganhavam mais de 20 salários mínimos e apenas 1,8% recebia até 1 salário mínimo; 99,6% eram alfabetizados e 49,7% tinham 15 anos ou mais de estudo.

A integração social através da moradia e da educação é um aspecto fundamental para a compreensão do aumento no número de casamentos exogâmicos relativos à coletividade judaica do Rio de Janeiro. A ascensão social permitiu que os filhos e netos de imigrantes exercessem sua sociabilidade fora dos muros protegidos da comunidade, em escolas e nas faculdades, principalmente, possibilitando o início de amizades duradouras com não judeus, ampliando seu leque de gostos e valores, e de namoros desafiadores dos projetos coletivos (casar-se, necessariamente, com judeus).

Finalmente, chamo a atenção para a dimensão política do processo de construção da “judeidade” brasileira na medida em que a afirmação de uma identidade socialmente valorizada, por parte dos imigrantes e seus descendentes, é uma luta pelo poder de definir comportamentos e os ganhos materiais e simbólicos daí decorrentes. Normas culturais, valores, símbolos e mitos, como o *ethos* intelectual, são utilizados na solução de problemas organizacionais, facilitando a luta por uma posição privilegiada na estrutura social. O grupo passa a ser definido em termos de interesse, *enquanto* um “grupo de interesse” (Glazer & Moynihan,1975;Abner-Cohen,1969;1974). No entanto, o caráter instrumental e pragmático desta abordagem não dá conta da complexidade e heterogeneidade interna às comunidades judaicas espalhadas pelo país, como é o caso, por exemplo, do estranhamento entre ashquenazitas e sefaraditas discutido no item anterior. A cultura judaica é muito complexa para ser restrita a um caráter puramente instrumental. Na verdade, devemos interpretá-la enquanto um fim em si mesma.

A definição de judeu como uma pessoa usurária ou avarenta, apresentada no dicionário *Houaiss*, nos mostra que representações exógenas negativas a respeito do grupo e seus membros persistem na sociedade brasileira, no entanto, a reivindicação de uma ascendência judaica ou cristã-nova por parte de não judeus indica uma mudança nesta imagem. Numa sociedade complexa como a brasileira, marcada pela heterogeneidade cultural, a identidade judaica configura-se, não como sobrevivência do passado, segundo os advogados do “cadinho de raças”, mas um dentre inúmeros outros domínios simbólicos por onde o indivíduo circula. Ser judeu, ou deixar de sê-lo, passa a ser uma escolha e não apenas uma questão de sobrevivência.

Capítulo 3-Secularização e pulverização cultural: os limites da Tradição

A Modernidade é pautada pela secularização nas diferentes esferas sociais, pela transferência de determinadas atribuições sociais para as mãos de leigos. Como dois lados da mesma moeda, racionalização e secularização contribuem para o enfraquecimento da religião na Modernidade, agora mais uma dentre outras esferas sociais forçada a demonstrar sua maior legitimidade em relação aos outros sistemas de crença. Como afirma Mariz (2002):

As instituições educacionais também ganham autonomia, e passam a existir separadamente do local de trabalho, da família e da vida religiosa. (...). Surge a ciência. Nesse processo de constituição de esferas autônomas, o político se separa do religioso, o econômico se separa do político e do religioso (...). Este processo de constituição de esferas especializadas dentro da sociedade moderna é, na verdade, uma saída do domínio da religião que, na modernidade, se tornará uma mera esfera como as demais.

Para os adeptos da chamada “teoria da secularização”, desenvolvida a partir da década de 1950, o processo de modernização da sociedade, sobretudo a que se convencionou classificar de “ocidental”, tem levado a um lento, embora progressivo e inexorável, *declínio*

da religião no que se refere à sua influência no espaço público⁵⁵. O “desencantamento do mundo” (no original alemão, *Entzauberung der Welt*), expressão criada por Max Weber para designar o longo período de racionalização religiosa e modernização cultural no Ocidente, é paralelo à autonomização das esferas culturais, e é ele mesmo, o *desencantamento*, causa e efeito da fermentação religiosa que assistimos nas três últimas décadas do século XX e início do século XXI. É a *dessacralização da cultura*, desenraizando o indivíduo da tradição, que permite o surgimento e multiplicação de formas religiosas⁵⁶. A diversidade religiosa não levará ao *reencantamento* do mundo, mas, nas palavras de Pierucci (1997),

(...) à dessacralização da própria cultura como condição de possibilidade de trânsito religioso legítimo dos indivíduos e grupos e, por conseguinte, da apostasia religiosa como conduta socialmente aceitável e individualmente reiterável, sem culpa (...) Noutras palavras: liberdade religiosa implica num grau mínimo de pluralização religiosa; e pluralismo religioso não é apenas resultado, mas “fator” de secularização.

O casamento fora dos limites da comunidade judaica pode ser lido como uma recusa ou, ao menos, um desafio imposto à tradição, no caso, a endogamia e a transmissão da identidade judaica aos descendentes. Nas palavras de Hobsbawn (1984) entende-se a Tradição como,

Um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácita ou abertamente aceitas; tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente,

⁵⁵ Nas palavras de Kaplan (1991:69), com relação à perda de autoridade da religião judaica sobre o comportamento dos judeus nos países da Europa Ocidental, onde o processo de secularização foi mais precoce que na Europa Oriental: “The nineteenth century witnessed the disengagement of society from religion, the downgrading of religion to a denominational category and concomitantly the end of the primacy of Judaism and Jewishness as an all-embracing influence dominating both social life and the conduct of the individual”

⁵⁶ A secularização do mundo social nos ajuda a compreender o declínio do catolicismo institucionalizado no Brasil, “esse que um dia se pensou triunfalmente nos haver cunhado, em cultura e civilização, católicos *no todo e de uma vez por todas*, selando-nos o destino confessional desde a primeira hora: católicos de berço e de colo” (Pierucci,2004), e a crescente circulação física de fiéis e simbólica de crenças, num mundo caracterizado pela liberdade do indivíduo estabelecer múltiplas identidades a partir de valores distintos em circunstâncias distintas, todas significativas e com um sentido preciso. Novamente Pierucci (1998) coloca a necessidade de não confundirmos “desencantamento” e “secularização”. Enquanto o desencantamento do mundo fala da luta da religião contra a magia, a secularização, por sua vez, nos remete à luta da modernidade cultural contra a religião, tendo como manifestação empírica no mundo moderno sua separação do Estado, a depressão do seu valor cultural e sua demissão/liberação da função de integração social.

uma continuidade em relação ao passado. Aliás, sempre que possível, tenta-se estabelecer continuidade com um passado histórico apropriado.

Tal desafio expressa a exacerbação da “reflexividade”, o fato de que as práticas sociais são constantemente examinadas à luz das informações renovadas sobre essas próprias práticas. No mundo tradicional, a reflexividade organiza tais práticas recorrentes de modo a inseri-las na continuidade do passado, presente e futuro, ao passo que no mundo moderno seu caráter é diferente, sendo introduzida na própria base da reprodução do sistema “de forma que o pensamento e a ação estão constantemente refratados entre si” (Giddens, 1991:45). No mundo moderno, as tradições podem - e devem- ser discursivamente articuladas e defendidas, justificadas como tendo maior legitimidade num universo de valores competitivos e plurais (Giddens, 1997:123). A idéia de que a sociedade moderna é caracterizada pela reflexão individual, em contraste com a sociedade tradicional ou “pré-moderna”, reprodutora de identidades sociais, pode ser resumida na frase de um jovem entrevistado para a pesquisa do mestrado ao dar sua opinião a respeito de casamentos exogâmicos:

Esse negócio de que não pode (casar com não judeus) me soa como coisa do século XV (...) A tendência é os judeus acabarem casando com judeus, se é o meio em que você vive a vida inteira, mas eu acho esquisito proibir.

O caráter reflexivo das identidades sociais, a crescente importância dada à subjetivação, ao sentimento de pertencimento a um grupo social em contraste à imposição de normas de conduta, contribui da mesma forma para a contestação do discurso religioso como único meio legítimo na definição do lugar do indivíduo no mundo. A Modernidade e a reflexividade, baseada na idéia de que nenhum conhecimento pode ser incontestável, opõe-se à religião na medida em que esta é uma parte importante na composição do mundo tradicional. Aparece, então, o dilema “autoridade *versus* incerteza” na medida em que, nas condições modernas, em muitas áreas da vida social não há autoridades definitivas.

A própria tradição era uma fonte primeira de autoridade, que não se situava em qualquer instituição particular, mas que perpassava muitos aspectos da vida social. Por difusa que fosse, a tradição era em certo sentido a autoridade única. (...) Quando

falamos de instituições específicas de autoridade, a religião tem obviamente um lugar de destaque (Giddens, op.cit:180)

A estreita relação estabelecida entre tradição, religião e identidade social é típica de sociedades pouco secularizadas. A norma que rege os casamentos em tais sociedades geralmente é a homogamia religiosa. “The small size and the tight social bonds of the communities also account for religious conformity. (...) As elsewhere in premodern communities, deviance carried high social costs” (Goldscheider & Zuckerman, 1986:25). Para Victor Karady (1985), o abandono de valores relevantes da identidade religiosa do indivíduo na moldura da afetividade não é possível caso os parceiros não invistam na união através de outros valores suficientemente fortes para justificar suas escolhas e assegurar a “rentabilidade” de sua opção em outros domínios estratégicos do matrimônio, como a esperança de mobilidade social ascendente e a harmonia afetiva do casal. Daí a idéia de representar o campo de escolha do cônjuge como uma “bolsa de valores” não reduzido a um simples mercado econômico:

Cada candidato ao casamento propõe uma série de valores incorporados no seu eu físico e social (os dois não estão dissociados), que se faz necessário aceitar ou recusar em conjunto e entre os quais as equivalências e diferenças de “prêmio” são objetos de cálculos para os parceiros do outro sexo não apenas da relação entre oferta e demanda (como num mercado econômico ideal) mas também de “valores” sobre-determinados pelas normas do grupo de pertença.

Trata-se, portanto, de uma “economia das trocas simbólicas”, nos dizeres de Pierre Bourdieu. Há um cálculo que visa à maximização da rentabilidade simbólica da união matrimonial que leva em consideração semelhanças externas ao e independentes dos grupos de origem, mas também aquelas que os parceiros trazem dele, caso assim lhes satisfaça. Segundo Karady, em seu estudo sobre os casamentos interconfessionais na Hungria do período do *Ancien Regime*, tais uniões perturbavam a reprodução de identidades de linhagens, opondo-se à regra geral que conserva a confissão como dotada de poder de classificação estatutária de pessoas e grupos. Assim, o mercado matrimonial associava valores sócio-

econômicos ligados à classe e mobilidade social ascendente a valores próprios à natureza da transação matrimonial, como a virgindade das mulheres, sua saúde física e fecundidade, todos eles ligados a valores pertencentes à identidade de linhagem⁵⁷.

A probabilidade objetiva de casamentos interconfessionais numa sociedade como a húngara do *Ancien Regime* estaria relacionada com a distância que separa os grupos religiosos de um lado e o grau de secularização do campo social no contexto no qual se inscrevem as relações interconfessionais. Na medida em que as estratégias matrimoniais, admitindo a mistura confessional, supõem a eliminação na reprodução familiar de uma conseqüência típica do estado pré-moderno de estratificação social, fica clara a importância dos processos de modernização das redes de aliança.

Nestas sociedades estratificadas intervêm mais freqüentemente na realização das alianças e da sociabilidade e das relações sexuais e de procriação, elementos adquiridos da identidade social (educação, “cultura”, “gosto” etc.) que substituem progressivamente e parcialmente os elementos herdados, constitutivos do patrimônio coletivo do grupo ou da família (a nobreza, a etnia, a pertença religiosa).

O processo de secularização do pensamento e da laicização de múltiplos aspectos da vida diária, que afetam invariavelmente a todas as sociedades a caminho da modernização e industrialização, se manifestam em seus efeitos diluidores de padrões e valores tradicionais de determinados grupos sociais, sobretudo quando a estes couber um papel importante nas mudanças exigidas pela modernização. Para um grupo, como o judeu, que durante séculos se definiu por meio de um estilo de vida profundamente ancorado em valores religiosos,

⁵⁷ Na Alemanha Imperial, durante o governo de Bismarck, os costumes em torno do arranjo de casamentos entre os judeus refletiam tanto tradições judaicas quanto práticas que prevaleciam entre a burguesia alemã. De um lado, enquanto parte da classe média alemã, procuravam concentrar capital através de dotes e criar alianças econômicas e sociais pelo casamento. De outro, a experiência judaica era moldada por seu *status* de minoria, tendo de lidar com a discriminação racial, daí a preferência pela endogamia. Como um grupo étnico distinto, estavam comprometidos com a perpetuação da família judaica; como uma minoria, a endogamia preservava a comunidade de ataques anti-semitas vindos de dentro. O casamento era muito importante para ser deixado nas mãos dos interessados (Kaplan, 1991). Situação distinta foi observada por Rattner (1977), em São Paulo. Uma alta proporção de moças judias (30,88%) casou entre 22 e 25 anos, indicando a mudança do padrão tradicional segundo o qual a escolha dos parceiros era assunto exclusivo dos pais ou de um agente casamenteiro, sem consultar as preferências dos noivos. Fatores sociais e culturais, como a vida numa sociedade aberta e em rápido desenvolvimento econômico; o ambiente cosmopolita; a emancipação gradual da mulher de suas tarefas domésticas e sua busca de níveis educacionais e profissionais mais elevados atuam na debilitação dos laços de solidariedade familiar tradicional (1977:30).

notadamente aquelas comunidades denominadas *shtetl*, na Europa Oriental, de onde vieram a maioria dos imigrantes fugidos da perseguição e da miséria, a secularização ameaça as próprias bases da coesão e solidariedade grupais. Para Rattner (1977), quanto mais aberta a sociedade adotiva e mais tolerantes suas instituições políticas e culturais, tanto maior o número de contatos entre judeus e não judeus. Tanto em sua carreira profissional, quanto no longo período de estudos e capacitação que a precede, o jovem judeu entra em contato com as camadas mais educadas, liberais e, a princípio, menos presas a preconceitos ou práticas discriminatórias, no que se refere aos judeus ou qualquer outra “minorias étnica ou cultural”. O *matchmaker*, figura típica das aldeias judaicas da Europa Oriental, que arranja casamentos entre famílias socialmente compatíveis, é visto como anacrônico por J.

Porque tem uma artificialidade nessa questão do casamento que não é misto porque você começa a fazer com esse negócio antigo que é de fazer a apresentação “*Vamos apresentar você a uma menina, que você vai gostar muito não sei o que, etc., tal*” Mas pode ser assim? Até pode ser assim, mas não é assim que é o usual, o usual é as pessoas se encontrarem nos seus ambientes naturalmente e se aproximarem, se interessarem ou não se interessarem, não aquela coisa “*Olha o prato feito...*” Não gostei “*Tá bom, vou trazer outro. Pô. Não é possível, na próxima você vai ter que gostar...*” Você já fica até constrangido, começar a fazer apresentação, antigamente tinha isso, até hoje ainda deve ter, mas é uma maneira de você resolver a questão do campo judaico sem sair do campo dos judeus, ou freqüentando ambientes, clubes, etc., e tal que também não estão funcionando muito isso hoje. (J., judeu, arquiteto)

Graus e níveis de modernização/secularização são fatores importantes no modo como se organizam e reorganizam as comunidades judaicas européias. O desenvolvimento industrial e a constituição e consolidação dos estados nacionais erodiu a vida tradicional dos vilarejos, substituindo as guildas pelo trabalho industrial. O crescimento da população e a urbanização, abrindo novas oportunidades econômicas bem como a expansão da educação, variaram segundo a região, tendo diferentes impactos sobre as comunidades judaicas.

Assim, quando caracterizamos os judeus como um povo eminentemente urbano, devemos ter em mente que os judeus da Europa Oriental ocuparam por mais tempo o status de “povo de vila” (*village people*), provincianos e tradicionalistas. Muita atenção foi dada à

mudança nas condições de vida de boa parte dos judeus da Europa Ocidental que o status tradicional de milhões de outros judeus do leste europeu foi relegado ao segundo plano. O desenvolvimento econômico levou bem mais tempo para alcançar vilarejos e pequenas cidades na Polônia, Ucrânia e Bielorrússia. O dialeto iídiche permaneceu como a língua predileta da maioria dos judeus europeus, persistindo mesmo em partes da Alemanha, não só na Europa Oriental.

Enquanto na Europa Ocidental do século XIX o aumento nos contatos entre judeus e não judeus estimulou os judeus a participarem de maneira mais efetiva da sociedade nacional, fora dos guetos medievais, a ler livros em francês e alemão e abandonar o jargão típico do gueto (o iídiche) em favor da língua do país no qual viviam, na Europa Oriental as coisas se passavam de modo distinto. Na Alemanha de Moses Mendelssohn, pai do iluminismo judaico⁵⁸, dinheiro e cultura abriam as portas do gueto⁵⁹. O desenvolvimento da nova família burguesa ocorreu concomitantemente à exacerbação da secularização e, para os judeus em particular, da aculturação e integração social. As mulheres judias de famílias ricas se beneficiaram primeiro da nova educação secular e dos valores Iluministas, na medida em que os homens judeus continuavam sua devoção ao estudo da religião.

Mulheres da alta burguesia se familiarizavam com línguas estrangeiras e sua literatura muito antes do que os homens de sua classe. Entre os anos de 1780 e 1806, príncipes, nobres e escritores freqüentavam os salões de Rahel Varnhagen, entre outras damas da alta sociedade

⁵⁸ O Iluminismo Judaico ficou conhecido como Haskalá (em hebraico, “Ilustração”, “Esclarecimento”). Este movimento se colocava a favor da disseminação da moderna cultura européia entre os judeus (1750-1880). A escola da Haskalá sustentava que a emancipação dos judeus impunha o ajustamento intelectual e social dos mesmos à população não judia, o que deveria ser alcançado pela modernização e ocidentalização da religião e dos costumes judaicos (inclusive pelo uso literário ativo da língua hebraica). Era uma posição intermediária entre a ortodoxia intransigente e o assimilacionismo radical. A Haskalá, como movimento, começou em Berlim. Um de seus expoentes foi Moses Mendelssohn (1729-1786), nascido em Dessau. Estudou Filosofia, Matemática, Latim, Francês e Inglês, “meta pouco comum para um jovem judeu de seu tempo” (ENCICLOPÉDIA JUDAICA, 1967).

⁵⁹ Uma boa ilustração da queda das barreiras entre judeus e não judeus é o aumento no número de casamentos mistos cruzando linhas étnicas e religiosas. Na Alemanha, na virada do século XIX para o século XX, 8% dos judeus casaram com não judeus; uma década mais tarde, a proporção alcançou 12% e, em 1930, cerca de 20% dos judeus casaram com pessoas de uma outra religião (o judaísmo é visto, novamente, como uma religião). Em Viena, os casamentos mistos subiram de 8% para 19% nos últimos quarenta anos do século XIX.

alemã em Berlim. Para Varnhagen, inclusive, ter nascido judia era apenas uma referência de um passado remoto que, por mais que tentasse erradicar de seu presente, permanecia uma realidade como preconceito dos outros. O desejo de assimilação à sociedade alemã e de extirpar o estigma judaico a leva a escrever a seguinte carta para o irmão, no início dos anos 1800: “the Jew must be extirpated from us; that is the sacred truth, and it must be done even if life were uprooted in the process” (Arendt,1997:183). Esta afirmação representa o modo como parte dos judeus alemães emancipados pensava sua identidade judaica: necessária para que se possa negá-la em seguida. É como judeus que tentam se libertar do seu judaísmo, assumindo os pecados para que possam comungar.

O desejo de incorporar-se à sociedade alemã não levava inevitavelmente, como no caso de Rahel Varnhagen, ao desejo de anular a identidade judaica. Na Alemanha Imperial, era tarefa da mãe/esposa agir como mediadora cultural entre a esfera íntima da família e a sociedade como um todo. Ela tinha que criar os filhos, de acordo com os critérios adotados pela alta burguesia alemã, mantendo o lar “germânico” na limpeza e ordem, virtudes necessárias para a produção da cidadania (Kaplan,1991). Além disso, mediavam a cultura popular alemã, nas formas de música, literatura e encontros sociais (como Varnhagen), e sua família. As mães eram responsáveis pelo aprimoramento cultural e comportamental de seus filhos, a chamada *Bildung*. Desenvolviam a “cultura da domesticidade”, típica de mulheres da classe média ascendente, donas-de-casa que tinham muito tempo livre para se dedicar aos afazeres domésticos, dentre eles, a educação dos filhos:

Women who did not work outside the home and women who had domestic help were the de facto symbols of having “made it” into the bourgeoisie. Their role was essential to the social and economic position of Jews and to their sense of class and, hence, “Germanness”. (...) Moreover, women cultivated their families. They did not simply bring German culture into the home in the form of high culture, or *Kultur*, which children also learned at school. They made their homes and children “respectable”, “middle class”, orderly, and mannerly. They helped their families to act and feel like other Germans by promoting a culture of domesticity, transforming the home into the model German *Haushalt*. (Kaplan,op.cit:63)

O pertencimento à alta classe média exigia a exibição de símbolos que distinguissem as famílias burguesas daquelas de outros níveis sociais. As famílias judias precisavam ser visivelmente de classe média, ao mesmo tempo invisivelmente judias. É neste contexto de contradições e fluxo constante entre as esferas pública e privada, que as mães judias tinham de criar os filhos à moda germânica e afirmar, redefinindo, a identidade judaica familiar. Eram as responsáveis pela apresentação da família de forma apropriada para uma sociedade intolerante às diferenças, e criar um refúgio no lar onde fosse possível exercer a judeidade sem a ameaça de sanções políticas e sociais.

O processo de secularização e individualização da sociedade “pós-tradicional”, na expressão de Giddens, retira da Tradição e seus representantes, os “guardiões da verdade” (dentre eles, o rabino), o monopólio do saber, e dá a cada um de seus membros, ao menos em teoria, o direito de escolher o que se quer ser e como se quer expressar o sentido de pertencimento⁶⁰.

Não se quer dizer, com isso, que há uma cisão entre “indivíduo” e “sociedade”, mas interação social e intersubjetividade. A subjetividade não é anterior à vivência em comunidade, tampouco esta determina ou impõe de cima para baixo padrões de comportamento e valores que dotam a experiência humana de sentido, mesmo naquelas comunidades caracterizadas pelo fundamentalismo de cunho religioso ou político. “A intersubjetividade não deriva da subjetividade, mas o contrário” (Giddens, op.cit:53). Adoto os conceitos weberianos de “ação social”, segundo o qual o sentido visado pelo agente ou agentes se refere ao comportamento dos outros se orientando por este em seu curso, e “relação social”, entendida como o comportamento reciprocamente referido quanto ao seu conteúdo de

⁶⁰ Seguindo esta linha interpretativa, Pierucci (op.cit:19) tenta retirar um suposto “sentimento de culpa” da religião católica e seus representantes no Brasil pela perda de fiéis para outras denominações, destacando a importância da opção individual por esta ou aquela identidade, apesar de resvalar na sociologia pós-moderna (e não sociologia da pós-modernidade) com seus conceitos de sociologia pós-moderna (e não sociologia da pós-modernidade) com seus conceitos de “identidade frouxa” e “supermercado cultural”. “Não há, pois, nesse refluxo, desdouro algum para o catolicismo brasileiro. Nas sociedades pós-tradicionais, *et pour cause*, decaem as filiações tradicionais. Nelas os indivíduos tendem a desencaixar de seus antigos laços, por mais confortáveis que antes pudessem parecer. Desencadeia-se nelas um processo de desfiliação em que as pertencas sociais e culturais dos indivíduos, inclusive as religiosas, tornam-se opcionais e, mais que isso, *revisáveis*, e os vínculos, quase só experimentais, de baixa consistência. Sofrem fatalmente com isso, claro, as religiões tradicionais (grifo meu)”.

sentido por uma pluralidade de agentes e que se orienta por essa referência. Fica marcado, portanto, o caráter eminentemente social das identidades. Ainda aqui, os membros *escolhem* aderir ao conjunto de práticas e crenças vinculadas à tal identidade, “a mais essencial de todas as criações ou invenções modernas” nas palavras de Bauman.

Sobre o desafio à coesão grupal devido à possibilidade de casamentos interétnicos, Rattner (1977) nos traz dados de duas pesquisas por ele realizadas junto a estudantes universitários judeus na cidade de São Paulo em meados dos anos sessenta, ou seja, com filhos de imigrantes já nascidos no Brasil, sendo constatada uma atitude tolerante e positiva dos entrevistados em relação ao casamento “misto”⁶¹. Numa das pesquisas que, infelizmente, não é especificada pelo autor, 67% dos jovens admitiam, ao menos em tese, casamento com pessoas de outras *religiões* enquanto na outra, além de 32% declarar haver em suas famílias (no sentido extenso, incluindo ascendentes e colaterais) matrimônios “mistos”, 46% indicou sua disposição a fazê-lo e somente 18% afirmou taxativamente sua oposição ao casamento de judeus com outros grupos étnico-religiosos. Notemos que o judaísmo foi classificado aqui como uma religião. Indagados sobre a atitude da família, apenas 20% respondeu que haveria tolerância, contra 75% de oposição absoluta e 5%, expressou dúvidas sobre o comportamento eventual dos parentes caso o entrevistado optasse por casar-se com um não judeu.

Dentre os motivos alegados para o não envolvimento com não judeus estão: a oposição da família, desavenças futuras e incompatibilidades conjugais entre pessoas de origem, raça, língua, religião e costumes diferentes. Por outro lado, os entrevistados que admitiram a possibilidade de casamento com não judeus justificaram-na através da idéia do “amor romântico”, da ausência de preconceitos e negação de qualquer importância da religião como um fator relevante ou condição para um casamento feliz.

⁶¹ Ver: RATTNER, H. & BOLAFFI, G. “O estudante universitário judeu perante o judaísmo - um estudo sociológico”. In: *AJC-Institute of Human Relations*, São Paulo, 1964; RATTNER, H. “Persistência de padrões tradicionais e problemas de integração de universitários judeus na sociedade brasileira”. In: *Sociologia*, São Paulo, 1965, v.XXVIII, n.2.

O nível educacional e profissional mais elevado da segunda e terceira gerações e seus conseqüentes contatos com as correspondentes camadas na população geral, levam-nas a abandonarem como irrelevantes ou irracionais os reclamos ou exigências dos pais para casarem dentro do grupo: irrelevantes, diante de sua convicção de que o amor é condição básica e essencial para um casamento feliz, e irracionais, porque a oposição dos pais parece estar em contradição flagrante 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, características da Idade Média (Rattner,op.cit:146).

A interpretação da condenação do casamento exogâmico como uma atitude típica da Idade Média, observada na análise do discurso de estudantes universitários há cerca de quarenta anos reaparece na fala de um dos meus entrevistados citados anteriormente, “proibir é coisa do século XV”.

O indivíduo enquanto valor: novos modelos de família e relações de gênero

A “segregação da experiência” (Giddens,op.cit) evidencia que a vida moderna passa a ser cada vez mais livre de externalidades associadas com os laços preestabelecidos com outros indivíduos e grupos. Laços de parentesco de vários tipos eram as principais ancoragens externas da experiência da vida do indivíduo na maioria dos contextos tradicionais. Relações de parentesco ajudavam a determinar e muitas vezes definiam completamente as decisões que afetavam o curso dos acontecimentos durante a vida do indivíduo. Decisões sobre quando casar e com quem, quantos filhos desejam ter, como cuidar deles, como passar a velhice, são alguns dentre muitos exemplos possíveis. No caso dos judeus, especificamente, a família tradicional se confundia com a própria comunidade isolada e auto-suficiente, não havendo separação nítida entre os espaços público e privado. A família era o local de transmissão dos valores compartilhados por todos bem como normas e expectativas de comportamento. Neste contexto, o amor enquanto linguagem ainda não tem vez ou é considerado uma ameaça e

deturpação da rotina social, ao ameaçar a função básica da família tradicional: a produção e reprodução dos valores ancestrais.

The traditional family was an extension of the total community, its sacred and secular institutions reaching directly into the personal lives of its members. (Mayer,1985:61)

Para ilustrarmos este contexto histórico com um exemplo bem brasileiro, retomo a análise de Gilberto Freyre em *Sobrados e Mocambos* que relata o desafio das sinhazinhas dos sobrados à endogamia patriarcal do período colonial ao fugirem,

Que nem as moças de novela; e muitas vezes com homens de situação inferior a sua e até de cor escura, sendo elas alvas, louras, ou de um moreno claro ou pálido. Esses raptos marcam, de maneira dramática, o declínio da família patriarcal no Brasil e o começo da instável e romântica. (Freyre,1961:129)

Para Freyre, a noção de família patriarcal é fundamental para o entendimento das relações entre raças, gêneros, classes e gerações que se desenvolvem durante o processo de colonização do Brasil, desde seus primórdios até meados do século XIX. Foi ela, e não indivíduos isolados ou o Estado português, que desbravou as matas e fundou o que podemos chamar de sociedade brasileira. O sistema patriarcal, aquele de dominação da família, da economia e da cultura pelo homem, muitas vezes sádico, era exercido menos pelo indivíduo do que pelo representante do poderio familiar. Era o domínio do “sexo forte” em oposição à mulher, o “sexo frágil”. A sociedade, deste modo, estruturou-se em torno do *pater familias*, o senhor de engenho e, mais tarde, o fidalgo dos sobrados urbanos, submetendo à sua autoridade tanto os escravos quanto mulheres e crianças. O medo da violência física levava a mulher à submissão “muçulmana” diante dos maridos, tratando-os sempre pelo pronome “senhor”, com deferência.

Funcionando como uma espécie de corrente, o sadismo entre gêneros se metamorfoseava em sadismo entre raças, uma vez que as sinhás descarregavam sua raiva e frustração sobre as mucamas “em rompantes histéricos” (1936:249). É provável que esta transferência em direção às negras mucamas se deva ao ciúme sexual das mulheres brancas,

pois ao senhor de engenho era permitido, segundo o duplo padrão de moralidade, ter relações sexuais com quem bem entendesse enquanto à sinhá da casa grande e do sobrado urbano, ainda patriarcal, esperava-se que estivesse disponível quando seu marido assim o desejasse. A reclusão da mulher branca, na casa grande rural ou no sobrado urbano, limitava suas relações à esfera privada, ao contato com os filhos, parentes e escravos. A falta de liberdade, a má alimentação, as vestimentas inadequadas ao clima e a submissão ao marido transformava a sinhá numa “doente, deformada de corpo para ser a serva do homem e a boneca de carne do marido” (1936:94) que, aos vinte e cinco anos de idade e após o oitavo ou nono parto, morriam “sem outra intimidade com o marido que a da cama patriarcal” (p.116).

Se, na casa grande, as moças e as meninas tinham a companhia constante de uma mucama de confiança e dormiam em alcovas e camarinhas “bem no centro da casa, rodeada de quartos de pessoas mais velhas. Mais uma prisão do que aposento de gente livre”, no sobrado urbano as coisas não se passavam de maneira muito diferente. A rua vinha até elas pelas mãos dos mascates que traziam os produtos e as modas da cidade, oferecendo “seus chapéus de abrir e fechar, suas botininhas de duraque, suas fitas, seus pentes de marfim para desembaraçar e tirar piolhos” (1961:34). Muitas vezes, sua única companhia, além das mucamas que lhe faziam chamego, eram os papagaios que repetiam aquilo que lhe ensinavam: “meu bem”, “meu amor”. Mesmo em cidades mais urbanizadas, como São Paulo, era só perceberem o barulho de homem entrando na sala que se iniciava um pequeno pandemônio, e “ouvia-se logo o ruge-ruge das saias de mulher fugindo, o barulho das moças de chinelo sem meia se escondendo pelos quartos ou subindo as escadas” (1961:38) ou escapando para os jardins internos onde podiam preservar sua intimidade. Sua participação no mundo público, dos negócios, era insignificante, limitando-se a pedidos de emprego aos genros junto a políticos poderosos ou como fonte de inspiração de poetas e romancistas.

Já Thales de Azevedo (1981) demonstra que critérios familistas e de classe serviam (e ainda servem) de norma ao chamado “namoro à antiga”, que visa a manutenção do *status* social do parceiro com o máximo de integração psicológica dos cônjuges e de estabilidade da sociedade familiar. Para que o sujeito mantivesse a saúde mental era necessário que, na escolha de namorados e noivos, a procura levasse a uma perfeita “compatibilidade de condições individuais e familiares”, evidenciando a importância da identidade coletiva na definição do futuro cônjuge. O ideal era que o amor entre os parceiros correspondesse aos anseios das famílias de origem, o que nem sempre se concretizava, levando aos mencionados “raptos” de que nos fala Freyre. O nome e o sobrenome da família representam o tipo de gente com quem os filhos estão lidando.

Naquela época namorado era namorado mesmo. Então os namorados eram apresentados e naquela época era namoro em casa. Namorado ia lá terça, quinta, sábado. (...) também naquela época se perguntava quem era, *de que família era*, tinha todo interesse, como aliás hoje, muita família ainda tem de *saber as origens*. Mas naquela época não tinha a preocupação que se tem hoje. Às vezes você quer saber a ficha toda, não por causa do nome de família, mas por causa de comportamento, se tem droga. (...) que pessoa era aquela, você falava, é, exatamente isso. “Fulano é filho de sicrano...”, então você já sabe que família é. (M.M., não judia, economista)

Por exemplo, minha mãe a essa altura do campeonato, quando eu levava alguém na minha casa ela perguntava “Qual o sobrenome do seu amigo?”. Só que eu comecei a levar pessoas que *o sobrenome eu não ligava a mínima*, porque ela não ia nem saber quem era, porque não era mais o “fulaninho de tal” era o “João da Silva”. Então se você leva uma amiga e a amiga fala “Eu sou uma Mascarenhas...” “Ah? Você é uma Mascarenhas? Eu estudei com Mascarenhas no Sion. Foi a sua tia...”. As famílias se conheciam de alguma maneira porque todos tinham estudado em três ou quatro escolas de elite do Rio, tinham freqüentado as mesmas festas, freqüentado os mesmo bailes. (S., não judia, educadora)

O “namoro à antiga” de Thales de Azevedo mostra a importância das figuras masculinas no controle de todo o ritual que antecede o casamento de seus membros femininos, mostra como é fundamental este controle para a manutenção da honra familiar. A comunicação das mulheres de uma família com os homens de outras depende do respeito imposto pelos elementos masculinos, especialmente o pai da moça. Todo o período do namoro e noivado é marcado por um complexo jogo de controle da comunicação entre os

jovens, resguardando a moça, sua honra, “garantindo a continuidade do processo que direciona o sexo, as atrações para o casamento” (Abreu Filho, 1981). Configura-se o “amor socialmente sancionado”, que respeita as regras sociais e concorre para reforçá-las, representante da necessária “endogamia moral”. Ao rapaz só era permitido entrar na casa da moça depois da fase do “namoro de portão”.

Eu me lembro, uma vez, a primeira vez que eu usei um biquíni que a minha mãe ficou escandalizada, e recortou o biquíni todo, pegou a tesoura, que ela achava que aquilo era uma indecência, que eu tinha que usar maiô. Ficavam sempre atrás de mim com relação a chegar cedo em casa, com quem eu estava. Depois eu tive um namorado que levou muito tempo esse namoro, levou sete anos, isso dos 18 aos 20 e tantos e aí meus pais estavam sempre atrás de mim “Onde é que você vai? Onde é que não vai?”. Esse tipo de atenção que eu acho que ele tinha mais comigo do que com os meninos. (B.F., não judia, psicóloga)

Meus pais eram bem tradicionais (...) Ter hora pra chegar em casa “10:30 em casa, se você não chegar 10:30, semana que vem você não sai...”. Eu não podia sair sozinha com namorado. Não podia ficar sozinha em casa com o namorado. Tinha que namorar no sofá. (...) Não podia ficar sozinha com meu namorado em casa. Se não tivesse ninguém em casa eu tinha que ficar sentada do lado de fora esperando alguém chegar pra poder entrar em casa. (F., não judia, radiologista)

No portão, minha mãe nem conhecia, meu pai passou e viu, entendeu? Mas você ficava no portão conversando. (...) O máximo que conhecia era irmão logo porque iam juntos pra festas, mas assim, de conhecer a família, só se fosse da rua, assim, que você conhecia a mãe, o pai porque conhecia antes, aí vinha namorar, aí pra chamar assim, só mais velho. (M.C., não judia, professora de inglês)

Freyre e Azevedo descrevem famílias que poderíamos caracterizar como “tradicionais”, nas quais sobressai o papel central que o parentesco e a vizinhança desempenham na estruturação da visão de mundo dos agentes, na construção de suas identidades sociais e na própria organização da sociabilidade, com superposição dos domínios do parentesco, vizinhança e amizades. Aqui, a ordem do mundo está dada e cada um dos membros deve se acomodar ao destino que lhe foi conferido. Desta ordem deriva a diferenciação de *status* e de posições, cada membro tem um lugar, “seu lugar”. Homens e

mulheres são separados, dotados de qualidades e competências fundamentalmente diferentes embora complementares.

Ao marido, cabe ganhar o sustento da casa e à mulher, o trabalho doméstico e a educação dos filhos. Para os homens, observa-se a existência de uma “memória instrumental” remetendo à provisão de bens materiais necessários à sobrevivência física da família, ao passo que a mulher evoca uma “memória expressiva” associada às necessidades emocionais, aos “valores do coração”, de proteção e educação dos filhos (Coenen-Huther, 1994) ⁶². Aos homens cabe, ainda, a defesa da pureza sexual feminina, sua honra, diante da sociedade, assim, deve fazer jus à sua masculinidade representada pelo comportamento, vestimenta, vocabulário⁶³. Na família tradicional, conjugalidade, sexualidade e maternidade constituem os vértices de um triângulo indissolúvel, eterno. A finalidade da mulher é o casamento⁶⁴.

Valorizar muito mais uma escolha de um homem pelo status social do que pelo amor, valorizar muito beleza (física). (...) eles entendiam que o único modo de vida feliz era casar e ter filhos, única possibilidade de ser feliz na vida. (S., não judia, educadora)

A transgressão de qualquer aspecto considerado correto no exercício da identidade masculina é mal compreendida. A família de M.M., mineira do interior do estado, representada na figura paterna, encarna o estereótipo da “tradicional família mineira”. A calça rosa e as sandálias que seu futuro marido usava quando visitou pela primeira vez a família de

⁶² A caracterização da família tradicional pode ser comparada à organização das relações sociais nas chamadas sociedades mediterrâneas, onde o sangue, enquanto meio transmissor da moral familiar, representado objetivamente pelo nome da família, é compartilhado por todos os membros exigindo o cumprimento de práticas sociais definidas por sexo e idade (Abreu Filho, 1981). A defesa do sangue, material e simbolicamente, é a defesa da honra, do valor exigido por cada um dos membros aos seus próprios olhos e perante a sociedade a partir do compartilhar de valores e expectativas quanto ao comportamento socialmente definido (Peristiany, 1974; Pitt-Rivers, 1977; Campbell, 1974).

⁶³ Sobre a manutenção da pureza sexual feminina, resguardada até o casamento, diz o Talmude judaico: “Uma mulher virgem deve se casar na quarta-feira e uma viúva na quinta, porque o tribunal de justiça se reúne duas vezes por semana nas cidades: nas segundas e nas quintas-feiras. De modo que se o noivo tem alguma reclamação a respeito da virgindade da mulher, pode ir, na manhã, seguinte ao tribunal”.

⁶⁴ Ao estudar família e parentesco numa cidade do interior de Minas Gerais, Abreu Filho (1981) afirma que a possibilidade de a mulher individualiza-se é mais restrita que para o homem. Não só elas se desligam da casa paterna, como quando casadas são englobadas e definidas pelos maridos. O homem se individualiza ao nível do trabalho, enquanto a mulher está sempre voltada para a família, para a casa, para o domínio do privado, e nestes domínios seria mais difícil individualizar-se uma vez que são dominados por uma ideologia claramente hierárquica.

M.M., no início da década de 1970 em Belo Horizonte, subvertia normas de comportamento e valores. R.M. ressignificava sua masculinidade, incorporando à indumentária peças e acessórios antes reservados às mulheres. O curioso é que o pai de M.M. gostava de cozinhar, hábito que não era considerado demérito quando praticado pelo homem da casa, o provedor da família. Ao menos, *nesta* família.

Eu me lembro bem que o R. chegou lá em casa e o meu pai estava do lado de fora e ele chegou com uma calça cor de rosa. Imagina um pai mineiro vendo um rapaz com a calça cor de rosa? Então achou aquilo esquisitíssimo. Chegar um cara lá com a calça cor de rosa e tanto é que o papai nem mandou entrar e lá em casa nós éramos extremamente hospitaleiros. Como meu pai gostava de cozinhar então os almoços lá em casa de domingo eram enormes, tinha sempre um monte de gente pra comer no domingo que ele tinha o prazer de cozinhar pros amigos dos filhos. Éramos uma família hospitaleira, mas meu pai estranhou muito aquela figura, sandália. Lá em Minas homem não usava sandália, imagina. (M.M., não judia, economista)

Em contraste à família tradicional surge, no século XVII, um outro ideal de família baseado na valorização do indivíduo livre e igual. A família ocidental típico-ideal, reestruturada, se constituirá não apenas como reprodutora de teias de relações inscritas numa ordem pré-estabelecida, mantendo estatutos sociais, mas fundamentalmente como local privilegiado para a construção do indivíduo adulto (Duarte, 1995). O processo de individualização nas sociedades modernas reflete-se nos modelos familiares, nas unidades cada vez menores transformadas em “indivíduos coletivos”.

O processo de nuclearização radical trouxe, para muitas famílias das camadas médias urbanas, um enfraquecimento de seus laços com o universo mais amplo de parentes, um estreitamento das redes de relações sociais e uma densificação e concentração de interações sociais e afetivas no âmbito da família nuclear (Velho, 1987). O predomínio da ideologia individualista permite que projetos individuais sejam construídos, desafiando os projetos coletivos da família de origem, o que não significa que esta família de origem deixe de ser referência importante na construção da trajetória do indivíduo.

É certo que a família tradicional, entendida como um conjunto de famílias conjugais articuladas por uma ascendência comum e por uma hierarquia constitutiva, perde seu caráter englobador diante da nuclearização associada à ênfase em projetos individuais. A sociedade complexa moderno-contemporânea, tendo as metrópoles como caso limite, é consequência, expressão produto e produtora de multiplicação de mundos, esferas, níveis e domínios socioculturais. (...) O universo da família é um desses domínios. Não desaparece nem deixa de ser referência fundamental para as trajetórias individuais. Mas, dentro do repertório sociocultural contemporâneo, há outras alternativas que permitem uma margem de manobra e de escolha. Logo, o papel de familiar ou parente, embora importante, é um entre outros. (Velho, 1999:49-50)

A experiência do “casal grávido”, estudado por Salem (1980), exemplifica a difusão da ideologia individualista através das camadas médias urbanas, valorizando a autonomia e liberdade individual e redefinindo a divisão sexual do trabalho em nome da indistinção valorativa dos atributos feminino e masculino. Tal *ethos* funda-se no princípio da igualdade, rejeitando-se englobamentos e ordenamentos hierárquicos já que o sujeito é plural. Ele é estimulado a experimentar diferentes situações e dimensões, transcendendo classificações sociais e exibindo a polivalência identitária própria de cada um. No “casal igualitário”, a parceria se percebe como composta de duas unidades fundadas antes em elos subjetivos do que em injunções ou laços sociológicos, deslocando o dispositivo da aliança em direção a um outro centrado na segmentação e na privatização. O casal se percebe, ainda, fundado num vínculo afetivo e psicológico, decorrendo uma representação “natural” da conjugalidade, pré-social e mesmo anti-social, nos moldes do individualismo qualitativo simmeliano.

No caso brasileiro, a modernização da sociedade e a afirmação de valores igualitários não significaram, necessariamente, no plano do casamento e da família, a ruptura de comportamentos tradicionais. A família conjugal moderna, surgida com os processos de modernização e industrialização desde o fim do século XIX, pressuporia, para parte das camadas médias urbanas,

Um determinado conjunto de práticas e valores – a divisão sexual do trabalho legitimada pela crença em uma natureza não apenas distinta, mas complementar e, sobretudo, desigual à masculina, porque incapaz de competir nas mesmas bases na

esfera pública, essa mais valorizada socialmente e de onde provêm o *status* e a renda da família. (Vaitsman, 1994: 16-17)

A transição para um novo modelo de família, conseqüência de um segundo processo de modernização, significa a negação de um modelo dominante e a presença de padrões de comportamento heterogêneos, flexíveis e plurais, alterando as relações entre homem e mulher em direção à autonomia individual e instabilidade conjugal. Adquire proeminência um modelo de família ou de conjugalidade “tipo associação” (Coenen-Huther, 1994) ou “associativa” (Torres, 2004), calcada na idéia de associação de dois indivíduos autônomos e livres em direitos e deveres, com vista à promoção do bem-estar conjugal e familiar. Os indivíduos, “universos de potencialidades”, não esgotam o essencial de sua identidade nas dimensões familiares, assumindo a existência de diversos projetos personalizados. A família associativa é representada como uma “entidade de pessoas”, onde particularidades são reconhecidas, admitidas e reivindicadas. Este modelo de família compete com a conjugalidade “institucional”, onde casamento e família são vistos com destino natural, implicando o cumprimento de papéis, responsabilidades e deveres específicos a cada parceiro.

Em circunstâncias contemporâneas, diferentes padrões de institucionalização das relações afetivo-sexuais passaram legitimamente a coexistir, a colidir, a interpenetrar-se. Entre grupos sociais como as classes médias urbanas – onde predominavam normas mais rígidas de comportamento, papéis sexuais dicotômicos, a heterogeneidade e a diversidade impuseram-se como prática e como discurso. (Vatismán, op.cit:52)

Tal instabilidade não equivale à falta de amor ou bem-estar, mas a consciência de que o relacionamento pode não durar para sempre “até que a morte nos separe”. No modelo de família que privilegia o diálogo, tanto entre os cônjuges como entre pais e filhos, a função do parceiro é a de ajudar na construção da identidade individualizada do outro, é responsável pela “revelação do eu” (DeSingly, 1996) do outro fazendo brotar a identidade latente que só pode ser conhecida porque os outros a reconhecem. Funcionam como um espelho. Os parceiros devem agir como “pigmaliões” (DeSingly, op.cit.), ajudando-se mutuamente a serem eles próprios, autênticos e dotados de qualidades que somente o olhar do outro é capaz

de revelar. A felicidade está vinculada à constante renovação do eu, daí que a fidelidade é voltada para si próprio, à lógica da “psicologização”. Isto implica que, quando a identidade do parceiro muda, o cônjuge deve modificar a sua.

Submetidos à pressão social do desenvolvimento pessoal, os casais modernos têm de seguir o ritmo das transformações de identidade de cada um deles. A mobilidade conjugal é obrigatória: ela é assegurada por uma nova definição das funções asseguradas por cada um dos parceiros ou, então, gera a separação, precedendo a formação eventual de outros casais. (DeSingly, op.cit:71-72)

As mulheres entrevistadas, trabalhando fora, ajudando nas despesas domésticas, não mais circunscritas ao domínio da casa, do privado, realizam um movimento de “dessacralização da imagem feminina” (Dauster, 1987) cujos efeitos são perceptíveis no sistema de valores familiares. O tripé que associava conjugalidade, sexualidade e maternidade é dissolvido em segmentos das camadas médias urbanas. A plasticidade da sexualidade, “destradicionalizada” (Giddens, 1998), se separa do imperativo da reprodução, para ambos os sexos. “Ser mulher” e “ser mãe” deixam de ser sinônimos.

Hoje em dia, eu acho que muitas mulheres estão tendo filhos com trinta e poucos, mais racionalmente, entendeu? Planejando antes, como é que vai fazer para cuidar, com quem vai ficar. E isso me incomodava, eu não gosto de nada...como disse uma moça uma vez “O marido você pode largar, mas o filho vai ser para o resto da vida”. Aquela obrigação, uma criança que depende de você, então você tem que abrir mão de muita coisa que eu não estava disposta a abrir. Queria fazer o meu mestrado e com certeza eu teria que parar pela metade, não só financeiramente (mas) também por questão de tempo. Viagens que a gente fez, se a gente tivesse filhos, não teria feito. Não que isso seja fundamental na minha vida ter ido ou não a tais lugares, mas foi muito bom, e se tivesse filhos a gente certamente teria que abrir mão de muita coisa. (...) No trabalho, eu tinha muitas colegas, aquele tipo de vida, que tinham filhos pequenos, então eu ficava “Meu Deus, eu vou acabar assim...”. (M.C., não judia, professora de inglês)

Depreendemos do depoimento de M.C. que o “instinto maternal”, que naturaliza a reprodução, sucumbe à ideologia individualista e seus valores de liberdade e igualdade entre os gêneros. A partir de agora, o “fatalismo biológico” é relido de acordo com os projetos de vida da mulher. O prazer e o projeto desmistificam ou dessacralizam a reprodução⁶⁵. Já não é

⁶⁵ Desde os anos 1960, práticas anticoncepcionais representam esta ideologia individualista, permitindo não só a administração da fecundidade, mas, sobretudo, a perda, por parte do homem, do controle sobre a sexualidade feminina. O aborto, por sua vez, implica uma nova ética que sobrepõe o direito da mulher sobre o direito do feto, os deveres da maternidade e os direitos do pai. Nas palavras de M.M.: “Era namoro em casa. A gente tem que ver que a minha geração, a pílula anticoncepcional veio um pouco depois. Porque a liberdade sexual veio com os

desonroso para a mulher escolher *não* ter filhos para se dedicar a atividades profissionais ou de lazer (mestrado e viagens, no caso de M.C.). Os filhos não são uma questão acessória na vida do casal, no entanto, sua existência não pode servir como “armação sociológica” (Salem, 1980) para dar sentido à relação entre parceiros. Valoriza-se o vínculo propriamente conjugal e a relação que o constitui. Este casal “igualitário” não deriva sua razão de ser “da junção de ascendências ou dos imperativos da descendência”⁶⁶.

Os cônjuges, judeus e não judeus, revelam que as relações de gênero vêm se modificando paulatinamente de modo a abrir espaço para a educação universitária às mulheres que, até pouco tempo atrás, tinham sua instrução restrita à escola normal. Seguiam, geralmente, a carreira de professoras primárias, “profissão de mulher”, cuja carga horária não impedia o cuidado do lar (geralmente, meio expediente) e se assemelhava ao cuidado com os filhos. A quebra de padrões fazia parte do contexto de questionamento dos valores, do feminismo exigindo igualdade entre homens e mulheres, tanto em casa como na rua⁶⁷.

(O ex-namorado fazia medicina) Era ele e vários amigos que eram da medicina que eu achava interessante, mas também tinha uma questão feminina, apesar de eu ter 15, 16 anos a gente discutia essas coisas, não era muito comum menina fazer

métodos modernos e fáceis e baratos de prevenção. Isso tem que se reconhecer. Se não tivesse isso, a população do mundo teria explodido e também as mulheres não seriam tão flexíveis, né? Se elas não tivessem métodos, nenhuma mulher...Ela quer ter liberdade, mas não quer ter um filho por ano.”

⁶⁶ Heilborn (2004[1992]) observou, em sua pesquisa, que casais heterossexuais afirmavam, de modo categórico, que não desejavam ter filhos. As famílias de origem, ainda que reconhecida sua existência, são neutralizadas, impossibilitadas de influenciar sobre a vida do casal, aspecto que acompanha o processo de nuclearização da família. Sem dúvida, o casal “igualitário” é um tipo-ideal. Na prática, a indistinção valorativa entre homens e mulheres e a independência em relação às famílias de origem têm seus limites.

⁶⁷ Em pesquisa sobre mudanças ocorridas nas famílias portuguesas nos últimos vinte e cinco anos, Torres (1999) afirma que, a partir dos anos 1960, assiste-se em Portugal, e na maioria dos países ocidentais, a erosão do modelo ideal de domesticidade das mulheres e à generalização da atividade feminina diretamente para o mercado em quase todas as áreas e setores sociais. O desempenho de uma atividade para o mercado está diretamente associado à maior autonomia e capacidade de decisão no contexto conjugal, ao reconhecimento de competências, à fuga ao que é pressentido como fechamento doméstico. O trabalho profissional tende a ser fator de identidade pessoal e social para as mulheres. A visão de uma mulher casada, vítima e totalmente dependente do homem “passou à história”. As esferas do trabalho e da família motivam de forma paralela, apelando para diferentes domínios identitários. Coloca-se em xeque a imagem de uma mulher única e exclusivamente motivada pela vertente familiar. A conciliação entre as suas necessidades e as responsabilidades familiares, pode, em certas circunstâncias e quando os filhos menores são menos dependentes, retomar projetos adiados. É o que aconteceu com a mãe de F., formada em Medicina depois de casada e com um filho: “Naquela população todo mundo casa com 18 anos e vai ter filhos. Vai lá fazer faculdade? Tá doido, mulher. Não que eles fossem contra, não que eles fossem se opor, como ninguém se opôs quando ela decidiu fazer, mas a ordem natural era essa. Casar e ter filhos. Então ela estava só seguindo a ordem natural, casar com 18 anos e ter filhos”.

medicina, engenharia e tal. Meu pai achava que eu não ia fazer medicina que não era uma profissão pra mulher. “Como é que vai ser à noite, você ter chamado, vai sair sozinha...”, imagina, tinha isso, então realmente “Vai atender chamado de noite sozinha...”. Eu sou antiga, há um tempo atrás era assim e isso pra mim era uma questão muito importante de eu fazer o que eu quero, o que eu gosto, que eu acho que mulher pode fazer as coisas. (...) A gente era meio revolucionária, naquela época também de depois de 68, paz e amor, as modificações todas, a questão do feminismo, foi uma época muito vibrante. (V.F., judia, psicanalista)

A mulher não trabalhava. E as filhas também não tinham grande incentivo. Mas já nessa geração, da minha tia e do meu pai, já tinham outros olhos. Tanto meu pai quanto minha tia sempre incentivaram muito os filhos a estudar. Então, a minha avó passou isso de alguma forma. Eles não tinham estudo, mas passaram que não é pra ficar quieto onde tá. Não é pra ficar acomodado. (...) Lá em casa, meu pai falava assim, a idéia era “*Se vai casar ou não vai, o que vai fazer, onde vai morar? Isso não importa. Mas vai estudar e vai trabalhar...*” Eu sempre escutei. Minha mãe às vezes falava, “*Mas você, não sei o que. Vai ficar aqui em casa a vida toda?*” Essas coisas assim, meu pai falava “*Não importa. Vai estudar, tem que estudar, tem que fazer alguma coisa. Vai fazer uma faculdade...*” Ele incentivava muito isso e minha mãe incentivava porque ela gostava de estudar. (M.C., não judia, professora de inglês)

Análises contemporâneas mostram que as tensões entre individualizar-se e incorporar-se ou ser englobado são questões gerais sobre casamento, família, parentesco e amizade. A aliança entre os grupos de parentesco seria relativamente precária, instável e cheia de ambigüidades se comparada com outras sociedades estudadas por antropólogos. Sobretudo em setores considerados mais modernos da sociedade, das chamadas camadas médias e psicologizados para os quais o casamento é caracterizado como uma escolha recíproca baseada em critérios afetivos, sexuais e na noção de amor. A questão, para esta parcela da sociedade, é saber até que ponto o estabelecimento do vínculo matrimonial, sua estabilidade e eventual término são assuntos de família de origem e como se delineiam as relações sociais nesse contexto. 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) nos fornece exemplos de como se concretizam essas novas redes de sociabilidade via aliança:

Delineia-se um conjunto novo, reunindo parentes e amigos dos dois membros do casal, definindo uma rede de relações sociais, como novos papéis, tipos de solidariedade e situações de sociabilidade. Assim, a irmã do marido pode tornar-se amiga de sua nova cunhada, como podem desenvolver-se laços antes inexistentes entre pessoas que mal se conheciam, com novas intercessões e cruzamentos na rede.

(...) Amigos podem tornar-se cunhados, compadres, concunhados, co-sogros, adicionando características novas às relações preexistentes. (Velho, 2002:27-28)

O interessante em grupos como os analisados por Velho (1975,2002) é o fluxo intermitente dos sujeitos entre o englobamento e a individualização, típico de sociedades complexas em que as idas e vindas entre ser parte do todo e possuir a liberdade de romper e restabelecer, ou estabelecer pela primeira vez, relações sociais coloca em xeque conceitos naturalizados como “coerência” ou “desmapeamento simbólico”. A crise conjugal e a separação, por sua vez, alteram o conjunto e as redes de relações constituídas através do casamento que agora se desfaz. Ao invés de desmapeamento, percebe-se um remapeamento do campo social em que ex-parentes podem continuar amigos agora em relações individualizadas. A valorização do indivíduo, enquanto sujeito ativo e ator de sua biografia, se opõe ao pertencimento incondicional a grupos sociais, ambos elementos fundamentais para a nossa compreensão do significado da identidade moderna em sociedades complexas. O sentimento de pertencimento pode vir dos laços de parentesco, dos laços de amizade, dos laços étnicos, religiosos e assim por diante. A separação do casal evidencia a possibilidade de múltiplas identidades a que me refiro:

Fazer novas amizades, restabelecer antigas, explorar outros ambientes, parece ser um processo bastante típico de uma sociedade metropolitana, altamente diferenciada, que permite um campo de manobra maior do que sociedades tribais, camponesas, tradicionais. É por aí que o *individualismo* do habitante da grande metrópole encontra base, estímulo e espaço para a expressão. Não se trata da existência de compartimentos estanques. Pelo contrário, a diferenciação implica a proliferação de contextos, domínios e situações, com um certo grau de fluidez. O número de indivíduos não é importante, *mas a multiplicidade de alternativas contextuais*. (Velho,op.cit:31-32)

O encontro de J. e R., por exemplo, pouco teve a ver, de início, com qualquer sociabilidade prévia ou identidades em comum. A única coisa em comum, quando do encontro, era o fato de terem sido convidados para a mesma festa e terem pego o mesmo elevador. Pouco importa o quão prosaico tenha sido o encontro, porque continuam “agitando uma festa”, nas palavras de R..

Eu entrei no elevador e ele estava vestido com sapatilha de dança de salão, uma calça cor de rosa e tal, com uma garrafa de vinho, eu também estava com uma. Cada um tinha que levar uma, ele olhou pra mim brincou e falou assim “É, parece que vamos pra mesma festa...”. E, realmente, a gente foi e até hoje a gente está agitando uma festa. (R., não judia, psicanalista)

De uma visão institucionalizada do casamento, que coloca o amor e a paixão em segundo plano, passa-se à perspectiva do “casamento romântico”, através do qual o sentimento amoroso ganha centralidade como pretexto legítimo e fundamental para a relação. A “paixão” explica o início do relacionamento: “Eu logo me apaixonei. Quando você se apaixona, você não sabe explicar muito bem o porquê”, segundo a não judia L.. Estamos diante da transformação deste modelo de “amor romântico” para um modelo de amor confluyente ou de “amor-construção” (Torres, 2005).

Ele gosta de MPB das antigas, eu não tenho muito saco. Eu gosto de ir na praia ele não faz questão. Eu gosto de sair na rua, de ver gente. Ele gosta de ficar em casa, ir pra cozinha fazer comidinha pra família. Ele é extremamente família, eu não sou nada família, detesto, não tenho esse negócio. Ele cuida muito mais das crianças do que eu, sabe? Tudo, tudo diferente, assim. Eu sou preocupada com minúcias, ele não. Eu acordo pensando o porquê da vida. Ele “mas olha que dia lindo. Olha que coisa maravilhosa...”. Ele está sempre otimista, entendeu? Ele é totalmente diferente de mim, mas isso me sustenta muito, isso pra mim é fundamental. (R., judeu, economista)

A gente é muito diferente, a gente briga, mas eu gosto dele pra caramba. Eu gosto porque acho ele bom, entendeu? É claro que ele tem os defeitos dele, mas ele tem também 1000 qualidades. Ele é amigo, apesar, de algumas coisas não sei, eu não sei te explicar. (...) a gente briga muito, qualquer coisa. Ele fala e a gente briga. Todo mundo, desde que a gente namora, todo mundo fala “*Gente, como vocês brigam...*”. A gente briga muito, mas a gente se gosta. Acho que eu gostei pelo jeito dele. Acho ele inteligente, muito inteligente. Acho ele bom amigo. Está sempre junto comigo, a gente compartilha as nossas coisas. (T., não judia, psicóloga)

No modelo de “amor construção” assume-se que, se o amor e a paixão formam o pretexto inicial para o casamento, rapidamente ele se foi transformando num sentimento mais estável, mais “construído”. Se “desidealiza” o parceiro, e ele cai do pedestal para se tornar mais falível (Torres, op.cit) A escolha pelo amor é necessária, embora não suficiente para a continuidade do casamento, sendo mais fundamental a persistência do sentimento amoroso ao longo da relação. A festa iniciada com o fortuito encontro no elevador de um edifício da zona sul do Rio de Janeiro é possível somente pelo reconhecimento, de ambas as partes, de que é

preciso aceitar os “erros” ou “falhas” do outro (gostar de ir à praia, por exemplo). A estabilidade é fruto da aceitação do outro como ele é, próximo agora e, quem sabe, distante depois; parecido em alguns momentos, estranho noutros. É o que verificamos com E. e F..

Ela é totalmente italiana, explosiva, e eu sou muito mais, isso é só uma complementação, que ela é muito explosiva, estourada e eu sou um cara, ela explode e eu “Não, não é bem assim...” Eu sou um cara da tranquilidade. Ela dá a paixão e eu dou a razão, um pouco da razão. (E., judeu, oftalmologista)

Nós somos diferentes em pequenas coisas do dia a dia. Eu sou uma pessoa profundamente organizada, tudo meu é catalogado, eu sei onde estão todos os papéis da casa. (...) O E. é o oposto disso. O E. é uma criatura totalmente no mundo da lua. A pasta dele tem 500 papéis, pode ter um papel da época que a gente casou dentro da pasta dele, ele é completamente aéreo, desorganizado, não está nem aí pra nada, cientista maluco, sabe?. (F., não judia, radiologista)

Instados a relacionar as semelhanças e diferenças com o parceiro, além, é claro da oposição judeu/não judeu, os entrevistados tiveram mais facilidade para lembrar de valores e gostos que lhes aproximam, mais do que aqueles lhes afastam. Cito, primeiramente, o gosto pela leitura associado ao cultivo do intelecto, à inteligência, ao humor e às artes.

A gente tinha um grupo que se chamava Botequim Literário. (...) Era toda sexta-feira, de quinze em quinze, tudo o que você está lendo, qualquer coisa, um lê pro outro. Eu aprendi a gostar de Ligia Fagundes Teles assim, que uma amiga trazia muito, aí a pessoa lê um trecho, uma crônica, pode ser uma poesia, e você se desperta para aquele autor, ou para aquele livro. Depois, se você quiser, você troca, pede emprestado. (V.F., judia, psicanalista)

Ela é uma pessoa com um humor muito ferino, então são as duas coisas que acho que bateram muito com valores meus. Eu acho muito importante o humor e a parte de valores do estudo. (I.F., não judeu, psiquiatra)

Certamente era uma pessoa culta, eu sempre prezei muito pessoas que lêem muito, que tem certa sofisticação cultural, de conhecer música, livros, autores, inclusive ele era mais sofisticado culturalmente do que eu. (M.M., não judia, economista)

Eu sempre me interessei por rapazes intelectuais. Porque eu tinha um círculo de amigos, de pessoas com muito dinheiro, mas eu sempre me interessava pelos que eram intelectuais. Os que eram intelectuais eram duros, então, eu acabei me interessando pelos artistas e intelectuais, pessoas que pensavam. Na época a gente chamava de “papo cabeça”, que iam a cinemas e filmes mais assim ou assado. Me encantava com isso e não a carece dos meninos riquinhos, bobos, sem assunto. Me seduzia era o saber, o saber e arte. (B.F., não judia, psicóloga)

A leitura, eu gosto muito de ler livros sobre ciência política, ela não. Mas ela gosta muito de ler esses livros da literatura contemporânea, o (José) Saramago, então nesse ponto a gente troca muito. (M.B., judeu, formado em administração)

Tudo. Amor, além da coisa pessoal, amor, tesão. Temos muita afinidade em questões de arte, a gente é muito ligado à estética, pensamento, filosofia. (P.B., judeu, psicanalista)

Não tem nada de inexplicável nisso, não. É tão explicável como qualquer outra paixão. Você gosta da pessoa, sente tesão, encaixa, as dimensões físicas, o cheiro, é como uma outra relação sexual ou sensual, que você tem com qualquer outra pessoa. Não obrigatoriamente tem problema pelo fato de não ter culturas iguais. Se fosse assim, japonês não poderia se apaixonar por um argentino, que são duas culturas diferentes e, no entanto, isso acontece, não acho isso problemático. (J.F., judeu, professor universitário)

Chamo a atenção para o uso da categoria “tesão” que explica a afinidade do último entrevistado com a atual parceira. O “tesão” diz respeito à atração física, à atração sexual mais do que à atração “intelectual”, racionalizada. Ao separar duas formas de identificação, física e intelectual, o entrevistado coloca em relevo um aspecto das relações conjugais contemporâneas, observado em determinados segmentos sociais (neste caso, das camadas médias urbanas) que é a produção de uma “sentimentalização das relações conjugais e familiares” (Bozon, 2001), substituindo o modelo até então dominante do laço tradicional entre conjugalidade e sexualidade. Ocorre a secularização da sexualidade e a desinstitucionalização do casamento. O ideal do casamento por amor, baseado na escolha individual e no sentimento amoroso dos dois concorre agora com o ideal do “casal por amor”, no qual a sexualidade assume papel importante em razão do enfraquecimento da instituição matrimonial tradicional.

A convergência do posicionamento político é outro fator de aproximação citado pelos entrevistados.

Eu preciso achar o cara muito inteligente pra eu me apaixonar, isso é um requisito, e ser politicamente de “esquerda” até hoje. (Z.Z., judia, jornalista)

Era uma pessoa muito envolvente, ele era quem fazia os discursos, comícios, essas coisas todas, então todas as meninas achavam ele o máximo. Então, ele ter me escolhido para ser a mulher dele, para mim foi a maior glória do mundo. E a gente,

assim mesmo, ainda namorou quatro anos, eu comecei a namorar ele dos 15 quase aos 19. (S.G., judia, advogada)

No fundo, era a parte política. (D.L., judia, professora universitária)

O gosto pela música, sobretudo a clássica mas não exclusivamente, é um terceiro fator de aproximação. Ouvem juntos aquilo que consideram “boa música”.

A gente aqui em casa a gente ouve todas as músicas, menos funk, pagode, samba, coisas que a gente não ouve. Mas o resto, assim, bossa, jazz, aquela musica brasileira de um modo geral, música clássica, muito música clássica, ópera, qualquer música boa. (C.K., não judia, professora universitária)

Eu gosto de música clássica. Então eu boto em rádio de musica clássica, mas eu também adoro samba, eu adoro samba e adoro música judaica. Então quando eu estou sozinho eu coloco essas músicas. Agora, quando eu estou com ela eu coloco músicas que eu também gosto muito, que ela também gosta muito. Eu não preciso ouvir aquilo que ela gosta e que eu não gosto e ela também não precisa ouvir aquilo que só eu gosto. Então a gente procura, quando está junto, ouvir música que os dois gostam. (M.B., judeu, formado em administração)

Há uma convergência entre as semelhanças de gosto e estilo de vida dos entrevistados e as semelhanças de gosto e estilo de vida vivenciada na casa dos pais e avós. A valorização da música e da leitura como aspectos importantes para o estabelecimento de relacionamentos afetivos foram herdados do ambiente familiar. Ir ao Teatro Municipal com o avô materno; debater sobre as leituras que cada um fazia (e era incentivado a fazer) na mesa do jantar, acordar ao som da música clássica invadindo o quarto ou entrar num mundo paralelo (na verdade, o escritório do pai), onde a música clássica era quase palpável, parte do ambiente, são eventos que formam a “memória referencial” dos entrevistados (Muxel, 1996). Tão ou mais importante do que a família e seus membros *em si*, são os princípios, exemplos, crenças e comportamentos que privilegiam os ensinamentos e o *savoir-faire* das gerações anteriores.

Pra mim teve uma coisa muito forte que foi a questão da política. Meu pai, a partir de certa idade, a política foi uma coisa muito importante na vida dele e ele passou isso pros filhos. A política e o lado mais, digamos, intelectual da vida, o amor aos livros, a leitura. Isso eram os bons valores da família. (...) tinha um bom gosto na escolha lá do que ele passava pra gente. Ele tinha uns preconceitos, a gente nunca lia *best seller*, que eu achei ótimo, uma regra maravilhosa e passo até hoje pro meu filho, *best seller* raramente a gente deixa entrar aqui. Mais assim, literatura brasileira, literatura internacional, ficção científica. (C.K., não judia, professora universitária)

Sempre se falava dos livros que estavam lendo, falava de história, meu pai adora falar de história antiga, mas também se fofocava, também se falava mal das pessoas, falava o que tinha acontecido durante o dia. Mas tinha uma coisa muito assim do meu pai de tomar a palavra pra falar das coisas que ele lia, que ele sabia, de passar o saber. (S., não judia, educadora)

Nós freqüentávamos Concertos Para a Juventude ali no Teatro Rex, que era o maestro Eleazar de Carvalho. Todo domingo de manhã nós íamos. E meu pai, quando chegava domingo e ele estava em casa, sempre punha discos e até hoje nós freqüentamos a Sala Cecília Meirelles, *ballet*, e os (meus) filhos também. (C.Z., judia, ensino superior incompleto em pedagogia)

Meu avô materno, desde muito cedo, era um amante de livros. Assim que ele pôde, ele entrou de sócio no Teatro Municipal, ele tinha cadeira cativa e, desde muito pequena, ele me passou isso. (...) uma herança de valorização do saber. Eu acho que, aquela coisa de domingo ir almoçar na casa da avó, depois do almoço a gente ia ler enciclopédia, eu ia ler com ele. (...) Ele sempre valorizou essa coisa do saber, do conhecimento, e sempre incentivou isso. Na casa dele música clássica, ópera, balé, e a gente ia muito ao Municipal então ele passou isso pra gente. (D.D., judia, professora universitária e do ensino médio)

O meu pai nunca falou “Dá uma olhada nessa música. Senta, ouve aqui e tal...” Eu me lembro de eu criança, de entrar no quarto que ele tinha, que era o escritório em casa e eu me lembro da música clássica quase como se ela fosse sólida no ar. Quase como se você pudesse pegar. Entrar na sala dele era entrar num mundo, que antes de eu ser criança e entender que aquele efeito era da música eu já sentia. (J.K., judeu, professor universitário)

Minhas primas acordando às 10, 11 horas da manhã enquanto a gente acordava 8,9 horas no mais tardar, sempre com a música clássica acordando a gente. As minhas primas eram coradas de sol, aquela coisa dos biquínis, da moda, eu sempre curti muito isso mas nunca fez parte da minha vida. (...) Eu fui criada com música, sempre. Aquela coisa do despertar, da ajuda, do encaminhamento para o despertar intelectual, do despertar da sensibilidade músico-artística, não só musical mas de artes visuais, plásticas, isso era importante. Ida a museus, nunca...apesar de ser classe média, nunca nos foi negada qualquer viagem para o exterior ou para o Brasil que fosse com o motivo de turismo cultural.. (L.B., judia, cientista social)

Os mesmos gostos e valores herdados dos pais e compartilhados com o parceiro são transmitidos aos filhos. Enquanto é possível exercer alguma influência sobre que tipo de música se deve ouvir ou que tipo livro se deve ler, os pais se sentem responsáveis pelo “percurso” a ser seguido pelos filhos, igual ou semelhante àquele que seguiram quando crianças e adolescentes. A transmissão de uma cultura familiar, atravessando três gerações, dos avós aos netos, fica evidente em dois casais: M.L. e B.L. e J.K. e C.K., cujos filhos (duas filhas do primeiro casal e um filho do segundo) ainda estão no ensino fundamental.

Ele lê muito, vai a museu, a gente leva ao cinema, vai ao teatro, tem uma vida cultural bastante... Sem tentar sufocá-lo, porque agora ele vai crescendo, vai querer estar cada vez mais com amigos pra jogar futebol. A gente acha importante isso,

mas aqui, ali, a gente vai fazendo o mesmo percurso que a gente teve. (C.K., não judia, professora universitária)

Eu acho que é o projeto de ter um filho que tenha uma educação musical, artística, literatura, que escolha uma profissão que ele efetivamente goste, que pode ser científica ou ciências naturais, ou ciências humanas, o que for. E, nesse sentido, o projeto o A., quando era bebe, sempre foi a museus. A idéia básica era a seguinte: ele vai aonde a gente vai A gente nunca comprou discos infantis pra ele, desde a barriga da mãe que ele ouve música clássica, musica popular de boa qualidade, então a musica que ele aprendeu a gostar é a música que a gente gosta. (J.K., judeu, professor universitário)

A gente é meio “pamonha”. Em vez de a gente pegar a bicicleta e ir pro Aterro, pegar uma bola e ir pro Parque Guinle jogar, quando a gente vai pra Teresópolis ficar no jardim subindo em árvore, fica todo mundo lendo, é uma coisa assim que até é excessivo. (B.L., judia, economista)

Na França se lê muito. A gente, por exemplo, já foi com elas pra França duas vezes. Um dos programas é ir a uma livraria só de crianças. (...) elas ficam sonhando com os livros que vão comprar, é não é comprar o livro não. É comprar e ler, se deixar ela lê na viagem. (M.L., não judeu, psicanalista)

Quando o entrevistado diz que o filho “vai aonde a gente vai”, nos vemos diante de uma das funções da memória familiar, qual seja, a função de transmissão cujo objetivo é a continuidade da história familiar através de determinadas características particulares (Muxel, op.cit.). Esta função da memória insere o indivíduo nos laços genealógicos e simbólicos que o une aos outros membros. Permite a tomada de consciência do “nós” e revela a vontade de perpetuar ao longo do tempo um número de atributos (cultuar a 9ª Sinfonia de Beethoven ou ler *A Ilíada*, de Homero, em francês) de uma identidade própria do grupo.

Capítulo 4-Identidades caleidoscópicas ou “Com que roupa eu vou hoje?”

Derrubando os muros do gueto

Por volta do final do século XIV já existiam nas cidades européias áreas claramente definidas, predominante ou exclusivamente habitadas por judeus, chamadas de *guetos*. Mais do que um fato físico, o gueto simboliza um estado de espírito (Wirth,1966:8). Enquanto instituição, nos interessa porque representa um caso de prolongamento de isolamento social, resultado do esforço de um grupo em ajustar-se ou acomodar-se, externamente pelo menos, entre estranhos⁶⁸.

O estabelecimento de áreas geograficamente isoladas, geralmente por muros, onde os judeus deveriam fixar residência pode ser compreendido a partir de dois fatores fundamentais. O primeiro deles, é o próprio caráter das tradições judaicas, os hábitos e costumes não só dos judeus, mas dos cidadãos de uma maneira geral. Aos judeus, a comunidade geograficamente separada e socialmente isolada oferecia a melhor oportunidade para seguir os preceitos religiosos, a preparação dos alimentos de acordo com o ritual religioso estabelecido, o cumprimento das leis dietéticas, comparecer à sinagoga três vezes ao dia (Wirth,op.cit:18-19).

⁶⁸ Escrevendo sobre o fenômeno social do gueto, Louis Wirth afirma que os judeus devem a sua sobrevivência como um grupo étnico distinto a seu isolamento social. A continuidade de sua vida social particular e sua sobrevivência como um *tipo social* dependeria primeiramente do contínuo isolamento, “just as the distinct character of any people depends upon its exclusion from contacts with other peoples” (Wirth,op.cit:288). Informado pela ideologia assimilacionista do *melting pot* norte-americano, Wirth via na integração social dos judeus uma forma de acabar com o anti-semitismo, embora reconhecesse que a maior incidência de casamentos mistos em sociedades onde o contato entre judeus e não judeus é menos restrito, fosse um fator importante na dissolução do grupo étnico.

O gueto oferece liberdade: o mundo exterior é frio e estranho, restrito ao contato racional e abstrato das trocas comerciais, enquanto do lado de cá dos muros os relacionamentos são espontâneos e íntimos, sobretudo no que respeita à vida familiar⁶⁹.

Ao gueto voluntário se contrapunha o gueto forçado, imposto por governos influenciados pela religião católica, pelo medo da heresia trazida por aqueles que tinham uma visão mais cosmopolita da vida. Influenciados pelos ideais iluministas, os judeus eram mais viajados e letrados que seus vizinhos provincianos aferrados ao solo e ao sangue. No século XV, o gueto havia se transformado na área de residência judaica legalmente instituída. Movimentos heréticos dentro da própria Igreja Católica eram frequentemente imputados aos judeus⁷⁰. A emancipação política e social dos judeus europeus ocorre somente a partir do século XIX, avançando pelas primeiras décadas do século XX em países da Europa Oriental, como Romênia e Rússia. A igualdade civil levou a um maior contato entre judeus e não judeus. Entretanto, a igualdade formal não significava, necessariamente, igualdade social. Embora não houvesse mais barreiras oficiais, permaneciam barreiras criadas pelo costume, que evitavam a entrada nas sociedades dos cristãos; aproximadamente seis milhões de judeus na Europa Oriental lutavam contra os padrões de comportamento excludentes e opressores moldados ao longo dos séculos (os *pogroms* são um exemplo de como os ideais iluministas demoraram a se instalar em países como Polônia, Romênia e Rússia)⁷¹. Apesar dos percalços

⁶⁹ O isolamento geográfico caminhou paralelamente ao isolamento sexual, e era visto com bons olhos por judeus e não judeus. “If the rest of the population did not want Jews to leave their enclaves for fear of contamination, unpleasantness, and pollution, the Jews, on their part, did not want outsiders to enter for fear of contamination, unpleasantness, and pollution” (Van den Haag, 1977:224)

⁷⁰ Segundo Goldscheider & Zuckerman (1986) é incompleto argumentar que o isolamento da comunidade judaica fosse consequência de uma escolha voluntária por parte de pessoas tacanhas. Pelo contrário, segundo eles, foram as restrições sociopolíticas impostas externamente aos judeus, limitando sua área residencial, as ocupações permitidas e criando um ambiente propício a uma maior interação exclusivamente judaica, que reforçaram a cultura religiosa judaica e o estabelecimento de guetos. As normas religiosas não teriam determinado a estrutura social, e sim os padrões residenciais e a concentração ocupacional que, uma vez estabelecidos, abriram caminho para a legitimação da estrutura por fatores religiosos.

⁷¹ O célebre Caso Dreyfuss, de 1894, em que um oficial judeu do exército francês foi acusado de traição, por fornecer informações sigilosas ao governo alemão, mostra como os ideais iluministas atuaram de cima para baixo, como ideologia oficial e não como *ethos* disseminado pela sociedade civil. Alguns dados sobre a igualdade civil conseguida pelos judeus de acordo com o país: em 1870, com a formação do Império Germânico; em 1869 na Áustria-Hungria; no Canadá em 1832; na África do Sul em 1820; na Bélgica em 1815; na Dinamarca em 1849 e na Noruega em 1851; na Suécia apenas em 1865, mesmo ano que a Suíça. Na Turquia, somente em 1905, na Rússia não antes da Revolução de 1917, ao passo que na Romênia os judeus eram alvo de

vividos pela população judaica, podemos afirmar que os países do oeste europeu (Alemanha, França e Inglaterra) a absorveram mais eficaz e rapidamente que países do leste europeu, menos secularizados.

O estabelecimento dos imigrantes no Novo Mundo seguiu os passos do gueto voluntário europeu. Uma vez estabelecidos no novo lar, reproduziam a cultura com a qual estavam acostumados no velho *habitat*, tão fielmente quanto as condições permitissem. Diferente dos velhos, estes novos guetos não precisavam de muros ou portões para manter os grupos sociais separados. O memorialista étnico Samuel Malamud recorda que a Praça Onze, região para onde convergiam os judeus desembarcados no porto do Rio de Janeiro nas primeiras décadas do século XX, dava a impressão de um enorme gueto, “sem muralhas ou restrições” (Malamud,1988:20). A mesma impressão nos é passada por Schneider (2000), ao descrever o cotidiano dos habitantes da Praça Onze, seus hábitos e costumes, sobretudo nos finais de semana. As fofocas funcionavam como um elemento integrador dos judeus recém-chegados, permitindo a reprodução de valores e padrões de comportamento da terra natal. A sociabilidade era um meio de fortalecimento da identidade judaica entre os imigrantes, discutindo política e jogando sinuca nos cafés. O consumo de produtos *kasher*, de acordo com as leis dietéticas da religião judaica, era possível graças a açougues especializados. Enfim, o clima era o de uma cidade do interior, provinciana.

Aos domingos, as ruas fervilhavam de gente. O falatório, em iídiche, naturalmente, era ensurdecedor. Falava-se de tudo e de todos. Da nova máquina adquirida por Berl, dos bons fregueses de Mordehai, do mau pagador que atormentava a vida de Leizer, um dos muitos *clientelchikes* (prestamistas). Ainda sobrava tempo para comentar a beleza da jovem que acabara de chegar da Lituânia, da Polônia, da Bessarábia... (Schneider,2000:41)

Foi na faculdade de Direito e nos exercícios de tiro de guerra que Malamud estabeleceu os primeiros contatos com o mundo “fora do gueto da Praça Onze”, criando amizades com jovens brasileiros não judeus. Desde sua chegada ao Brasil, vivia dentro do

toda sorte de preconceitos até depois da Primeira Guerra Mundial. Na Inglaterra, as universidades admitiram judeus somente em 1870 (Wirth,op.cit).

círculo de amigos e colegas de infância na Rússia e Romênia que aqui reencontrou e de adolescentes judeus que aqui conheceu e que também passavam pelo processo de adaptação.

O isolamento e a concentração comunitária em que os imigrantes judeus viviam tinham justificativas: o *complexo de gueto* dos países de origem e o sentimento de maior segurança de ajuda mútua e da preservação da cultura num mundo desconhecido. Aliás, esse sentimento de isolamento ocorre com a maioria dos grupos imigrantes nos primeiros anos de permanência em qualquer país⁷². (Malamud,1986:140)

O medo de ataques anti-semitas é um dos motivos alegados por aqueles que desejam permanecer encerrados nos muros simbólicos do gueto voluntário. O trauma psicológico desenvolvido no cotidiano europeu é transplantado para o Brasil, apesar de sua ideologia assimilacionista, pouco propícia ao desenvolvimento de atitudes anti-semitas no âmbito das relações do dia-a-dia. C.G. relembra que, durante sua infância nos anos 1940, era mais fácil os *goyim* irem a festas de aniversários de judeus do que o contrário. No entanto, faz uma distinção entre os jovens ditos “progressistas”, influenciados pelas idéias socialistas, e os jovens “sionistas”, que apresentavam maiores reservas e restrições no que toca ao relacionamento com os não judeus. Os dois grupos pouco se davam, mantendo a sociabilidade entre os seus pares. C.G. conta que, certo dia, uma menina do lado “sionista” repreendeu os “progressistas” por se envolverem com não judeus, acreditando que estes são anti-semitas em potencial. O “complexo de gueto” de que nos fala Malamud convive com o desejo de integração na sociedade acolhedora.

⁷² O modo como os judeus estavam inseridos nas sociedades nacionais define o tipo de relação que se estabelecia com os não judeus, tanto no país de origem quanto no de imigração. Pelo menos esta é a sensação de um filho de imigrantes egípcios, fugidos do nacionalismo xenófobo empreendido por Nasser nos anos 1950. Diferente dos imigrantes europeus, que sofriam ataques anti-semitas muitas vezes institucionalizados, os judeus egípcios, até os arroubos nacionalistas de Nasser, viviam em harmonia com os não judeus, num ambiente cosmopolita. A citação está na tese de doutorado de Joelle Rouchou, que trabalhou com a memória dos imigrantes judeus egípcios fugidos nos anos 1950: O fato de meus pais serem de uma cidade com muita diversidade étnica e de eu nunca ter ouvido nada de hostil em relação aos outros grupos. Ah, os egípcios, árabes, muçulmanos, com relação aos italianos, gregos, armênios, não sei o quê, acabou me deixando com a cabeça bem aberta, eu convivo bem com gente de tudo quanto é origem. (...) talvez um judeu da Europa oriental, talvez nunca mais quisesse falar de sua terra natal. Lembrasse da Polônia lembraria de um pogrom ou da hostilidade dos camponeses, antes mesmo do nazismo, de todo o mal estar reinante, do frio,...Eles lembravam lá da brisa do Mediterrâneo, da infância doce, isso com a guerra e tudo. (...) Então sabe, os judeus não estavam fechados em guetos, meu avô tinha negócios com gregos, com italianos, armênios, muçulmanos, com todo mundo e,...isso acaba mexendo com você. Você chega numa cidade como o Rio de Janeiro, que radicaliza isso mais ainda, onde vive gente de tudo quanto é lugar e se mistura aí a coisa, não sei. Eu acho que é uma herança de tolerância que eu valorizo muito”. (Rouchou,2003:165-166)

Um dia ela disse pra mim *“Todos os goyim são anti-semitas, porque você se dá com eles, mas eu não saio, porque todos eles, eles podem ser muito simpáticos na tua frente mas se puder eles vão te matar...”* Isso eu nunca ouvi na minha casa, não foi essa a educação que eu tive, eu discordei plenamente. Então, se eu me dava com essas pessoas que não eram iídiche, se eu saía pra ir ao cinema ou pra uma festa, aquelas coisas simplórias que a gente, os recursos que a gente tinha, com a juventude no subúrbio, elas não. Elas andavam, essas meninas do lado sionista, elas só andavam com meninos iídiche⁷³.

Cerca de trinta anos depois do diálogo entre C.G. e a colega “sionista”, o mesmo receio do comportamento do não judeu num possível rompimento do relacionamento, “jogando na cara”, em forma de acusação, a condição judaica do parceiro, aparece durante o namoro do judeu M.B. com a não judia M.C. Ele acreditava que, assim como sua família de origem lhe cobrava o namoro e casamento endogâmicos, o mesmo ocorria com o lado não judeu. M.C. especula que o medo de um anti-semitismo latente fosse fruto da educação passada pela família do atual marido, cujos pais vieram fugidos da perseguição sofrida pelos judeus europeus desde o início do século XX culminando com o genocídio na Segunda Guerra Mundial. Já J.K. confia plenamente que, em caso de perseguição anti-semita no Brasil, sua atual mulher não lhe “virará as costas” já que a relação está construída sobre bases emocionais sólidas.

Eu me lembro, por exemplo, esse colega dele com quem eu saí umas duas vezes. Ele se casou, fazia questão de casar com uma moça judia. Casou e reclama pra caramba, mas ele falava, segundo o M. me contou, que ele dizia “Você casa com uma moça que não é judia, amanhã ou depois, vocês brigam ela vai dizer logo na tua cara, ah, porque você é judeu”. Como uma ofensa. Eu não sei se ele achava, tinha de certa forma isso na cabeça, da família, entendeu? Porque talvez passasse essa idéia pra eles de que uma moça não-judia fosse ruim por esse lado também, que ele ia ser rejeitado. Se era a família que passava eu não sei. (M.C., não judia, professora de inglês)

Eu tenho certeza de que se houvesse um problema desse tipo (perseguição), se a gente tiver que tomar uma decisão, por exemplo, sair do país, não sei se é isso que você está se referindo, tipo, eu acho que a C. se sentiria, ela seria absolutamente solidária com o que me acontecesse, até pelo sentimento que eu sinto que nos une, eu não acho que haveria o risco de uma mudança da relação por causa de uma mudança do ambiente que está fora, então isso não teria nenhuma influência, não teve influência na minha escolha do casamento porque eu não pensei nisso, mas se viesse acontecer acho que não ocorreria nenhum problema por esse lado. (J.K., judeu, professor universitário)

⁷³ O termo “iídiche”, neste caso, é sinônimo de “judeus”, e não referência ao dialeto usado pelos judeus do leste europeu.

O medo de um retorno do anti-semitismo, como aquele vivido nos anos 1930 e 1940, existe para alguns dos entrevistados judeus. No entanto, a vivência numa sociedade culturalmente heterogênea fala mais alto. A diversidade social a que estes indivíduos têm acesso supera a necessidade de proteção, mais simbólica do que física, da comunidade judaica. A mistura, mais do que a segregação, representa a maneira como vivem seu cotidiano, compondo a identidade judaica com uma pluralidade de outros modos de viver, de experimentar a cidade do Rio de Janeiro e o Brasil.

Medo, a gente tem (medo do anti-semitismo), eu ia visitar minha tia, tinha o número, teve no campo de concentração, perdeu a família toda, veio para cá, as histórias são muito próximas, mas as perseguições são muito mais antigas do que a Segunda Guerra, mas essa última foi bárbara. (...) Mora no Brasil e fica só numa comunidade judaica como se fosse num gueto, os judeus não ficaram juntos, todos os judeus num gueto? Tinha uma coisa ruim de aprisionamento, dentro da Alemanha, dentro da Polônia, então era uma coisa ruim. Então, você ficar num gueto por livre e espontânea vontade, quer dizer, só se dar dentro de uma comunidade, aqui você tem a faculdade, tem mil coisas, não vai se relacionar com as pessoas do país? (...) Você ficar tentando se proteger de uma coisa no momento imaginária mas que já houve realmente, mas ninguém se protegeu por causa disso não é? Então não posso basear a minha vida nisso. (V.F., judia, psicanalista)

Montei um escritório com um amigo que também se formou comigo. Moramos no Horto durante um tempo, eu, ele e um colega veio depois e fizemos uma espécie de editora dentro de casa, um estúdio, aí minha vida profissional se desenvolveu e eu saí de casa, o que foi uma afronta. Naquela época, rapaz em geral, especialmente rapazes como outros judeus não saíam de casa, a não ser para casar. Então foi super problemático, nós já tínhamos brigado bastante por conta dessas questões segregacionistas, que eu me sentia sufocado, sempre senti essa dificuldade de não me relacionar efetivamente com o resto do mundo, essa postura segregacionista. (J.F., judeu, professor universitário)

Esse negócio de gueto de escolas judaicas é muito complicado porque eu acho um gueto, assim como tem um guetinho da escola francesa, mas o gueto sempre me incomodou muito entre os judeus, sempre, sempre me incomodou. Eu nunca fiz questão de te pertencer a nenhum deles. (Z.Z., judia, jornalista)

Não tenho muita paciência, muito saco pra ficar nessa coisa restrita, judaica, isso me cansa, me enche, me dá uma sensação assim de *déjà vu* que não me agrada, aquelas musiquinhas, eu acho que é muito circunscrito, eu não gosto de ficar fechada, no gueto, sei lá, na comunidade. (...) Mas eu tenho medo em relação ao anti-semitismo, é um fantasma. Eu também não quero ficar a comunidade porque eu sempre achei que isso é uma coisa assim de quem tem medo, de quem se segrega, de quem é segregado, não gosto dessa idéia de ser segregada, então me misturo mesmo, me misturo. (B.L., judia, economista)

O “complexo de gueto” pode ser exacerbado em casa, através de histórias contadas pelos próprios pais, sobreviventes da barbárie nazista. A escola judaica também funciona

como reprodutora do sentimento de vulnerabilidade que os judeus experimentam em ambientes hostis. A construção identitária do indivíduo é marcada pelo contexto familiar através de transmissões simbólicas marcadas pela “lógica mito” (Kellerhals, Ferreira & Perrenoud, 2002). Evoca-se um passado familiar particularmente significativo, marcado por um acontecimento fundador ou por um período que continua a moldar a cultura familiar no presente. A família apropria-se desse passado e transmite-o sob a forma de narrativas em rituais. Apela-se à lealdade para com esse passado importante, bem como sua continuidade, orientando os roteiros que definem os projetos individuais em torno de um “dever de memória”: relembrar quem se é, de onde se vem e o que aconteceu ao grupo de que se faz parte. A descendência é compelida a respeitar esse passado, uma vez que compartilha o mesmo destino que os outros membros da família.

Quando eu te disse que meu pai me incentivava a determinadas leituras relacionadas a Treblinka (campo de concentração), frisava exatamente essa idéia, “os outros vão te mostrar que você é judeu”, ou seja, “abra o olho, anti-semitismo existe”. Então, esse pânico sempre esteve presente, me custou muito tempo de análise até isso serenar, até eu me acalmar, e não te digo que isso seja uma coisa absolutamente resolvida, mas está num plano já de mais controle. Mas eu sempre vivi com essa sombra de ser em determinada hora acusado de judeu de uma forma discriminadora. O problemático é esse fantasma, a constante ameaça de um anti-semitismo ou de você virar pizza⁷⁴, ir pro forno, ir pra Treblinka, esse susto, esse medo, isso que é problemático⁷⁵. (J.F., judeu, professor universitário)

Os pais podem, por outro lado, recontar a história passada nas escolas de acordo com uma perspectiva mais universalista, que interpreta o genocídio judeu como um “crime contra a humanidade” dentro de um contexto histórico mais amplo do que a perseguição a um grupo em particular. A transmissão de uma memória dolorosa marca profundamente o indivíduo,

⁷⁴ Na minha época de colégio, havia uma piada, de gosto no mínimo duvidoso, que dizia que a diferença entre um judeu e uma pizza era que, ao entrar no forno, a pizza não grita. O forno a que se faz alusão, é o forno crematório utilizado nos campos de concentração nazistas durante a Segunda Guerra Mundial. Contada por adolescentes judeus, vira motivo de chacota. Caso fosse um não judeu o autor da piada, provavelmente seria condenada como anti-semitismo.

⁷⁵ Na opinião de Sorj (op.cit), o esforço de entender e reconhecer a existência de contextos não anti-semitas é uma das condições para superar um discurso que valoriza o trauma e as experiências não vividas pelas novas gerações. As lideranças comunitárias estariam se colocando numa posição defensiva, apoiando-se em discursos defasados e materiais educativos importados de Israel e dos EUA. “Este discurso centrado no anti-semitismo e da memória das perseguições sofridas pelo povo judeu leva muito pouco em consideração a experiência real do jovem judeu brasileiro” (Sorj,op.cit:24)

que se vê obrigado a lidar com sentimentos ambíguos: receio dos não judeus e integração plena na sociedade brasileira.

E eu acho que na minha formação, que me ensinaram (no colégio judaico) era que eu devia me sentir vítima, que se eu relaxasse isso ia bater a minha porta de novo, que não adiantava fugir do fato. Eu não estou dizendo que toda educação judaica é assim, mas eu acho que pelo menos uma parte dos judeus educa os seus educandos dessa maneira, tá? Meu pai não, não fez isso. (...) Eu aprendi a ler o holocausto como um crime contra a humanidade. (J.K., judeu, professor universitário)

Ele (o filho) me perguntou sobre a 2ª Guerra mundial, a gente passa como episódio de atrocidade, de um ser humano contra outro, ou de um povo contra outro. E a gente passa o lado alemão também. A vergonha que os alemães têm, o sofrimento que eles têm hoje, não todos porque ressurgem o nazismo em alguns lugares, intolerância, mas você pode ver em filmes de alemães a marca que isso deixou no povo alemão e não tem outro jeito se não você perceber que eles também foram marcados pelo holocausto, vergonha por isso. (Idem)

A preocupação com a manutenção das fronteiras entre “puros” (judeus) e “impuros” (não judeus) implica num trabalho de “enquadramento” da memória, responsável pela reinterpretção incessante do passado em função dos acontecimentos presentes e futuros. Está em jogo o sentido da própria identidade individual e do grupo, servindo a referência ao passado para a coesão dos indivíduos e das instituições que compõem o grupo. Daí ser compreensível a transmissão de uma memória dolorosa por parte dos pais de J., lembrando incessantemente os horrores dos campos de concentração nazistas representados por Treblinka como quem diz “a proteção interna nos assegura contra um futuro hostil”. Em outros casos, a memória “oficial”, que interpreta o holocausto judeu como episódio central da guerra, é subvertida pela memória “subterrânea”, que conta a tragédia judaica dentro de um contexto histórico mais amplo. Não se trata, neste caso, de absolver a culpa dos genocidas, mas, dentro de sua visão de mundo cosmopolita, compreender o episódio como parte da tragédia humana, não circunscrita a um grupo específico. Como bem resume Michael Pollak:

A fronteira entre o dizível e o indizível, o confessável e o inconfessável, separa (...) uma memória coletiva subterrânea da sociedade civil dominada ou de grupos específicos, de uma memória coletiva organizada que resume a imagem que uma sociedade majoritária ou o Estado desejam passar e impor. Distinguir entre conjunturas favoráveis ou desfavoráveis às memórias marginalizadas é reconhecer de saída a que ponto o presente colore o passado. Conforme as circunstâncias, ocorre a emergência de certas lembranças, a ênfase é dada a um ou outro aspecto” (Pollak 1989:8)

Dentre as tensões que atravessam a “lógica mito” chama a atenção, no depoimento de J.F., a que existe entre o dever da memória e de lealdade para com o passado e o sentimento de estar preso num passado distante de preocupações presentes. A tensão surge entre a obediência ao grupo e a procura do reconhecimento de sua individualidade; reconhecem o orgulho de pertencer à família que lhe transmite formas importantes de ancoragem identitária, mas lamentam também os efeitos da empresa familiar sobre sua trajetória particular. A apropriação das lembranças e das imagens constituintes da memória familiar acontece a partir do presente e a reconstrução do conteúdo da memória é organizada entre a restituição da história coletiva original, do grupo, e o reconhecimento de um destino próprio.

A memória familiar tem uma função reflexiva (Muxel, 1996) ao avaliar o passado com referência a um projeto pessoal no futuro, negociando seu destino com a história da família. Produto da interação entre a subjetividade do indivíduo e a norma coletiva familiar, a memória individual é a reconstrução de uma história pessoal tendo como pano de fundo a identidade coletiva. Neste processo, o sujeito faz uso do “caleidoscópio mental” (Muxel, op.cit), adequado à sua trajetória particular e à sua necessidade de rememoração.

Dois entrevistados judeus acreditam que o acirramento do anti-semitismo é diretamente proporcional ao aumento da auto-segregação. Cada vez que os judeus se fecham mais para o mundo exterior, mais o mundo exterior se rebela contra os judeus. A abertura por parte dos judeus aos problemas da humanidade, expandindo para outras coletividades questões envolvendo preconceito étnico e racial, fortalece a luta contra o anti-semitismo.

“Quanto mais universal se deseja ser, mais particular permanecemos”, seria uma frase adequada para resumir as idéias de um dos entrevistados.

Essa segregação ela é estimulante do neonazismo, a segregação judaica, o gueto, essa coisa toda, até porque você passa a ter um lugar onde eles vão poder fazer a ação política deles. (J., judeu, arquiteto)

Eu acho que você nunca teve o fim do anti-semitismo, continua. Eu não posso negar isso. Eu acho que, toda vez que a comunidade se fechou, esse fenômeno foi mais forte, e toda vez que a comunidade se abriu para os problemas universais de um modo geral ela tinha mais aliados contra o anti-semitismo. (D.L., professora universitária)

O problema dos casamentos exogâmicos aparece ou se torna mais perene com a queda dos muros do gueto onde os judeus viviam. Interessa-me, sobretudo, a dimensão simbólica desses muros, que Vivian Flanzer (1994) chamou de “invisíveis” ao tratar da manutenção da identidade étnica entre judeus oriundos da ilha de Rhodes, os chamados rodeslis, na cidade do Rio de Janeiro. As margens e fronteiras são fontes de perigo, a desordem e a ausência de forma contêm, como nos ensina Mary Douglas, potencialidades. As ambigüidades desafiam o sistema de classificação da experiência, e o contato com o “outro” é cercado de medo e incerteza. É preciso controlar as fronteiras de modo a impedir rupturas ou misturas de elementos *a priori* distintos. É necessário reforçar, para alguns, os muros do gueto.

“Estar em casa”: o bem-estar da comunidade

É nesse contexto, de segmentação de atividades e identidades sociais, que choca a afirmação, para muitos dos jovens presentes à palestra “Casamentos mistos no século XXI”, concedida pelo rabino ortodoxo e para mim mesmo, de que o casamento exogâmico seria a forma contemporânea de um segundo holocausto, não físico, mas espiritual. “O que Hitler fez a força, os gentios de hoje fazem sem violência”. Os judeus são representados como seres passivos diante da atração do mundo “de fora”, além dos muros seguros da comunidade judaica, embora tenham a *escolha* de permanecer em segurança por meio da endogamia. O

incômodo da afirmação se deve, sobretudo, ao imperativo da escolha dada a cada indivíduo na construção de seu projeto de vida, de seu planejamento de vida, ainda que ocorram desvios e retornos durante o percurso e que se desafiem e se rompam com expectativas sociais. A fala do rabino palestrante com relação à ameaça representada pelos casamentos “mistos” seria típica de uma conjuntura que coloca o indivíduo diante de uma verdadeira “escolha de Sofia”: a liberdade sem a segurança do porto seguro representado pelo vínculo “comunitário” ou a segurança de estar entre “iguais” embora sem a liberdade de escolher seu próprio caminho.

Os indivíduos, dilacerados entre a liberdade inebriante e a incerteza aterrorizadora, almejam o impossível. Eles querem nada menos do que desfrutar de duas vantagens – saborear e exercer sua liberdade de escolha ao mesmo tempo que têm o “final feliz” garantido e os resultados assegurados. Seja qual for o nome que selecionem para dar à sua preocupação, o que os indivíduos verdadeiramente ressentem é o risco inato à liberdade. Seja como for que descrevam seus sonhos, o que eles almejam é uma *liberdade livre de riscos*. (Bauman,1998:239)

Os chamados “comunitaristas” esposam a tese de que, sendo inevitável a escolha no mundo moderno, seu resultado deve ser estabelecido antes que o ato de escolher comece, ou seja, a boa escolha é aquela que está dada de antemão. A verdadeira escolha foi feita antes do nascimento do indivíduo, e a vida que se segue deveria ser dedicada a descobrir qual foi essa escolha e comportar-se de acordo com isso. Ter a identidade judaica definida sem que haja uma aceitação por parte daquele a quem é atribuída tal classificação é um ato contestado pelo rapaz que colocou em dúvida o pertencimento de alemães sem identificação com a etnia, mas rotulados e estigmatizados pelos nazistas como judeus. A vida do indivíduo, simbolizada por um pêndulo, que se movimenta entre os pólos “liberdade” e “insegurança ontológica”, torna inevitável a procura incessante de um meio termo ou de um equilíbrio mínimo entre a livre circulação por espaços sociais múltiplos e a segurança de ser parte de alguma coisa, expressar uma determinada identidade social. Caminha-se entre o desajustamento e a integração:

Em suma, o problema do ajustamento e da integração na sociedade adotiva tornou-se muito mais complexo e difícil para os judeus, após a derrubada, real ou simbólica, dos muros do gueto. Enquanto sua vida estava adscrita ao *gueto*, o judeu, conhecendo as barreiras intransponíveis que o separavam do mundo de fora, não tentava e tampouco desejava a integração na sociedade ampla. Mas, derrubados os muros e permitido o acesso à sociedade dos *gentios*, abriram-se os caminhos à ascensão social dos judeus dentro da sociedade adotiva, através da competição e da acomodação. (Rattner,1977:107)

O discurso do palestrante de “Casamentos mistos no século XXI” me leva a identificá-lo como um “comunitarista” porque, fora das fronteiras deste grupo, o indivíduo se transforma num “peixe fora d’água”. É uma questão de sobrevivência que, por outro lado, exige dos que aceitam as premissas comunitárias obediência a regras de comportamento e valores preestabelecidos, incontestáveis. A liberdade do jovem judeu que se diverte no posto 9 em Ipanema, portanto, é uma “falsa liberdade”, pois o abandono do judaísmo leva-o à insegurança existencial: ser parte da comunidade é a única solução.

Na maioria das vezes, o postulado da “sobrevivência” converte-se em uma aterradora arma de sujeição e tirania, empregada pelos guardiões e às vezes proclamados, e mais freqüentemente auto-proclamados, dos valores tradicionais (étnicos, raciais, religiosos) da “comunidade”, a fim de exigir reverência de seus infelizes tutelados e reprimir toda insinuação de uma escolha autônoma. Os valores dos direitos e da liberdade, caros ao coração liberal, são invocados para promover o rebaixamento dos direitos individuais e a negação da liberdade. (Bauman,op.cit:244)

O preço a ser pago pelo indivíduo ao escolher “viver em comunidade”, na opinião de Bauman, se dá na forma da liberdade, também chamada de “autonomia”, “direito à auto-afirmação” e “à identidade”. Qualquer que seja a escolha, afirma, resulta num ganho de alguma coisa e na perda de outra.

Não ter comunidade significa não ter proteção; alcançar a comunidade, se isto ocorrer, poderá em breve significar perda de liberdade. A segurança e a liberdade são dois valores igualmente preciosos e desejados que podem ser bem ou mal equilibrados, mas nunca inteiramente ajustados e sem atrito. Dados os atributos desagradáveis com que a liberdade sem segurança é sobrecarregada, tanto quanto a segurança sem liberdade, parece que nunca deixaremos de sonhar com a comunidade, mas também jamais encontraremos em qualquer comunidade auto-proclamada os prazeres que imaginamos em nossos sonhos. A tensão entre a segurança e a liberdade e, portanto, entre a comunidade e a individualidade, provavelmente nunca será resolvida e assim continuará por muito tempo. (Bauman,2003:10)

Ao imperativo da escolha juntamos o “imperativo herético” de que nos fala Peter Berger, a necessidade de confrontar distintos caminhos na constituição de identidades. A heresia é dirigida tanto ao papel tradicional, exercido pelas religiões, autoridades morais supremas no período pré-moderno, quanto a qualquer outro tipo de autoridade. Perguntei a um dos rabinos de que maneira se poderia resolver o “problema” do aumento no número de casamentos exogâmicos. Reapareceu, no meio da resposta, a equivalência entre casamentos exogâmicos e holocausto.

Fazer aqueles encontros (jantares japoneses, como apontei mais acima, festas e viagens exclusivas para jovens judeus) para tentar que os jovens encontrem seus parceiros dentro da comunidade. Tem uma coisa que é até difícil de...é muito duro até falar mas as pessoas falam de...quando fazem umas contas, as estatísticas da assimilação, sair fora da comunidade e não se considerar parte ativa na comunidade judaica, são mais pessoas que saíram fora do que aqueles judeus que foram assassinados no holocausto, em quantidade. Seria como se aquela coisa da assimilação, seria pior do que aqueles que tentaram assassinar o povo judeu matando. É até difícil falar disso⁷⁶.

A organização de eventos exclusivos para a juventude judaica como um incentivo à manutenção da endogamia bate de frente com uma característica da intimidade sexual moderna, a escolha voluntária de parceiros entre uma diversidade de possibilidades. É óbvio que existe a possibilidade de escolha voluntária para o universo de judeus e judias solteiros, entretanto, ela está circunscrita a um universo simbólico restrito, aquele do grupo étnico. Diferente de uma danceteria qualquer, a festa ou o jantar japonês preparado por sinagogas e seus departamentos juvenis estão direcionados a um público específico, limitando as possíveis identidades compartilháveis entre os parceiros. Ou, se não limita, porque um judeu pode gostar de ler livros (gosto pela leitura) ou ouvir determinado tipo de música (clássica, MPB,

⁷⁶ De acordo com Streiff-Fenart e Poutignat (1996), a interação entre pressões externas e internas exercidas na fronteira é particularmente sensível nas restrições ao casamento “misto”: estas podem ser impostas do exterior e definir um limite exclusivo (endogamia de exclusão), mas é frequente que a maior tolerância dos membros do *out-group* ao casamento misto acompanhe-se por uma restrição maior do interior. Os autores citam um rabino francês que, em entrevista ao periódico *Le Monde Aujourd’hui: Juifs de France*, de janeiro 1986, afirmou: “Há duas maneiras de exterminar o povo judeu (...) O método duro, o dos campos ou dos atentados terroristas; o método suave, o dos casamentos mistos”.

pagode, funk), define *a priori* aquilo que se deve ser. Os jovens judeus que freqüentam tais eventos *escolhem* a tradição.

A coluna dos corações solitários, os encontros via computador e outras formas de serviços de apresentação mostram suficientemente bem que a escolha plural é fácil de alcançar se se estiver preparado para abandonar os últimos resquícios da maneira tradicional de fazer as coisas. Só quando os laços são mais ou menos livremente escolhidos é que podemos falar de “relacionamentos” no sentido que este termo recentemente adquiriu no discurso leigo. (Giddens, op.cit:85)

Mais adiante, a rabina discorda da idéia que os não judeus teriam um papel ativo no afastamento do parceiro judeu com relação à comunidade judaica, assumindo um discurso eminentemente moderno, ainda que esse movimento para fora não deixe de causar tristeza. Não há mais guetos físicos ou simbólicos, as portas da sociedade estão abertas, e aqueles que querem se aventurar para além das fronteiras étnicas devem negociar, se assim o desejarem, a transmissão da identidade judaica aos descendentes junto com o parceiro não judeu⁷⁷.

Eu não acho, pessoalmente, que seja o não judeu que está pegando o judeu. Eu acho que o judeu, hoje em dia, *está escolhendo sair*. É diferente, não é alguém que está pegando ele, “sai do seu povo”. Não, o contrário, é ele que está saindo. Se vai ter algum culpado, eu acho que nesse caso é o lado judeu, ou judia, que está saindo que a gente não conseguiu deixar ele dentro ou que está escolhendo sair, e não o não judeu que está procurando converter o judeu para o seu povo. A diferença é que quem está fazendo o erro é o lado judeu, não é o lado não judeu. Que foi escolhido por amor ou o contrário.

Vemos surgir a categoria “amor”, utilizada no discurso da religiosa como sinônimo de “amor romântico” à maneira de Romeu e Julieta ou mesmo de “paixão”, inexplicável e dizendo respeito apenas aos dois envolvidos. Vimos também que o amor foi indicado por boa parte dos estudantes universitários judeus de São Paulo como o responsável ou condição básica e essencial para um casamento feliz. Para Rattner, o problema do desajustamento e integração na sociedade adotiva, a brasileira, tornou-se mais complexo e difícil para os judeus, após a derrubada, real ou simbólica, dos muros do gueto. Enquanto sua vida estava

⁷⁷ Caberia à família, enquanto “reduto da etnicidade” (Seyferth,1990), socializar os filhos como membros do grupo. No contexto étnico, o papel principal é o controle familiar sobre os casamentos, o que supõe o controle sobre a endogamia. “Mas a endogamia ou a exogamia não são índices absolutos de absorção ou assimilação, na medida em que nem sempre o casamento com alguém de fora do grupo étnico significa a perda da identidade étnica” (Seyferth,1990:84)

circunscrita ao gueto, o judeu, conhecendo as barreiras intransponíveis que o separavam do mundo de fora, não tentava e tampouco desejava a integração na sociedade ampla. No entanto, derrubados os muros e permitido o acesso à sociedade dos *gentios*, não judeus, abriram-se os caminhos à ascensão social dentro da sociedade adotiva, através da competição e da acomodação, e de alianças familiares via casamento. A etnicidade deixa de ser o único ou principal atributo identitário para boa parte dos filhos no momento de escolher um parceiro para namorar e, eventualmente, casar. O que não significava ausência de conflitos tanto dentro do casal como entre o casal e as famílias de origem.

A modernidade desafia a “comunidade” e os “comunitaristas”. A “comunidade” nos fornece segurança ontológica em troca da liberdade da auto-identidade, nos sentimos parte de alguma coisa, compartilhamos experiências com outros indivíduos ainda que tais experiências nos englobem por inteiro sem deixar margem de manobra para uma futura mudança de rota em direção à mesma sensação de segurança, em outro lugar. A “comunidade” é aconchegante:

A comunidade é um lugar “cálido”, um lugar confortável. É como um teto sob o qual nos abrigamos da chuva pesada, como uma lareira diante da qual esquentamos as mãos num dia gelado. Lá fora, na rua, toda sorte de perigo está à espreita; temos que estar alertas quando saímos, prestar atenção com quem falamos e a quem nos fala, estar de prontidão a cada minuto. Aqui, na comunidade, podemos relaxar. (Bauman, op.cit:7)

A concepção de comunidade exposta acima se aproxima da concepção de “casa” utilizada pelo antropólogo Roberto Da Matta. Não se trata de um lugar físico, mas de um lugar moral, esfera onde nos realizamos basicamente como seres humanos que têm um corpo físico e também uma dimensão moral e social.

Na casa ou em casa, somos membros de uma família e de um grupo fechado com fronteiras e limites bem-definidos. Seu núcleo é constituído de pessoas que possuem a mesma substância – a mesma carne, o mesmo sangue e, conseqüentemente, as mesmas tendências. (...) Quando falamos da “casa”, não estamos nos referindo simplesmente a um local onde dormimos, comemos ou que usamos para estar abrigados do vento, do frio ou da chuva. Mas – isto sim – estamos nos referindo a um espaço profundamente totalizado numa forte moral. (Da Matta, 2000:24)

Da mesma maneira, a “rua” também é aqui símbolo dos perigos da vida.

Na rua não há, teoricamente, nem amor, nem consideração, nem respeito, nem amizade. É local perigoso, conforme atesta o ritual aflitivo e complexo que realizamos quando um filho nosso sai sozinho, pela primeira vez, para ir ao cinema, ao baile ou à escola. Que insegurança nos possui quando um pedaço de nosso sangue e de nossa casa vai ao encontro desse oceano de maldade e insegurança que é a rua brasileira. (Da Matta, op.cit:29)

No clássico *O homem marginal* (1948), Everertt C. Stonequist afirma que, quando os muros do gueto medieval foram postos abaixo e ao judeu foi permitido participar da vida cultural dos povos no meio dos quais vivia, apareceu um novo tipo de personalidade, um híbrido cultural. Era um homem que participava intimamente da vida e das tradições culturais de dois povos distintos, não querendo romper completamente com o seu passado e tradições e não sendo aceito inteiramente pela sociedade que abria suas portas. Era um homem à margem de duas sociedades e duas culturas, que nunca se interpenetravam e se fundiam. O judeu emancipado é, nesta visão, o primeiro cosmopolita e cidadão do mundo, o “homem marginal” por excelência. É um tipo de personalidade, mais do que um estado transitório tanto dos imigrantes quanto de seus descendentes.

Alguma coisa do senso de dicotomia e conflitos morais é provavelmente característica de todo imigrante durante o período de transição, quando estão sendo postos de lado velhos hábitos e os novos ainda não estão formados. É inevitavelmente um período de tumulto interno e de intensa autoconsciência. (...) Mas, no caso do “homem marginal”, o período de crise é relativamente permanente. O resultado é que ele tende a tornar-se um *tipo de personalidade*. (Stonequist, 1948:26)

As mesmas contradições são apontadas por Rattner em seu estudo já citado anteriormente sobre a comunidade judaica de São Paulo. Em sua opinião, as tensões que surgem entre as diversas gerações de imigrantes não só podem eliminar a estabilidade e a coesão do grupo primário (judaico) como, também, causar a ruptura da vida familiar. Quanto mais aberta e envolvente a sociedade adotiva mais rápidas são as mudanças culturais, maior a necessidade de o imigrante aprender novos hábitos e padrões de comportamento, enquanto crescem os problemas da segunda geração nascida ou educada no novo ambiente

sociocultural, diferente do tradicional e muitas vezes contraditório a este. Sobre a segunda geração:

A dificuldade destes em identificarem-se plenamente, ora com o *out-group* dominante – neste caso, a sociedade brasileira – ora com seu próprio *in-group* – estando eles obrigados, por força das necessidades econômicas e sociais, a manter contato com ambos – leva-os a uma situação que bem pode ser qualificada como *marginal*. (Rattner, op.cit:104)

Uma alternativa às interpretações dadas por Stonequist e Rattner ao fenômeno da marginalidade em indivíduos portadores de tradições distintas, pode ser a própria noção de “cosmopolitismo”, que se coaduna melhor com as falas dos entrevistados. Afinal de contas, a brasilidade e a “judeidade” não se constituem em tradições antagônicas que não se fundem, como gostaria Stonequist seguindo a ideologia norte-americana do *melting pot*. Ser judeu e ser brasileiro ou carioca são facetas independentes do caleidoscópio que é o *self* do indivíduo moderno. Os judeus não mais detêm o monopólio sobre os instintos de viagem ou de cosmopolitismo, “isso, se eles já o detiveram algum dia”, segundo Rapport (2002). A sociedade moderna transforma hóspedes em anfitriões e vice-versa.

A reciprocidade e periodicidade de papéis de anfitriões e hóspedes conduzem a um estado no qual nenhuma das partes está absolutamente “em casa” em lugar nenhum. Há um reconhecimento de que a fluidez das noções de anfitriões e hóspedes significa a realidade da hospedagem mútua como papel normativo no espaço social: “onde quem está “em casa” é uma questão da natureza e do intuito das trocas particulares, mais do que de identidades absolutas” (Rapport, op.cit:9). O caráter “cigano”⁷⁸ da “judaicidade” deixa de ser uma qualidade negativa. Devemos, entretanto, tomar cuidado com a generalização deste cosmopolitismo, sobretudo se observarmos o surgimento de fundamentalismos de distintas naturezas cujo objetivo é, justamente, restringir o ir e vir de pessoas e idéias. Para aqueles indivíduos aos quais se aplicam o adjetivo “cosmopolita”, é lícito perguntarmos até que ponto

⁷⁸ Para Wirth (196), séculos de andanças desde o início da diáspora judaica deixou no judeu alguma coisa do caráter cigano. O judeu era uma pessoa de muitos contatos, e frequentemente de muitas “casas”.

os judeus, por sua história, constituem uma espécie de “vanguarda” desta abertura para o mundo.

O estar em casa no mundo através de um cosmopolitismo universal, no qual o pertencimento dos indivíduos não se deve a “sangue e solo” ou a qualquer tipo de autoctonia fundamental ou fundamentalista. O indivíduo pertence em trânsito, está em casa em movimento e reside, de direito (institucionalizado por procedimentos justos), voluntariamente, numa sucessão de ambientes socioculturais em relação aos quais negocia, por meio de contratos mais *multiplex* ou mais *simplex*, uma associação por um período mais ou menos longo de tempo, com propósitos mais ou menos nitidamente definidos. (Rapport,op.cit:6-7)

O cosmopolitismo é parte da condição moderna, daí não fazer mais sentido falarmos num “judeu errante” se todos os indivíduos modernos são, em graus diversos, errantes. A “judaicidade” deixa de ser um *ethos* específico de um grupo específico. Todos nós somos cosmopolitas, cidadãos do mundo. Entrevistados judeus creditam sua visão mais universalista, cosmopolita, a uma educação judaica; outros não fazem essa relação direta, enquanto não judeus confirmam a representação positiva do “judeu errante”.

Seria um erro afirmar que os judeus, como grupo pretensamente homogêneo, representam a vanguarda do cosmopolitismo “pós-moderno”, sendo mais plausível a idéia de que *estes* judeus entrevistados, por conta de suas biografias (determinados valores judaicos e universais, posicionamento político dos pais, educação judaica, educação secular etc.), têm uma visão mais cosmopolita da vida. Talvez possamos dizer que o universo pesquisado, formado por judeus e não judeus, este sim, faça parte de uma “vanguarda cosmopolita”, cuja percepção de seu lugar no mundo é, de uma maneira geral, bastante semelhante.

Uma vez eu publiquei um livrinho de poesia chamado *O tal do judeu*, que era tipo ambíguo, porque “tal” é uma coisa que te exclui. Aí fui chamado para participar de um evento em SP (...), uma tentativa de se organizar uma organização latino-americana de escritores judeus. Um dos diretores do evento (...) me fez a seguinte pergunta: qual é a tua? Ele falou em iídiche: você é *nisht ahim*, *nisht aher*, nem pra lá, nem pra cá. Eu falei: ao contrário, eu sou aqui e lá. (P.B., judeu, psicanalista)

Primeiro, que num país de mulatos eu sou branquinho. (...) É bom e é ruim. Num país de mulatos, é um país cosmopolita como o Brasil eu sou obviamente um gringo, eu tenho olhinho claro, tenho pele clara. Se eu andar na Avenida Atlântica o cara vem me oferecer jóias em inglês. Eu sempre fui um cara meio turista e com a alma de estrangeiro pela minha formação, então isso me deu sempre um duplo olhar sobre as questões. Quer dizer, eu sou do Rio de Janeiro, eu conheço bem a cultura local, mas eu falo hebraico, eu tenho esse entendimento do humor judaico milenar. (Isso te faz um estrangeiro?) Isso me faz um estrangeiro com certeza, eu tenho certeza que 95%, 99% das pessoas com quem eu lido dificilmente vão encontrar alguém que fale hebraico, gente que entenda as questões judaicas como eu entendo profundamente. Até você, que é judeu. (J.F., judeu, professor universitário)

Talvez os judeus sejam pessoas que tenham uma abertura interessante, não sei, eu talvez idealize um pouco isso, mas me dá um pouco a sensação de que o judeu intelectual, o judeu culto, ele é, ele tem essa cabeça cosmopolita que eu acho que é uma coisa muito interessante, entendeu? Porque de fato pude testar essa hipótese com algumas pessoas com quem me relacionei, que há essa idéia de ser um cidadão do mundo. Talvez tenha a ver com a diáspora, essa coisa por ter sido forçosamente um cidadão do mundo. (C.K., não judia, professora universitária)

Carioca, brasileiro, zona sul, leblonense, cidadão do mundo. (R.M., judeu, economista)

Eu acho que talvez eu tenha feito um esforço muito grande pra me sentir uma pessoa como outra qualquer. (...) isso não é uma coisa clara pra mim, mas em valores universais, como um cidadão do mundo, uma coisa do gênero. (...) também se você desfaz todas as identidades você fica com o que? Mas, eu acho que durante boa parte da minha vida eu acho que eu tentei pensar em mim mesmo como uma pessoa que tem valores cosmopolitas. (J.K., judeu, professor universitário)

A sociedade moderna multiplica o número de “casas” disponíveis, os espaços em que nos sentimos seguros e parte integrante de um grupo social. Por mais que a tradição se transforme de acordo com as circunstâncias, tentando manter intactas as fronteiras entre o lado de dentro e o lado de fora, há sempre em potencial o perigo de “tocar”, nas palavras do rabino, em experiências que colocam em xeque a pureza simbólica das estruturas tradicionais. Permanecer na “tribo”, ou na “comunidade”, exige uma entrega do indivíduo aos princípios que regem o comportamento dos membros ou a admissão de que nem tudo está sob nosso controle.

A “comunidade” cumpre o papel de controlador dos movimentos do indivíduo na medida em que este indivíduo se submete às regras do grupo por livre e espontânea vontade. Ela significa “mesmice”, ou seja, a ausência do Outro, especialmente o que teima em ser diferente e por isso mesmo capaz de gerar incertezas quando à validade única dos princípios que regem os padrões de comportamento e o estilo de vida do lado de dentro da comunidade.

Este Outro está “fora do lugar”, é a multiplicidade de experiências de vida que desafia a estabilidade e segurança ontológicas.

Uma das conseqüências possíveis geradas pela intensificação da busca por uma comunidade baseada na segurança é exatamente o oposto do que muitos dos jovens judeus universitários paulistas responderam à questão sobre a possibilidade de casar fora dos limites do grupo étnico: a formação de “guetos voluntários” (Bauman,op.cit:105). O gueto voluntário combina o confinamento espacial com o fechamento social, mistura proximidade/distância *física* com a proximidade/distância *moral*, complementados pela *homogeneidade* dos de dentro, em contraste com a *heterogeneidade* dos de fora. A “mesmidade” encontra dificuldades quando há “fissuras nos muros de proteção da comunidade” (Bauman,op.cit:19). Neste momento abrem-se as portas para o novo, aquilo que ainda não foi experimentado, para a busca do desconhecido. O sonho do porto seguro representado pela comunidade natural é substituído na modernidade pelo “moderno espírito de aventura”.

Escola, faculdade, trabalho, namoros: a construção da trajetória social

O foco central desta tese é a questão da construção de identidades sociais ao longo da vida dos entrevistados e o modo como vivenciam o casamento com um parceiro que, em tese, incorpora, segundo o senso comum, um paradoxo ou incompatibilidade cultural ou religiosa. Isto porque foi definida, *a priori*, uma das identidades possíveis de parte destes indivíduos: a judaica, com todo o seu mosaico de expressões. Sem dúvida alguma a escola em que estudaram é um campo fértil para iniciarmos a análise de suas trajetórias e metamorfoses sociais e compreendermos os valores que nortearam a escolha do tipo de educação que a família se propôs passar aos filhos e filhas. O espaço da escola é o ponto de partida para o

início e ampliação do leque de amizades e experiências com que o entrevistado vai se deparar ao longo da vida, passando pelos anos de faculdade e vida profissional.

A justificativa da escolha por esta ou aquela escola segue princípios os mais diversos. Nos casos de C.K. e M.M., por exemplo, a infância e adolescência foram vividas nos anos 1960/70, quando as escolas públicas gozavam de prestígio por conta do ensino de qualidade superior. Entrar em colégios estaduais ou federais (como o Colégio Pedro II e o Colégio de Aplicação, no Rio de Janeiro) era fonte de orgulho para os pais, símbolo de *status* num país onde boa parte da população permanecia analfabeta. O crescimento econômico brasileiro, consequência do processo de industrialização e urbanização acelerado durante os anos JK, e o chamado “milagre econômico” durante a primeira década do regime militar (até a primeira crise do petróleo de 1973), exigia mão-de-obra qualificada⁷⁹. Saída das camadas médias ascendentes, boa parte dela iniciava sua carreira profissional nas escolas públicas, ainda sem saber que caminho seguir nas faculdades mais prestigiosas do país. Já D.K. estudou em escolas públicas por questões ideológicas do pai, comunista “de carteirinha”.

Era boa escola da época, escola pública, tinha essa coisa de valorizar escola pública. Estudar em escola pública é legal porque tem uma mistura social, sempre essa coisa de misturar, acho que a coisa da mistura vem daí. O (Colégio) Aplicação era uma escola pública, então você tinha essa coisa de pessoas diferentes, grupos sociais convivendo e era uma escola de excelência na época, então era bastante, tem uma expectativa natural que os pais tinham, que os filhos fizessem essa escola na Tijuca, que era a boa escola. (C.K., não judia, professora universitária)

Naquela época o último ano do segundo grau já fiz em colégio misto, então já tinha amigos e amigas, porque quando eu cheguei na quarta série (ginásial) eu saí do colégio de freiras e fui pro que havia de melhor na cidade na época que era o Colégio Estadual. Tinha como se fosse um vestibular pra entrar no colégio. Então eu fiz esse concurso e entrei pro Colégio Estadual. Isso significava um *upgrade* na educação. (M.M., não judia, economista)

⁷⁹ O ano de 1969, por exemplo, apresentou crescimento do Produto Interno Bruto de 9,5%, 11% de expansão industrial e inflação abaixo de 20% ao ano. As exportações somaram 1,8 bilhão de dólares, 23% a mais do que em relação ao ano anterior. Foi nessa época que o Brasil tornou-se a décima economia mundial. Havia mais de 4,5 milhões de televisores nos lares brasileiros, comparados ao 1,66 milhão em 1964. O êxito econômico não teve, como contrapartida, qualquer indício de abertura política. Ao contrário, a repressão política se intensificou com a edição do Ato Institucional n.5, no final de 1968. (Gaspari, 2002)

Meu pai sempre foi muito defensor da escola pública, ele sempre foi contra esse negócio de escola tão...independente de ele ter dinheiro ou não para me botar numa escola particular, e eu fui para a escola pública. (...) Eu sempre estudei em escola pública porque eu fui para a USP, que é uma escola pública. Eu só fiz escola pública, eu não fiz escola judaica. (D.L., judia, professora universitária)

Em seu depoimento, M.M., que completou seus estudos em Belo Horizonte, observa que as boas escolas privadas da cidade, na época (anos 1960) eram aquelas associadas à religião, sobretudo ao catolicismo. Os colégios católicos não eram “mistos”, não juntavam nas salas de aula alunos dos dois sexos. Assim, havia “escolas de padre” e “escolas de freira”: o Santo Inácio, no Rio de Janeiro, era freqüentado pelos rapazes, enquanto o *Sacre Coeur de Marie*, em Belo Horizonte, era exclusivo para as moças. A valorização do ensino *per se* muitas vezes sobressaía sobre uma suposta religiosidade exacerbada das famílias, embora não se possa descartar a importância da manutenção da pureza virginal das moças frente à explosão hormonal dos rapazes, preservando-as ainda de determinadas transgressões como a bebida, o cigarro e entorpecentes como a maconha. Pelo menos este era um dos objetivos de separar moças e rapazes, até mesmo enviando-as para colégios internos, longe de casa, dos amigos e dos “perigos” da rua.

As transgressões às normas internas eram inevitáveis. No caso de escolas não diretamente administradas pela Igreja Católica que congregavam alunos de ambos os sexos, mas regida por valores católicos, não raro sobrepostos aos valores correntes na sociedade (a divisão casa/mulher, homem/rua, por exemplo), a expectativa da direção, dos coordenadores e dos professores relativa ao contato entre moças e rapazes não era muito distinta.

Eu tinha que medir comprimento da saia pra entrar no colégio. Era um colégio ultra católico. Uma vez eu fui suspensa uma semana porque o de disciplina me viu beijando na boca, fui expulsa uma semana. Tinha aula de religião umas três vezes por semana. Muitos professores de outras matérias eram freiras, tive professora de português, era uma freira. Professora de história, era uma freira. (...) Era um ensino pra lá de tradicional, ensino mais do que tradicional, de suspensão, de “*não faz...*” Aquela coisa, só não ajoelhava no milho. (F., não judia, radiologista)

É como eu tivesse entrado num mundo, abrisse a porta pra mim de um mundo de mistérios que eu jamais consegui entender, ter freqüentado essa escola de freiras. Porque o *Chapeuzinho Vermelho* era a continuidade da minha casa. Da minha espontaneidade, da minha vida. Quando eu entrei pro colégio de freiras foi uma ruptura total “Agora você vai conhecer um outro mundo”. E jamais consegui entender esse mundo. Sempre fui uma estranha nessa escola. (...) As salas de aula eram grandes, escuras, aquele bando de meninas e aquelas freiras, que eu não conseguia entender se era homem, se era mulher, que sexo era aquele. Olhava para aquelas freiras e não sabia o que era aquilo. (...) Minha casa era uma casa descontraída, era uma casa alegre, era uma casa bonita, era uma casa normal, entendeu? Não tinha essa austeridade nenhuma que tinha na escola. (...) O castigo que te davam era tirar a tua cruz e você andava pela escola, quando você não tinha cruz, você sabia que estava pagando um castigo. Todo mundo sabia que você estava de castigo porque você estava sem cruz. (S., não judia, educadora)

Ai uma freira tocava um sino enorme e falava “*Sagrado Coração de Jesus, Coração Imaculado de Maria rogai por nós...*” E a gente acordava com ela falando isso e a gente tinha que responder “*Sagrado Coração de Jesus. Coração imaculado de Maria...*” Ai a gente ia em jejum pra uma missa, eu era magra, sempre fui muito magrinha, morria de fome, ficava meio que passando mal, depois íamos pro refeitório. Ai antes de sentar na mesa pra tomar o café da manhã a gente rezava, aí tomava o café da manhã, depois levantava e rezava. Ai ia pra sala de aula e rezava. De tarde tinha um negócio chamado Terço, rezava também. De noite antes de dormir rezava, pequenas oraçãozinhas. (B.F., não judia, psicóloga)

Porque as freiras faziam as aulas lá de catecismo, eu me lembro. Foi engraçado, as freiras subiam em cima da mesa, eu não sei se ela viu uma das meninas da escola beijando na boca de um garoto, ela subiu, que não entrava praticamente homem na escola, quando entrava era assim, um médico que vai fazer não sei o quê, ou bombeiro, aí as meninas todas na sacada olhando homem “entrando homens” “homens”. Só tinha mulher. Mas a gente fumava escondido, isso quando já estava mais grandinha. (...) Nessa coisa de comungar, você tinha que chegar e fazer a genuflexão que é aquele ajoelhar, então a gente fazia que nem um foguete, sabe? Então a freira ficava “pau da vida” “*Vocês acham o que, vai se machucar...*” Dava um esporo na gente, que a gente não se ajoelhava com, assim, com reverência. (M., não judia, artista plástica)

A escolha do colégio pelos pais foi ditada, no caso de R.M., filho de imigrantes (pai alemão e mãe austríaca), pela necessidade de facilitar a integração social dos filhos à sociedade brasileira. Uma maneira de apagar o passado judaico e alemão (mais alemão do que judaico, talvez) era a convivência com “brasileiros de quatro costados”, evitando inclusive conversas no idioma germânico no ambiente familiar. Tentava-se eliminar qualquer resquício que pudesse “incriminá-los” como estrangeiros ou, neste caso específico, alemães, equivalendo a “nazistas”. Por mais insólitas que pareçam, a generalização e acusação levavam à estigmatização dos acusados, ainda que a equivalência (alemão=nazista, ainda que judeu) fosse absurda. O próprio nome do entrevistado, R., foi escolhido cuidadosamente de modo a

extirpar da memória o passado recente de dor, quando, apesar de se considerarem parte da sociedade nacional, judeus nascidos em solo alemão foram caçados como traidores da pátria. O nome preterido era o de um rapaz morto num dos campos de concentração nazistas, cuja estória sua mãe veio a conhecer quando os relatos sobre a Segunda Guerra começaram a ser divulgados mais pormenorizadamente na grande imprensa.

Nunca se cogitou, até onde eu saiba, em me colocar em colégio judaico. Acho que havia um interesse muito grande que a gente tivesse bem integrado na sociedade brasileira. Eu digo isso porque eles também não insistiram em falar alemão com a gente porque, na época, se dizia que, se eles falassem alemão com a gente, nós acabaríamos falando português com sotaque e tinha alguns casos parecidos. Ser discriminado de alguma maneira. Teve casos de pais que batizaram seus filhos no Brasil. (R.M., judeu, economista)

Uma última justificativa que parece ter pesado na escolha do colégio dos entrevistados, era a da importância de uma formação “humanista”, como aquela transmitida pela família baseada, sobretudo, nos clássicos da literatura francesa. Este foi o caso de Z.Z., brasileira filha de imigrantes egípcios fugidos de sua terra natal quando da explosão nacionalista e xenófoba empreendida pelo então presidente Gamal Abdel Nasser, em meados dos anos 1950. A língua falada em casa, na cidade de Alexandria, era o francês. A influência da cultura francesa, fruto de anos de colonização (“a capital, para eles, era Paris”), se evidenciava nas apresentações de Ópera, nos *ballets*, no cinema, nas artes e nos espetáculos de uma maneira geral. Se, no Brasil, o falar em francês era símbolo de *status*, no *Liceu Molière*, escola onde Z.Z. estudou, era a língua do dia-a-dia, das conversas informais com os amigos e formais com os professores.

Nunca quiseram me botar em escola (judaica), eles queriam que me passassem coisas nobres. Estudar francês, ter essa formação humanista que a escola francesa dá de fato. E depois tem uma coisa de afinidade, quer dizer, os autores, eu entendo isso hoje com a minha filha, os autores que minha mãe leu, certamente ela queria que eu lesse também pra dividir isso comigo em algum momento. Como eu com a minha filha, tento passar algumas coisas, mas ela não tem o menor interesse porque ela não foi pra escola francesa, mas eu queria que ela tivesse ido pra uma escola francesa por uma questão de afinidade, identidade mesmo, dos autores. Tem que ler Molière, tem que ler Sartre (...) Eu lembro que quando eu entrei pra PUC foi a primeira vez que eu fui estudar em português, eu encontrava os meus amigos de escola, a gente subia o elevador falando francês um com outro. Então claro que nós éramos as pessoas mais nojentas daquela Universidade. Claro. Gente metida a besta

que sai falando francês numa universidade brasileira, isso final dos anos 70. (Z.Z., judia, jornalista)

Nem todas as relações de amizade que os entrevistados construíram no período escolar ficavam restritas ao espaço da escola, havendo casos mesmo em que os melhores amigos sequer a freqüentavam. Eram de outros ambientes, como as ruas do ainda pacato bairro de Ipanema nos anos 1950, onde se jogava “pelada” e se freqüentava a praia, a poucos metros de casa. Outros faziam amizade no clube, onde praticavam esportes e se divertiam nos bailes dançantes organizados para a garotada. É muito curioso comparar os depoimentos de R.M., homem, e B.F., mulher, ambos moradores de Ipanema durante a infância e a adolescência. Se, para ele, a rua representava a liberdade, o prazer e o lúdico, jogando bola com os amigos e se divertindo sem o olhar vigilante dos pais, para ela, a rua, apesar de tranqüila, era observada através da janela de casa, lugar protegido e seguro, para onde levava o grupo de amigas formada por colegas de turma e primas. A rua ainda era representada como o lugar do perigo, permitido somente aos fortes e destemidos, aos meninos.

Meus amigos era turma da rua. (...) era só comunidade *goy*, eram todos os meus amigos que viviam nas imediações da Leopoldo Miguez, na Constante Ramos que moravam por ali, todos eles moravam por aí, então meus amigos eram amigos da rua. Onde é que eu tinha contato com os judeus? Eu tinha contato com os judeus, depois que eu saí da escola judaica, só nas festas dos meus parentes judeus, ou alguma festa em clube ou em algum aniversário do meu primo (P.I., judeu, técnico em eletrônica)

Meus amigos, em geral, eram da rua. A gente morava em Ipanema e Ipanema era uma coisa muito aberta, jogava bola na rua, ia à praia, gente que morava na mesma rua, morava em casa. (R.M., judeu, economista)

Naquela época não se brincava na rua, não tinha brincadeira de rua. Apesar de a vida ser muito mais calma, Ipanema ser super tranqüila, eu brincava dentro de casa e as minhas amigas eram as amigas da escola e primas, porque tem assim uma família enorme, então tinha muitas primas e primos. (B.F., não judia, psicóloga)

No Pedro II tinham alguns judeus lá, mas não eram meus amigos preferenciais. (J., judeu, arquiteto)

Tinha muito clube eu jogava vôlei no clube, cinema, a vida no clube era muito importante. Você passava a semana estudando e sábado e domingo era clube e cinema. Era basicamente isso, não tinha muita coisa diferente disso. O clube, além dos esportes, eles tinham hora dançante, tinham essas coisas, onde se ia pra dançar e tudo. E depois, então, nessa época os amigos homens eram os vizinhos. (M.M., não judia, economista)

Judeus que estudaram em escolas não judaicas constituíram seu núcleo de amizades basicamente com não judeus, como é o caso de Z.Z., que estudou no *Liceu Molière*.

Meus amigos não eram judeus necessariamente no Liceu. Imagina! Eram pouquíssimos judeus, eu quase não tinha amigo judeu. Não tenho. (Z.Z., judia, jornalista)

Muitas vezes o amigo que freqüentava a escola judaica era o mesmo companheiro do time de futebol que costumava “jogar uma pelada” no clube judaico e que se divertia nas colônias de férias organizadas para a juventude judaica no recesso escolar de verão. Assim, para os que resolviam preparar-se para a entrada na faculdade em cursinhos pré-vestibulares como o Miguel Couto e colégios como o Princesa Isabel⁸⁰, no Rio de Janeiro, o “drama” de se afastar das antigas amizades não existia. Para estes entrevistados, os amigos judeus constituíam uma verdadeira “rede de malha estreita” (Bott, 1976), onde as relações sociais, construídas em distintos ambientes, se interpenetram de tal forma que o controle e a solidariedade internos são bem mais eficientes.

Do colégio e, mais tarde, de pois do ginásio...Porque eu não ia à escola judaica, mas eu freqüentava a *Kinderland*, então, meus amigos do *Eliezer* muitos foram comigo para a mesma escola e continuava indo à *Kinderland*. Minhas amizades continuaram praticamente as mesmas. Os meus fins de semana, a parte social de lazer continuava com os meus amigos do *Eliezer*, de *Kinderland* e de Teresópolis, que também ia todo mundo para Teresópolis, todo mundo tinha casa lá. Os amigos de colégio não judeus não faziam parte do meu grupo social. (M.B., judeu, formado em administração)

Eram amigos da escola de um modo geral. Eu tinha vizinhos também com quem eu jogava bola, mas acho que os amigos mais chegamos realmente eram colegas e a vida dentro da colônia. (...) Vida muito dentro da colônia, mas até por conta das oportunidades, você já está lá dentro, você é apresentado a outros, então os meus amigos eram judeus, minhas namoradas foram judias. (J.K., judeu, professor universitário)

Quando eu o conheci, que eu falei assim “M., dentro do ambiente de vocês judaicos é uma coisa engraçada, os mesmos colegas da rua, são os colegas do colégio e da família”, então, o primo dele, o S., estudava com ele, morava perto dele e era primo dele. Então eram as mesmas pessoas e a gente não, a gente tinha assim o grupo da rua, o grupo da escola e o grupo da família, que eram três coisas distintas e nunca eram comuns. Eu não estudava com os meus primos, nem morava perto deles, não

⁸⁰ No período em que me preparava para o vestibular, soube, por intermédio de ex-colegas que estudaram no Colégio Princesa Isabel que, em feriados judaicos, não havia aula, tamanho era o contingente de alunos judeus. Esta informação, para mim, era um exagero. No entanto, já na faculdade, ouvi de colegas não judeus que estudaram no mesmo colégio que a informação era verdadeira. A pergunta que até hoje não consegui responder é: por que exatamente o Colégio Princesa Isabel atraía tantos judeus?

morava perto de ninguém da família, não estudava com ninguém da família. (M.C., não judia, professora de inglês)

A circulação dentro das fronteiras do grupo judaico limita a ampliação do círculo de amizades e a possibilidade de começar um namoro com não judeus. Se, teoricamente, os indivíduos enfatizam a liberdade de escolha de namorados e cônjuges, na prática há uma série de fatores sociais de atração (como a etnia, classe, religião, educação, valores) que ajudam a definir com quem se vai namorar ou casar. Em todos os grupos sociais há instituições e práticas que permitem aos jovens encontrar-se, conhecer-se e escolherem-se, todas elas etapas de um processo social que coloca em posição de conhecimento indivíduos pertencentes ao mesmo meio (Segalen, 1996). O olhar vigilante de amigos e colegas nos locais de sociabilidade substitui o controle social direto até então exercido pelos pais. As estratégias parentais no que se referem à escolha dos futuros cônjuges dos filhos (no caso dos judeus, havia a figura tradicional do *matchmaker*) são, aparentemente, substituídas pelas escolhas individuais, o que não invalida a presença de mecanismos sociais que continuam a fazer da união conjugal um local de reprodução das diversidades sociais⁸¹. Comi diz o velho ditado: “A ocasião faz o ladrão”⁸².

Eu só namorei judeu. (...) que meu grupo era só de judeus então, realmente, se eu fosse conhecer alguém não judeu, teria sido no colégio. Minha vida social era só com judeus, então eu não tinha muita oportunidade de me aproximar intimamente de não judeus. (D.D., judia, professora universitária e do ensino médio)

⁸¹ Pude observar este controle informal sobre a vida privada do indivíduo durante a pesquisa para o mestrado. Em festas organizadas especificamente para a juventude judaica, cujo objetivo subjacente é estimular a formação de casais com vistas ao casamento, mantendo a endogamia, pouco se vêem casais “ficando”. Isto porque o “ficar” se caracteriza pelo contato físico intenso e efêmero, geralmente sem qualquer desdobramento futuro. Beijos e abraços estão circunscritos ao evento. Na medida em que se espera que os jovens que aparecem se beijando em público continuem o relacionamento para além do momento da festa, o “ficar” é mal visto e pode prejudicar os envolvidos no “mercado matrimonial judaico”, enquadrados e estigmatizados como “galinhas” (categoria empregada para moças e rapazes) e “putas” (categoria exclusiva aplicada às moças)

⁸² Na literatura que trata dos casamentos exogâmicos, sobretudo os autores que defendem a preservação da identidade judaica via endogamia, há dicas de como encontrar judeus. Critica-se o que se chama de “falso dilema” entre “amor” e “tradição”, já que seria possível concilia-los. O importante é frequentar locais com boa presença de potenciais parceiros judeus. “Today many people meet their mates in informal settings such as the office. The gym. The coffee shop. The library. The park. The cruise. Often the places where you make friends are the same places you may meet people that you’d want to date. If you want to meet more Jews, go to place where Jews go. Get involved in activities that other single Jews are involved in”. (Kornbluth, 2003).

Até certa idade, o meu contato era praticamente só com judeus. Na hora que eu saí do colégio e fui pro cursinho de vestibular, abriu-se um mundo novo, diferente, e aí eu comecei a ter namoradas não-judia. Minha mãe ficou absolutamente chocada com isso. Num dia que eu cheguei perto e disse “estou namorando a menina, ela não é judia”, eu nem devia ter colocado dessa maneira, mas, acho que isso mostra a importância do judaísmo na época. E ela ficou absolutamente calada e levou muitos dias pra absorver isso. (J.K., judeu, professor universitário)

Os namoros sempre fizeram parte da minha vida. (...) aqui dentro da comunidade judaica. (...) (Namoros com não judeus) Era uma questão mais intelectual do que da prática. Por que era uma questão mais intelectual? Porque na prática eu vivia cercada por judeus, então não tinha muito essa questão de encontrar alguém que não fosse. (L.B., judia, cientista social)

O depoimento de J.K. mostra a tensão entre as “leis do coração” e as “leis da tradição”, entre a liberdade de escolha da namorada e a necessidade de observar determinadas normas de comportamento que estejam de acordo com as expectativas do grupo do qual se faz parte. O temor da transgressão social está atrelado ao incômodo de ferir suscetibilidades familiares e ensejar conflitos com entes queridos. Por mais que predomine as “razões do coração”, o indivíduo não ignora as conseqüências de sua escolha junto aos outros membros do grupo. Não se comporta como Romeu e Julieta, cuja relação representa o rompimento por completo dos laços sociais pré-estabelecidos, ambos agindo como indivíduos existentes antes mesmo da vida em sociedade. O reverso da moeda são os casos de Z.Z. e D.L., cuja sociabilidade primária se deu em ambientes não judaicos. O “normal”, aqui, era acabar namorando alguém de seu círculo de amigos, formado basicamente por não judeus.

Eu nunca namorei ninguém judeu. (D.L., judia, professora universitária)

Era endogâmico, era entre a gente, ninguém namorava fora, não entrava ninguém de fora do grupo (do *Liceu*) e ninguém saía a namorar ninguém. Era tudo ali entre a gente. Era pior que judeu. (Z.Z., judia, jornalista)

No caso dos judeus, a ida para colégios não judaicos e, principalmente, a entrada na faculdade, marca prática e simbolicamente suas primeiras metamorfoses sociais. Não mais restritos a relacionamentos internos à comunidade judaica, estabelecem novos contatos com tipos os mais diversos; entram em contato com novas experiências, novas maneiras de viver e

ver o mundo. A integração à sociedade brasileira acontece através de manifestações como o samba, o teatro, a literatura (não restrita à brasileira), o cinema (brasileiro e estrangeiro) e, é claro, através da escolha profissional. A passagem do colégio para a faculdade, até para os judeus que nunca freqüentaram um colégio judaico, também é representada como a abertura para um mundo novo, cheio de novidades e surpresas.

Quando eu fui pro Pedro Álvares Cabral, uma escola pública. Sair do *Eliezer* no primário já foi um mundo completamente novo, acho que o choque aí foi maior do que depois pra faculdade. Era uma turma enorme, não sei quantas pessoas, tinha de tudo. (...) E aí eu tive muitos amigos que não eram judeus, a questão sumiu, tinha que se dar, se relacionar com seus colegas, muito legal. (...) E a faculdade ampliou mais ainda, então essa questão foi cada vez se abrindo mais, mas eu mantive amigos que eram do *Eliezer* até hoje, da faculdade também, enfim, você vai acumulando na vida. (...) Tinha política, quando era um grupo que discutia política. (...) Ou então tinha o grupo de medicina, questões médicas, era uma outra coisa em comum, pessoal que gosta de ler. A gente às vezes saía pra discutir aqueles filmes, tinha Godard e aqueles tipos, pensava que entendia, tinha que conversar. (V.F., judia, psicanalista)

Aí fiz *Hebreu Brasileiro* (depois de sair do *Barilan*, colégio ortodoxo no Rio de Janeiro), depois passei pro *Brasil América* porque eu queria fazer Arquitetura. Aí foi que eu comecei com 17, 18 anos tomar contato com um mundo não judeu mais cotidianamente de uma maneira efetiva. Aí eu fiz o vestibular, me formei em Design pela ESDI que é uma escola pública, estadual, Escola Superior de Desenho Industrial e aí tive um contato muito grande com o mundo não judeu. (J., judeu, arquiteto)

Eu fui pra Israel, fui cursar a faculdade, e fui numa crise forte. Bom, a crise foi porque eu sempre vivi a minha vida toda numa vida fechada, uma vida de judia e, de repente, cheguei na faculdade, cheguei no IFCS, cheguei na PUC e vi tanta coisa acontecendo que me chamava uma atenção bárbara e, ao mesmo tempo, tinha um quê de proibido segundo a educação que eu recebia no colégio (estudou no *Barilan*). (L.B., judia, cientista social)

Eu tive um amigo no curso pré-vestibular que exerceu impacto muito forte nesse sentido de coisas novas. Ele era de um mundo completamente diferente do meu por vários motivos. Em primeiro lugar eu era um garoto típico de classe média e esse amigo meu tinha uma origem muito mais humilde e era uma pessoa que se puxou pelos próprios cabelos intelectualmente. Ele sabia o que ele queria. Escolheu uma profissão, escolheu ser professor de literatura e português, uma coisa que certamente não daria dinheiro pra ele, mas escolheu porque ele gostava e era uma pessoa que, ele vivia com a irmã e a mãe e eles enfrentavam a dureza, não vou dizer da necessidade, mas da batalha pela vida mês a mês. E aí eu entrei nessa, nesse mundo que era um mundo desconhecido pra mim. E eu diria que foi uma vivência muito importante, acabei namorando a irmã dele durante um ou dois anos e foi, não foi minha primeira namorada não-judia, mas isso teve um impacto muito forte. (...) Esse amigo meu, ele era louco por teatro e eu nunca ia com meus amigos judeus ao teatro e comecei a ir ao teatro com esse amigo também. Esse amigo meu era doido por escola de samba, eu cheguei a ir algumas vezes e cheguei até a gostar, conhecer um pouco, não é algo que ficou, samba enredo e tal, não é algo de que eu goste, mas eu não chego achar ruim, digamos assim, como música. (J.K., judeu, professor universitário)

Se, por um lado, os pais e avós dos entrevistados judeus viam nos filhos a perspectiva de ascensão social, por outro, a entrada na faculdade e no mercado de trabalho potencializava o “risco” de encontrar um parceiro não judeu. Perguntados sobre as circunstâncias do encontro do parceiro, muitos dos entrevistados judeus afirmam ter sido no ambiente de trabalho ou de estudo. A mesma percepção acontece para os cônjuges não judeus. Redes de amigos, formadas no ambiente de trabalho ou não, também ampliam o leque de oportunidades para se conhecer um não judeu.

Num hospital psiquiátrico. Eu estava dando plantão, era médica de plantão e ele era estagiário. (V.F., judia, psicanalista)

Eu era médico, trabalhava num local, ela foi fazer estágio nesse local, a gente se conheceu e ela tinha um namoro meio sério e aí a gente passou a sair e... Eu morava sozinho, ela estava aqui sozinha, que ela é de Volta Redonda, daqui a pouco quando viu a cueca tá na casa do outro, a escova de dente na casa do outro, não sei o que, dorme lá, dorme aqui, pá, pá, pá. Eu já tinha 31, “*ta na hora, vamos casar, vamos casar...*” Aí eu fui pros Estados Unidos e de lá eu liguei pra ela pedindo a em casamento. (E., judeu, oftalmologista)

Aí teve uma prova para um CTI. (...) Eu passei pra prova e aí no primeiro dia do plantão eu conheci o E. E. era chefe do plantão, enfim, se é que isso existe, não sei se isso existe, foi amor à primeira vista. (F., não judia, radiologista)

O curso era de dois anos (pós-graduação em Economia na FGV), quando eu terminei, ela (a ex-mulher, M. M.) entrou. Mas o pessoal que tinha passado do primeiro para o segundo ano eu conhecia e o pessoal dava muita festa e foi numa dessas festas que eu encontrei ela. Imediatamente se apaixonou por mim... (risos) (R.M., judeu, economista)

Eu conheci o S., ele era irmão de um cara que é muito meu amigo, que era do Jornal do Brasil. Trabalhava no JB, que é casado com uma amiga minha que era também. (Z.Z., judia, jornalista)

Eu conheci a C. alguns anos antes de me separar. Em 1986 eu fiz um concurso informal pro Departamento de Economia da Fluminense (Universidade Federal), e a C. fez o mesmo concurso que eu. E aí nós entramos como colegas e como colegas nos conhecemos durante quatro anos, você encontra a pessoa na reunião, ela tinha um namorado, eu era casado. (J.K., judeu, professor universitário)

Eu conheci ele através de uma amiga minha de infância, de Kinderland, que conheceu ele através de um amigo dela que trabalhava num colégio com ela. Enfim, amigo de amigo de amigo. (D.D. judia, professora universitária e do ensino médio)

Segundo R.M., a entrada na faculdade é como se o indivíduo estivesse navegando por um rio e, de repente, chegasse ao delta, saísse num estuário. Neste delta havia amigos, vida cultural intensa, festas, política estudantil, namoros, iniciação sexual, nas drogas e uma

tomada de consciência de que a vida de um rapaz de classe média não era tão ruim assim, se comparada aos colegas que vinham de classes sociais desfavorecidas que mal tinham o dinheiro da condução para a faculdade. A faculdade é o espaço de encontro de diversos mundos simbólicos, que se chocam, se fundem e se complementam. As atividades políticas podiam consumir tanto tempo que os namoros acabavam ficando em segundo plano: “Namorei muito pouco. O tempo que você não dedicava à política, você corria atrás das empregadas para dar uma trepadinha. Não era legal, não”. Nem todos os entrevistados estavam engajados na política estudantil, seja no colégio ou já na faculdade. Estes eram os “alienados”.

Eu tinha um engajamento pequeno, não era uma militante daquelas, tanto que eu tenho amigos que foram presos, eu fiquei 71, 72. Tava bem braba a coisa. Uma das minhas melhores amigas de hoje, ela foi presa na época, sofreu um pouco de tortura, conheci várias pessoas assim, mas eu não era engajada a esse ponto de militar, mas eu simpatizava, conhecia as pessoas. Às vezes a gente tinha grupo de estudo pra estudar um pouco a questão. Mas não era uma pessoa de estar militando, eu sempre tive um pouco de medo de ser presa. (V.F., judia, psicanalista)

Eu não cheguei a ser nenhum ativista estudantil... Participava das passeatas, das grandes passeatas. Em 68, quando eu tava na Gama Filho, eu tava mais ativo, eu era bom de bico, fazia discurso. (P.B., judeu, psicanalista)

Eu era bem alienada, quer dizer, era uma época bem barra pesada. Eu era contra tudo que estava acontecendo, obviamente, mas eu não tive nenhuma militância política. (S., não judia, educadora)

Eu tive o engajamento mais geral, das passeatas, de ficar entrincheirada na faculdade. Eu diria que eu não tive nenhuma atividade que me colocasse em risco. Então eram as passeatas, cassetete aqui, outro ali, mas nenhuma atividade de correr risco de ser presa. (M.M., não judia, economista)

Podemos dividir os “engajados” em dois grupos. O primeiro é formado pelos quatro entrevistados mais velhos, que participaram ativamente da política estudantil, tanto na escola quanto na faculdade, no período imediatamente após a Segunda Guerra Mundial, quando foram restabelecidas as liberdades civis após “longo e tenebroso inverno” estadonovista. Podemos chamá-la de “geração pré-64”, aquela que antecedeu o golpe militar de 1964 que implantou no Brasil um regime ditatorial por mais de vinte anos.

Eu fiz política estudantil desde o curso secundário. Nós somos da geração do pós-guerra. (L.A., não judeu, arquiteto e jornalista)

Você acredita que chegava domingo de manhã, nós já estávamos às sete horas da manhã na porta de um jornal chamado *Imprensa Popular*. Nós vendíamos nos morros, domingo de manhã, um tamanho sol. Você vê como era a orientação. Bailes...Muita gente conseguia se divertir, brincar, dançar. Bailes nós fazíamos finanças, então, era muito pouca diversão. (C.Z., judia, ensino superior incompleto em Pedagogia)

Já os entrevistados que viveram a política estudantil no período pós-64 têm como ponto em comum a participação em partidos políticos clandestinos, já que o Ato Institucional n.2, emitido logo no início do regime militar, acabou com o pluripartidarismo e colocou os partidos de esquerda na ilegalidade⁸³.

Eu acho que a ligação com a coisa marxista, que foi um período intenso na minha vida, me afastou de tudo que fosse religião. Eu fui um adolescente, não vou dizer “xiita”, mas fui radical, fui perseguido pela ditadura militar. Tive na clandestinidade, tive uma vida difícil, e naquela época a gente achava que religião era o ópio do povo e na verdade eu ainda acho um pouco isso. (J., judeu, arquiteto)

Éramos engajados, até demais. Se tivesse feito mais sexo e menos política, estava muito mais feliz. (...) Militância. Tinha partidos clandestinos, a gente fazia parte. Devia ter ouvido mais os *Beatles*, trepado mais e me dedicado menos a movimento estudantil. Teria sido muito mais feliz. Todo mundo acha que vai salvar o mundo, melhorar, modificar o mundo, sobretudo. (R.M., judeu, economista)

À medida que a repressão arrefecia, com a “abertura lenta, porém gradual” anistiando exilados políticos e revogando o Ato Institucional n.5⁸⁴, aqueles que viveram a época de faculdade no final dos anos setenta e início dos anos oitenta se sentiam mais à vontade para resistir e para falar. Vinham à tona os horrores cometidos pelos militares nos porões da ditadura, sobretudo as torturas utilizadas como política de Estado contra os chamados “subversivos” e “comunistas” (os críticos do regime autoritário, seja qual fosse seu posicionamento ideológico, eram acusados de “comunismo”).

⁸³ Foi implantado o bipartidarismo. O partido da situação era a Arena, e o da oposição consentida, o MDB.

⁸⁴ O Ato Institucional n.5 determinou o fechamento do Congresso Nacional por tempo indeterminado, restabeleceu as demissões sumárias, cassações de mandatos e suspensão de direitos políticos. Acaba com as liberdades de expressão e de reunião. Os encarregados de inquéritos políticos podiam prender qualquer cidadão por sessenta dias, dez dos quais em regime de incomunicabilidade. Em termos práticos. “esses prazos destinavam-se a favorecer o trabalho dos torturadores” (Gaspari, 2002).

No governo Figueiredo, eu já podia falar, porque Volta Redonda tem uma característica muito especial. Uma cidade de operários. Então tinha muita greve. Quando tinha greve o exército ia lá. Tinha tanque de guerra na rua. Morreu um monte de gente, tinha granada, tinha bomba. Você ficava muito politizada. Você tinha muita raiva. Você ia no morro. Você fazia campanha política. Isso eu sempre fiz, e quando a coisa começou a abrir... Geisel começou a abrir, mas na verdade você não podia falar nada. Quando entrou o Figueiredo, você já podia falar. (F., não judia, radiologista)

Em 77, estava na PUC no movimento na época que os helicópteros, morrendo de medo, quando os helicópteros baixaram lá. Eu também era do Diretório da PUC e não era uma militância muito aguda, mas era uma indignação pelo que estava acontecendo. Estava descobrindo a tortura. Não sabia nada do que tinha acontecido, nada, tudo me foi escondido e em 77 tinha uma Assembléia na PUC, eu estava lá, eu e a torcida do Flamengo, todo mundo da minha geração, da minha idade, quando os helicópteros da polícia tomam de assalto a PUC e entram por helicóptero e a gente nos pilotis. Foi um horror aquilo, foi um horror, um pega pra capar, barra pesada. E nós lá, resistindo. (Z.Z., judia, jornalista)

A demarcação de fronteiras da vivência da atividade política entre as duas “gerações históricas”⁸⁵ é a presença da tortura enquanto política de Estado responsável pela manutenção da segurança nacional. S.G., que viveu intensamente a política estudantil nos anos 1950, relembra que, na sua época, a tortura tinha um significado distinto daquele dado durante os chamados “anos de chumbo”. Tortura, para S.G., era ficar com os cartazes que levavam para as passeatas contra o aumento da passagem dos bondes por doze horas no Juizado de Menores. Às vezes, a autoridade policial mandava-os para casa; em outras, dormiam por lá mesmo até que, no dia seguinte, os pais iam buscá-los. A diferença de tratamento dada aos estudantes nas duas épocas era tão grande que a agitadora dos anos 1950 deu lugar a uma mãe extremamente preocupada com a segurança física dos filhos: abandonou toda atividade diretamente ligada à política e não conversava com os filhos a respeito da situação política do país. A mesma preocupação tinham os pais de R.M., em cuja memória estava impressa as perseguições sofridas na Alemanha nazista. Os anos setenta foram, nas palavras de J., o Império da Tortura.

⁸⁵ Por “geração histórica” entende-se um conjunto de pessoas nascidas num mesmo período e partilhando experiências, referências e influências sociais. O tempo coletivo vivido e os acontecimentos criam um espaço de referência comum. O sentimento de pertencer a uma geração é um aspecto essencial da apropriação individual do tempo social e condiciona a integração das biografias individuais neste tempo coletivo (Attias-Donfut, 2000)

Porque depois a ditadura ficou muito pior, não era que nem na minha época. Na minha época a gente era presa e respeitavam os estudantes, respeitavam a gente. Na outra época foi do Herzog⁸⁶, daquelas chacinas, daquelas torturas, do seqüestro do embaixador americano então eu tinha muito medo. Então, meus filhos não tiveram influência política nesse sentido, discutia pouquíssimo. Eles viam pelas amizades da gente, mas eles não eram políticos, nunca participaram de agremiação, acho que nunca participaram de grêmios. (S.G., judia, advogada)

A cana só ficou dura mesmo em dezembro de 68. Quer dizer, havia repressão, havia prisão, havia tortura e tal, mas a coisa ficou preta mesmo foi em dezembro de 68 quando eles estabeleceram o Ato Institucional nº 5, que acabava com todos os direitos e liberdades possíveis e imaginários. Acabava com *habeas corpus* e fechava o Congresso, enfim, acabava de vez com as liberdades. Então nesse momento foi que eu me formei, quer dizer, coincide a minha formatura com dezembro de 68. Até 68 as coisas eram complicadas, mas não eram, não era o Império da Tortura, vamos dizer assim. (J., judeu, arquiteto)

Meu pai brigava muito com a gente, uma vez até rasgou uma camisa minha. Me agarrou assim e rasgou a camisa. O velho tinha muito medo, eles tinham passado por aquelas histórias todas...Ele era muito medroso, ele privilegiava muito a questão da segurança. Quando eu fiquei desempregado, a alternativa era entrar em luta armada⁸⁷, aí eu pulei fora, eu fiquei com medo. Aí eu pensei muito no velho, e fiquei com medo. (R.M., judeu, economista)

As famílias dos entrevistados também influenciaram no seu grau de participação em atividades políticas, iniciada já na pré-adolescência, com treze anos, ou somente durante a vida universitária. Eram promotoras ou inibidoras, dependendo do posicionamento diante do contexto político da época. Uns foram atraídos por conta de parentes mortos pela repressão política ou viveram diretamente o engajamento político dos pais, que transformavam a própria residência em local de refúgio para líderes partidários e indivíduos perseguidos pela polícia. Eram os chamados “aparelhos”. Outros, foram inibidos por conta da falta de interesse dos pais diante da situação política do país ou, no caso de famílias mais religiosas, do posicionamento favorável à atuação dos militares no combate ao “comunismo”. A antítese, neste caso, era menos “capitalismo” *versus* “comunismo” e mais “catolicismo” *versus* “ateísmo”.

⁸⁶ Trata-se de Vladimir Herzog, jornalista judeu morto pelo regime militar no dia 27 de outubro de 1975 nas dependências do DOI-CODI do II Exército em São Paulo. O assassinato de Herzog culminou na realização de um culto ecumênico na Catedral da Sé co-patrocinado por Dom Paulo Evaristo Arns, o rabino Henry Sobel e pelo reverendo James Wright. O culto reuniu cerca de oito mil pessoas.

⁸⁷ Neste momento, havia pelo menos dez organizações clandestinas de esquerda defendendo a luta armada contra o regime como etapa indispensável para a vitória de uma revolução popular socialista. Eram elas: Partido Comunista do Brasil (PC do B), Ala Vermelha do PC do B, Partido Comunista Revolucionário Brasileiro (PCBR), Agrupamento Comunista (depois, ALN), Organização Revolucionária Marxista – Política Operária (POLOP), Comando de Libertação Nacional (Colina), Dissidência Comunista da Guanabara (DI-GB, depois MR-8), Partido Comunista Revolucionário (PCR), Partido Operário Comunista (POC) e Ação Popular (AP), esta ligada à juventude católica de esquerda. Ver Gaspari (2002).

Meu tio morreu no Araguaia⁸⁸ e meus primos também e é uma família que foi política e comunista desde que eu nasci, desde que eu me conheço. (S.G., judia, advogada)

Eu era muito tocado por essas, pela história na época, muito tocado pelos problemas da ditadura, por todas as dificuldades, pelas perseguições, enfim, isso era uma coisa que meu pai por esse vínculo com o Partido (Comunista). A gente morava numa casa com um monte de filhos que virou um lugar que muita gente se refugiou. A gente convivia com umas pessoas que não podiam sair a rua, de repente aparecia à noite uma pessoa que a gente não podia ver a cara, uma moça que ficou uns três meses pra poder ter um filho, grávida. (...) sentia uma coisa muito romântica com relação a resistência. (...) teatro de resistência até onde era possível isso (...) tinha uma coisa assim que você era contra a ditadura, assistir algum show específico de MPB. (M.L., não judeu, psicanalista)

Com 13 anos já comecei a atividade política, estudantil, na AMES, Associação Metropolitana de Estudantes Secundários. (...) Acho que pela própria influência de meus pais. Com aquela idade eu ainda não podia decidir se eu era de esquerda ou de direita, mas tinha um exemplo de que a vida deles era lutar pela justiça social, lutar contra a miséria, a fome, então isso ficou na minha cabeça. E o caminho que eu achei foi a AMES, que naquela época lutava contra o aumento na passagem dos bondes, lutava contra a vinda de algum líder americano aqui, nós íamos para rua, fazíamos discursos. E minha casa sempre foi muito freqüentada por dirigentes do partido (comunista). Os dois eram do partido, freqüentavam as reuniões. Minha casa era considerada assim...eles chamavam de “aparelho”, passavam os dirigentes do partido, ficavam lá uns dias e iam embora e eu convivia muito com eles. (C.Z., judia, ensino superior incompleto em pedagogia)

Na época da revolução, 64, eles (os pais) acreditavam muito que o comunismo ia destruir o país e a gente rezava, eu me lembro, de eu em Ipanema rezando pra que o comunismo não entrasse no país e não estragasse a situação de todo mundo. Eu acho que eles não sabiam o que eles estavam dizendo, mas eles tinham uns amigos, um pessoal bem de direita, braba. Mas tinham esse lado da religião muito forte, que pensava nos pobres⁸⁹. (B.F., não judia, psicóloga)

⁸⁸ Algumas organizações de esquerda resolveram organizar focos rurais de onde partiriam em direção às grandes cidades brasileiras para o combate à ditadura militar. O Partido Comunista do Brasil resolveu montar uma base guerrilheira na margem esquerda do Rio Araguaia, ao sul da sua confluência com o rio Tocantins, no estado do Pará. O agrupamento ficou conhecido como “Guerrilha do Araguaia”.

⁸⁹ A essa apatia contrapõe-se a efervescência social que penetrou círculos católicos mais progressistas nos anos 1960, principalmente após o golpe militar de primeiro de abril de 1964. O projeto defendido pelas Forças Armadas pretendia transformar o Brasil num “baluarte estratégico da civilização ocidental cristã”, tendo sido apoiado pela CNBB através de um manifesto no qual a entidade se posiciona oficialmente a favor do golpe militar, orientada por seu “atávico anticomunismo, por seu tradicional adesismo ao Estado e por seus interesses institucionais”. No início dos anos 1970, a Igreja Católica firma-se como a única instituição capaz de contestar o regime, tornando-se a “voz dos calados” por usufruir de estrutura internacional e legitimidade moral, e passa a protestar contra a sistemática violação dos direitos humanos e o modelo econômico excludente implementado pelos governos militares. Parte da hierarquia católica passa a enfatizar o ecumenismo, aproximando membros das Comunidades Eclesiais de Base (CEB’s) com outros grupos religiosos preocupados com questões de justiça social e redemocratização política no continente latino-americano (Serbin, 1997; Mariano, 2002; Mariz & Machado, 2001).

Desde que eu nasci a gente respirava política em casa. (...) ele (o pai) sempre foi uma pessoa muito interessada em política, muito politizado até o finalzinho da vida dele. Ele já estava em fase terminal e ele queria que a gente lesse o jornal pra ele sobre a eleição do Allende no Chile⁹⁰, sabe? Então dentro desse espírito a gente viveu em casa a vida toda. (...) Eu estava ano 2º ano científico. Eu comecei a me envolver com a política estudantil lá no meu colégio. Um pouco me aproximei da Juventude Comunista lá de Madureira que eram mais velhas do que eu. Mas, sobretudo, eu tinha esse clima de política de esquerda dentro da minha casa, do meu pai. (C.G., judia, advogada)

Meu pai era “caretão”, entendeu? Se bobear era um cara que estava até ligado a ditadura de alguma forma. Então não se falava de política de jeito nenhum. (...) eu vim conhecer política acho que há pouco tempo, quando a gente abriu pras eleições e comecei a votar. Votar as primeiras vezes, pra mim, era algo assim “O que é isso?” Conhecer os partidos, que universo é esse? (M., não judia, artista plástica)

A sociabilidade dos jovens em torno de um interesse em comum, seja a luta contra o aumento na passagem dos bondes ou contra a repressão nos “anos de chumbo”, organizada em termos políticos, abria a perspectiva de estabelecer vínculos com os mesmos colegas só que em bases distintas. Bailes, piqueniques, idas a cinemas, teatros, museus e concertos de música clássica eram paralelas à luta ideológica entre as diversas facções de estudantes secundaristas e universitários. As disputas pela direção do Centro Acadêmico opunham, por exemplo, simpatizantes da Ação Popular (juventude católica mais à esquerda) e do Partido Comunista do Brasil. Nas atividades culturais, entretanto, os grupos adversários se fundiam num só. As discordâncias políticas davam lugar à identificação com determinado tipo de música, com certo diretor de cinema (o realismo italiano) ou autor predileto. D.L., cujo marido era adversário político na faculdade de Física da USP, freqüentava o MASP (Museu de Arte de São Paulo). Certo dia, a convidou para um encontro, num vão do museu “um lugar que só encontrava casal de namorados”. Começaram a namorar, se casaram, têm um filho. D.L. não foi a única a tomar contato com o futuro marido durante confrontos políticos, “na luta”, às vezes em lados opostos, outras no mesmo lado da trincheira..

Fui da Associação Metropolitana de Estudantes Secundários, da União da Juventude Comunista (UJC). Fui presa várias vezes até que eu conheci o meu

⁹⁰ Trata-se de Salvador Allende, presidente chileno eleito democraticamente, deposto e assassinado em 1973 pelas Forças Armadas. Até o ano de 1990 o Chile viveu sob a ditadura militar do general Augusto Pinochet.

primeiro marido assim. Foi presidente da UNE, da UBES, da União Brasileira de Estudantes Secundários, e aí nós nos conhecemos assim, na luta. (S.G., não judia, advogada)

Depois que eu desmanchei com esse rapaz que eu namorei dois anos, eu já conhecia o meu marido. Ele fazia política estudantil mas na UNE, ele era dirigente estudantil da UNE, era do partido (comunista) também. Então, na campanha dos bondes, que ele dirigiu, eu fui designada pela direção da UJC para me apresentar na UNE para o que precisasse. Aí, fui secretariá-lo. Nós começamos a namorar e casamos. 1947. Eu tinha 19 anos e ele tinha 28. (C.Z., judia, ensino superior incompleto em pedagogia)

Eu fui convidada pra ir ao Congresso da AMES que era na cidade (no centro da cidade do Rio de Janeiro). E naquela época o partido comunista estava editando uns livros, a coleção *Romances do Povo*, uns escritores russos, europeus, comunistas, Jorge Amado. (...) Eu tinha ficado fascinada com dois romances, são os dois romances que eu gosto mais do Jorge Amado, *Mar Morto* e *ABC de Castro Alves*. Então, Castro Alves, baiano, Jorge Amado, baiano. *Mar Morto* se passa na Bahia e tem um personagem, que é o personagem principal, que se chama Guma. (...) O líder que eu encontro lá, um dos líderes, é um jovem baiano, orador eloqüente que eu conheci naquele dia, o S. E bateu o olho de lá e de cá. Ele se aproximou de mim, me paquerou e eu disse pra minha amiga “Eu encontrei o Guma”. Então começou assim. Eu me apaixonei por ele muito influenciada pela inteligência dele, pela eloqüência, pela posição política dele e aí começamos o namoro. (C.G., judia, advogada)

A liberdade de pegar o bonde sozinho e circular pela cidade, ainda pré-adolescente, ou pegar o ônibus que levava à faculdade do outro lado da cidade também proporcionaram o contato de judeus com novas pessoas e expressões culturais. Sair do “mundo zona sul”, por exemplo, significava muito mais do que um deslocamento geográfico, era entrar em outras “regiões morais”, com regras de comportamento, valores e sentimentos singulares. O exótico, aos poucos, se transformava em particular.

Primeiro, eu comecei a ter total liberdade de ir e vir pela cidade. Segundo, eu comecei a conhecer uma enormidade de pessoas, inclusive mais velhas, que meu irmão já era de lá (do Colégio Pedro II), então, eu conheci os amigos dele também, e eu tive um espaço muito democrático, né? Então foi uma coisa de expansão, eu comecei a andar de bonde, fazer coisa que não podia fazer. Andava nos estribos do bonde, saltava do bonde andando, aprendi a fumar, naquela idade não podia fumar, com 10 anos de idade, aprendi a fumar, que foi uma tristeza, mas me dava uma sensação de que eu era um homem, finalmente era um. (J., judeu, arquiteto)

Primeiro, ir até o Fundão, que era uma coisa...não tinha Linha Vermelha, era uma coisa muito longe, era uma viagem. Então, aquela coisa para mim de tomar ônibus, eu não tomava ônibus, isso não existia. Você começa a entrar em contato com

vários tipos de pessoas e aí, realmente, um novo mundo se abriu. (...) De ir na casa de pessoas que moravam, por exemplo, na Ilha do Governador que eu achava uma coisa exótica. Você fica num mundo muito zona sul, muito Teresópolis que era o meu mundo. (...) Ia num boteco na Ilha do Governador, era como se eu estivesse num castelo do Vale do *Loire*, a sensação era a mesma porque eu achava aquilo tão exótico... E eu me lembro que eu tinha um grande amigo que a gente saía da aula no Fundão, pegava a moto e ia ver o jogo do Flamengo no Maracanã num dia de semana chovendo. Só tinha eu, ele e mais dez pessoas no Maracanã, achava aquilo...nossa! Então, realmente era um mundo que se abria que eu não tinha tido contato anteriormente. (D.D., judia, professora universitária e do ensino médio)

O trabalho, e não a faculdade, também quebrou a redoma de vidro que limitava o contato com o exterior. Congruente com a representação dos judeus como “povo cosmopolita”, a vivência na redação de um jornal de circulação nacional ou no escritório de arquitetura, montado na própria residência, permitiu a esses indivíduos a ampliação de seu círculo de amigos e de atividades de seu interesse. A busca do desconhecido, do Outro, era taxada até de “culpa pequeno burguesa” por colegas de profissão, como no caso de Z.Z., que permaneceu no interior da redoma no período da faculdade. Ela e as amigas eram vistas como arrogantes porque teimavam em falar francês entre si, “resquícios” da escola francesa que freqüentou até os 18 anos.

Eu vivi numa redoma. Saí da redominha do *Liceu*, fui pra PUC, continuava uma redoma. Aí, entro pra uma redação do Jornal do Brasil aos 19 anos e começo a ver que existe um *world outside*. (...) Comecei a batalhar, fazer reportagem. Queria ir pra favela, queria subir morro e o redator de lá dizia que eu queria era resolver minhas questões, minhas culpas pequeno-burguesas. Fui descobrir o mundo, descobri o Rio de Janeiro, descobri o Brasil, descobri o pobre, descobri tudo, a política, tudo, o mundo. (Z.Z., judia, jornalista)

Meu círculo de amizades começou a girar em torno dessas relações pessoais que freqüentavam a minha casa, meus clientes, meus amigos dos meus amigos, então foi mais ou menos por aí que eu fui me desligando das questões judaicas efetivamente. Dos 20 aos 45 anos (...) eu tive minha vida muito afastada das questões judaicas. (J.F., judeu, professor universitário)

Por outro lado, a faculdade pode não ter qualquer efeito sobre o círculo de amizades ou ajudar na abertura dos horizontes intelectuais. É o que encontramos nos casos de duas não judias. Uma acredita que a personalidade do indivíduo, ao entrar na faculdade, já está

formada; a outra, já vivia a multiplicidade de identidades fora do ambiente acadêmico, considerado abstrato e distante da realidade.

A faculdade, pra mim, era um estreitamento. A minha vida fora da faculdade era tão mais intensa, tão mais interessante porque eu estava ali batalhando, trabalhando, lidando com as coisas no real e na faculdade era um lugar abstrato. (M., não judia, artista plástica)

Quando você entra pra faculdade, você já está numa idade, você não muda muito os seus conceitos. Eu acho que eu não mudei muito. (M.C., não judia, professora de inglês)

Múltiplas identidades

De acordo com o historiador William Bouwsma, em *A usable past: essays in european cultural history* (1990), a Europa ocidental viveu, no decorrer da Alta Idade Média, uma crise de ansiedade. Até aquele momento, as fronteiras sociais estavam bem delimitadas e a cultura medieval fornecia, de um modo geral, um mapa bem ordenado do sagrado e do profano. O casamento era considerado um dever moral e uma responsabilidade social que nem sempre envolvia amor. Talvez não fosse exagero admitir que o prazer, muitas vezes, habitava o outro lado do muro, entre os “de fora”, seguindo o raciocínio de que “mistresses we keep for pleasure, concubines for daily attendance upon our needs, and wives to bear us legitimate children and to be our house keepers” (Mayer,1985). O meio urbano possibilitou a dissolução das fronteiras sociais impondo uma redefinição ou reconfiguração de identidades.

A ansiedade se devia exatamente pela incerteza quanto ao porvir, pela ausência de uma ancoragem cultural que fornecesse um sentimento de harmonia e continuidade entre passado, presente e futuro, reproduzindo o idealismo de parte dos historiadores que viveram naquele período (séculos XIV e XV) e viam na cidade a fonte por excelência de corrupção moral em comparação com o passado agrário ordeiro e pacífico. O sistema de classificação

que organizava as relações sociais de uma determinada comunidade passa a competir com outras formas de estabelecer o certo e o errado, separando o “puro” do “impuro”.

A antropóloga Mary Douglas segue esta linha interpretativa na análise do que ela classifica de “impureza secular”. A reflexão sobre a impureza implica, segundo Douglas, uma relação sobre a relação entre a ordem e a desordem, a forma e a ausência dela, a vida e a morte. A impureza é uma ofensa à ordem, por isso, ao eliminá-la, não fazemos um gesto negativo; ao contrário, há um esforço positivo para a organização do meio social. Pureza e impureza, ordem e desordem são todas categorias derivadas do sistema de classificação da realidade de um grupo social específico. A pessoa, objeto ou relação impuros estão “poluídos”, e o dever dos membros do grupo consiste em condená-los de modo a evitar qualquer possibilidade de confusão ou contradição a respeito de suas classificações. A impureza, portanto,

Nunca é um fenômeno único, isolado. Onde houver impureza, há sistema. Ela é o subproduto de uma organização e de uma classificação da matéria, na medida em que ordenar pressupõe repelir os elementos não apropriados. Esta interpretação da impureza conduz-nos diretamente a domínio simbólico. Pressentimos assim a existência de uma relação mais evidente com os sistemas simbólicos de pureza. Concebemos a impureza como uma espécie de compêndio de elementos repelidos pelos nossos sistemas ordenados. A impureza é uma idéia relativa (Douglas,1976:50).

A tese de que a ansiedade seria uma das características fundamentais da modernidade não é unânime entre os estudiosos da identidade. Há quem pense que ansiedades e inseguranças afetaram outras épocas além da nossa, e que seria pouco justificável supor que a vida em culturas mais tradicionais teria um teor mais equilibrado que o de hoje. Os que seguem tal linha interpretativa, como Giddens, admitem que o conteúdo e a forma das ansiedades predominantes tenham mudado substancialmente. Se transições na vida dos indivíduos sempre demandaram a reorganização psíquica, tal processo era freqüentemente ritualizado nas culturas tradicionais na forma de *ritos de passagem* de modo a inserir o indivíduo nos papéis sociais esperados pela comunidade, reproduzidos geração após geração.

Em tais culturas (tradicionalistas), nas quais as coisas permaneciam mais ou menos as mesmas, no nível da coletividade, geração após geração a mudança de identidade era claramente indicada – como quando um indivíduo saía da adolescência para a vida adulta. Nos ambientes da modernidade, por contraste, o eu alterado tem que ser explorado e construído como parte de um processo reflexivo de conectar mudança pessoal e social. (Giddens, op.cit:37)

Nossas identidades são formadas a partir de avaliações feitas por nós mesmos e dos espelhos dos julgamentos feitos pelos outros (Strauss,1999). Acionamos códigos particulares, terminologias simbólicas específicas para dar conta de cada situação apresentada. A cada uma delas, atualizamos valores e comportamentos que nos dão a sensação de pertencimento ao grupo que nos avalia. No entanto, pela multiplicidade de identidades sociais possíveis de serem desempenhadas no ambiente urbano, muitas vezes utilizando sistemas simbólicos contraditórios, deve-se ter em mente que a inserção em cada “província de significado” é legitimada e justificada apenas num período de tempo determinado. A “coerência” deve ser buscada em cada situação social específica, muitas vezes estanque, daí que visões de mundo “modernas” e “tradicionalistas” podem fazer parte do arsenal simbólico de qualquer indivíduo. A utilização desta ou daquela terminologia dependerá do contexto construído circunstancialmente⁹¹.

Judeus e não judeus têm a percepção de que é possível exercer múltiplas identidades na sociedade contemporânea, em que há a secularização de relações anteriormente sagradas. O primeiro depoimento é de um dos rabinos entrevistados, que se mostra consciente das mudanças na maneira como os judeus mais jovens vêm interpretando seu (s) papel (eis) na sociedade brasileira. Não mais circunscritos às fronteiras comunitárias, criam os mais diversos vínculos com os mais diferentes estilos de vida, o que não invalida seu pertencimento ao judaísmo. Os não judeus, por sua vez, acreditam que a ausência de uma determinada característica, a identidade judaica, não é um impedimento para a aceitação na família do

⁹¹ O caráter simbólico da afiliação identitária é assim expresso por Strauss (1999:153): “Quando um homem compra uma casa em estilo moderno, está agindo como agiram outros que compartilham sua terminologia de percepção e julgamento. Quando ele pede à esposa que não faça experiências com as receitas “americanas” que encham as mesmas revistas das quais tirou algumas de suas melhores idéias sobre arquitetura, está agindo como agem outros que partilham suas discriminações em matéria de alimento”

cônjuge judeu, na medida em que, como indivíduo plural, exhibe qualidades outras que não a afinidade étnica.

Eu acho que tem uns trinta anos, quarenta anos no máximo, que a comunidade começou a ver essa questão como uma questão sua, e eu acho que o mundo hoje, as pessoas são, têm múltiplas fidelidades na sua identidade, têm múltiplas identidades. Elas são brasileiras, jogam vôlei...as coisas ganharam uma gradação muito semelhante. Antes, ou elas eram judias...era até difícil ser judia e brasileira, nem o brasileiro entendia isso direito. (...) Até os anos sessenta, eu acho que os judeus se identificam basicamente enquanto judeus, estou falando de uma maneira bem grosseira. É claro que tinham pessoas envolvidas em outras áreas, eram intelectuais e mantinham um outro pensamento, mas a comunidade comum, a massa da comunidade se enxerga como judia. Com o passar do tempo, hoje você vai ver os judeus que se enxergam (como) brasileiros judeus. É muito mais claro para eles essa dupla fidelidade, talvez uma palavra ruim, essa dupla identidade mesmo. Mas não é só dupla, eles são judeu, budista, brasileiro. (R1)

A gente nunca teve na nossa educação uma referência a um grupo determinado, culturalmente homogêneo e sim muito mais uma abertura pra diversidade cultural, nesse sentido que eu disse que é anti-identidade. (...) Essa coisa de grupo, de comunidade, não sei o que, em qualquer âmbito nunca foi uma parte da minha vida, então, como é que eu vou fazer uma referência da minha identidade a partir de um grupo, eu não me sinto pertencente a um grupo. (...) Há vários grupos, então, sou uma intercessão de vários grupos, não pertencente a um grupo, pra eu me colocar como membro de um casal misto, teria que ter uma identificação muito forte num grupo (C.K., não judia, professora universitária)

A Dona P. devia ter uma certa vergonha de dizer assim pros amigos: “Ah, o E. vai casar...” Sempre tem aquela coisa, hoje em dia eu ouço isso toda hora; “Fulano vai casar...” “É mesmo? É judia?” Toda hora eu ouço isso. Então eu imagino que ela passou por isso com todas as pessoas que ela convidou entendeu? “E. vai casar.” “E ai? É judia?” “Não, não, mas ela é uma menina muito bacana, ela é médica”. Ai tem outras qualidades que não é ser judia. (F., não judia, radiologista)

A plasticidade não implica numa despersonalização, numa falta da desidentidade (sic). (B.L., judia, economista)

A vida não leva a gente só para a sinagoga ou para o Clube Israelita ou para não só o que, acho que isso fica uma coisa artificial. (...) Quer dizer, os judeus têm que ficar tão interessados que têm que criar clubes fantásticos, espaços agradabilíssimos pra desestimular que os judeus tenham idéias de ir pra outros locais e realmente eu acho isso uma coisa, apenas um delírio, não passa de um delírio. (J., judeu arquiteto)

(Sobre a mulher não judia) Eu diria que ela foi aceita porque as virtudes superaram os “defeitos”. Essa característica de não ser judia passou a ser um elemento secundário. (M.B., judeu, formado em administração)

Eu acho que hoje, pra mim, a resposta é: o judaísmo é uma das minhas identidades, ser brasileira é outra, ser mãe, ser mulher, ser uma profissional. São várias peças de um mesmo quebra-cabeça que deveria ser “eu”. (...) Conheci judeus que tinham outro tipos de leitura, que sabiam lidar melhor com essa identidade, que faziam da identidade judaica não um fenômeno total mas sim uma certa identidade da vida deles. (L.B., judia, cientista social)

Eu sou brasileiro e judeu, ou sou judeu e brasileiro. Vai depender um pouco do momento em que eu esteja, que eu precise me posicionar⁹². (M.B.)

Sobre a expressão “virtudes superarem os “defeitos”” no depoimento de M.B., judeu, o inverso também é verdadeiro. M. atualmente casada com um judeu, não se vê classificada como parte de um casamento “misto” porque as diferenças culturais ou religiosas existentes entre ela e o marido não são importantes para o desenrolar do relacionamento e para a educação da filha. Ex-mulher de um francês católico “fogo na roupa, osso duro de roer”, “mal humorado típico”, sente muito mais afinidade moral com alguém que apresenta uma herança religiosa distinta da sua.

Eu sinto muito mais afinidade moral de postura diante da vida com o S. do que com o meu ex-marido francês, católico, entendeu? A maneira como agir com as pessoas, a maneira como ser honesto com as coisas, a maneira como ser íntegro, ter um sentimento bom em relação às coisas, né? Ter um espírito construtivo de desenvolver trabalhos, espírito de proporcionar o bem estar pro outro. (M., não judia, artista plástica)

Uma das peculiaridades das sociedades complexas modernas é a coexistência de múltiplos códigos culturais. De importância fundamental são os critérios que recortam o universo social em domínios simbólicos particulares e a noção de *network*, utilizado para denotar uma unidade social cuja sociabilidade se encontra destacada tanto das redes de família e de parentesco quanto de ancoragens geográficas e residenciais restritas. Ela qualifica a forma típica de organização da sociabilidade no espaço urbano, sobretudo para certos segmentos das camadas médias.

⁹² O uso da etnicidade como estruturante da interação social não é definido de antemão pelos atores. Ao afirmar que a afirmação da nacionalidade brasileira e da etnicidade judaica “vai depender um pouco do momento”, o entrevistado revela que a etnicidade nem sempre tem um significado decisivo para as relações sociais em todas as sociedades e em todas as situações sociais dentro de uma mesma sociedade. Em algumas situações, a etnicidade é um fator relevante que influencia a interação, em outros casos a relação se desenrola de acordo com outros atributos como a classe, religião, ocupação ou gênero. Estamos diante de uma “eticidade situacional”, na expressão cunhada por Okamura. Um exemplo concreto é dado por Mitchell (19868) em sua análise sobre o tribalismo enquanto categoria mediadora das relações sociais em áreas urbanas africanas. É a situação social a definidora da identidade a ser utilizada. Assim, a luta pelo poder no sindicato poder opôr grupos tribais rivais, enquanto no âmbito da fábrica as tribos se fundem sob a categoria “africanos” em oposição a categoria “europeus”, ou ainda, sob a de “classe trabalhadora” em oposição aos “patrões”. Não há níveis de integração nem uma estrutura previamente definida. A existência de classes sociais não elimina a possibilidade de identidades étnicas ou tribais cortarem internamente o proletariado, sem que isso signifique qualquer tipo de “alienação” em relação à realidade. A realidade é negociada incessantemente.

Mais do que isso: por promover a conexão entre indivíduos geralmente dispersos no meio urbano e por ser construído com base em critérios de “escolhas” e “afinidades”, o *network* implica, quase que por definição, em fronteiras simbólicas com relação a outras identidades sociais. (Salem, 1985:7)

Experimentar situações distintas apresentando em cada uma delas uma determinada máscara social faz parte deste mundo de escolhas característico da era moderna. Somos confrontados com uma “pluralização dos mundos da vida” (Berger,1974) ou “setores do estilo de vida” (Giddens,op.cit) para os quais necessitamos de ferramentas simbólicas particulares de modo a sermos reconhecidos como um membro daquele ambiente de ação específico. Daí a importância da interação social na construção dos espaços simbólicos onde expressamos nossa existência humana em termos de múltiplas identidades⁹³.

Integrados à sociedade brasileira, os descendentes de imigrantes judeus ou filhos da segunda geração, já nascida aqui, ressaltam o vínculo que estabeleceram com a cidade do Rio de Janeiro, tecendo uma identidade mais particular, paroquial, do que propriamente universal, brasileira. Aliás, ao “enterrar o umbigo” no Rio de Janeiro, como disse uma entrevistada, os judeus contradizem um dos estereótipos mais comuns a seu respeito, aquele que lhes representa como um povo cosmopolita, desapegado à terra onde vivem⁹⁴. O samba, a praia e o Pão de Açúcar compõem o mosaico da identidade carioca harmonicamente complementar ao sentimento de pertencer a um grupo particular, os judeus⁹⁵.

⁹³ O estabelecimento de relações entre indivíduos em situações sociais específicas e a manipulação de identidades de acordo com estas situações nos remete aos estudos de Ichheiser a respeito das más interpretações a que são levados os atores sociais na percepção social do “outro”. Em *Misunderstandings in human relations* (1949), lida-se com os mecanismos de percepção das impressões passadas na interação, organizados por uma estrutura sócio-psicológica coletivamente compartilhada, gerando uma “imagem da personalidade” e na da “personalidade em si”. Geralmente, mecanismos inconscientes têm papel importante nas relações humanas, funcionando como “molde” das imagens da personalidade passada na interação da vida cotidiana e determinando a atmosfera na qual nos inserimos. Quando nos confrontamos com um erro de interpretação sobre o outro, afirma Ichheiser, entendemos que fomos confrontados não com o homem “em si” mas com a imagem que dele fazemos, tomada como natural embora distorcida por mecanismos operando inconscientemente. A tendência a superestimar a “unidade da personalidade” nos impede de perceber que os indivíduos revelam múltiplas faces, cada uma expressa de acordo com a definição da situação acordada entre os que interagem.

⁹⁴ O que não elimina, como veremos mais à frente, a existência desta representação por parte mesmo dos entrevistados judeus, como um ponto positivo a ser destacado na sua formação.

⁹⁵ Sentir-se confortável com a máscara de carioca ou de judeu ou, quem sabe, de um judeu carioca ou carioca judeu, desafia Stonequist (1948), para quem é mais fácil ser judeu quando o mundo é hostil e socialmente distante, quando o gueto existe, tanto de fato quanto em lei, quando nenhum contato com o mundo dos gentios “plantou a semente fatal da dúvida” (p.101). Nos países democráticos, o judeu acha-se, ainda segundo Stonequist, livre para participar de um mundo mais amplo em torno dele. “Uma vez nele ingressado não lhe é fácil retornar ao gueto. Ele é judeu demais para ser assimilado, e não é suficientemente judeu para viver isolado”

Adoro samba, saio nos blocos de carnaval. (...) Eu acho que sou mais carioca do que brasileiro. É a ligação com o Rio de Janeiro, pra mim o RJ é o centro da cidade, acho que o RJ hoje em dia é uma profunda dor (...). O que eu gosto do Brasil, do RJ, é o lado alegre. (P.B., judeu, psicanalista)

Eu adoro o Rio, eu sinto falta, quando eu estou fora eu sinto falta do Pão de Açúcar, sinto falta da Lagoa, sinto falta do mar. O Mediterrâneo não me basta, eu preciso ver as minhas praias. Eu tenho uma ligação muito visceral com esse ângulo. Visceral mesmo. Eu estava agora em Paris, que eu amo, adoro estar em Paris e é assim, batata. Deu uma semana, olho pro horizonte assim “cadê o mar?” . Sabe? Falta o mar. Faz falta. (Z.Z., judia, jornalista)

Eu acho que eu enterrei meu umbigo aqui Marcelo. Eu não sei viver em outro lugar. Eu gosto do cheiro do mar, eu gosto da praia. Eu gosto do espírito carioca, não da violência naturalmente, mas eu gosto, eu gosto do Rio de Janeiro. Minha vida não é essa de agora, só o Rio de Janeiro de hoje, eu tenho toda uma, eu tenho 68 nos, então eu conheci o Rio de outras épocas. (C.G., judia, advogada)

Referencial simbólico cosmopolita da identidade judaica, Israel pouca importância tem na construção do sentimento subjetivo de pertencimento ao grupo étnico para a maioria dos entrevistados judeus. O judaísmo “tropical” prescindir deste referencial externo para existir, cuja importância é pensada sobretudo em termos de ameaças futuras à própria integridade física dos judeus fora do “lar nacional judaico”. Há quem se diga anti-sionista e quem defenda toda e qualquer ação que garanta a existência do Estado judeu. Há uma cisão entre judaísmo e sionismo, a primeira dizendo respeito à identidade cultural e a segunda, à identidade nacional. Em tempos de “pós-nacionalismo”, ser cosmopolita e “estrangeiro de tudo”, nas palavras de Nigel Rapport, é um trunfo social. Desaparece a falsa dicotomia judeu/brasileiro, cada uma destas identidades sociais exercidas em circunstâncias específicas. Sem dúvida, em épocas de Copa do Mundo de futebol, os judeus cariocas vestem a camisa da seleção brasileira, ao mesmo tempo em que um grupo de amigos forma uma comunidade virtual intitulada “judeus flamenguistas”. É a pura *bricolage*, profanando o sagrado, destruindo e reconstruindo fronteiras sociais.

Eu me sinto brasileira, minha pátria é o Brasil. (...) Acho muito importante os judeus que não estão em Israel também. Eu não vejo agora, de repente, pronto, eu vou mudar, não faz sentido pra mim que nasci aqui, meus pais também são brasileiros. Então eu me sinto muito enraizada aqui no Brasil, montei minha vida, gosto da minha vida, do meu trabalho, meus filhos nasceram aqui, meu marido. Eu

não vejo porque eu vou sair daqui, só se me expulsarem, se vier outro nazismo. Eu não tenho nenhum motivo pra sair. (V.F., judia, psicanalista)

Todas as ações de Israel eu sou antenado, eu vejo e apoio incondicionalmente. Agora, não tenho, lamentavelmente, recursos pra mandar pra Israel e nem iria pra Israel. Só se a minha família fosse, mas isso é uma coisa descartável. Eles não têm o vínculo, minha mulher não tem o vínculo, seria até uma violência dizer “Vamos pra Israel morar lá”. (P.I., judeu, técnico em eletrônica)

Eu não acho que o povo judeu tem que ter uma pátria. Nunca foi assim antes, pelo menos na história. Tinha a Palestina como berço, mas não era apenas aquele pedaço de terra que vivia o povo judeu. Judeus viviam no Egito, no Irã, na Europa. Eu não me vejo um judeu com necessidade de ir pra Israel exercera minha cultura, eu posso exercê-la com muita facilidade numa cidade como o Rio de Janeiro. (...) Eu acho que é um privilégio a gente poder ter essa, essas duas culturas, conseguir a intercessão entre elas e a gente ser resultado de algo que eu não sei se é muito bom ou se é muito ruim, mas é um resultado que a gente expressa no patriotismo pelo fato de ser brasileiro e um orgulho de ter uma cultura como a judaica. (M.B., judeu, formado em administração)

O exercício do judaísmo que eu hoje tenho não carece da existência de Israel. (Idem)

Não tenho nenhuma identidade com Israel. (...) Fui a Israel duas vezes, não achei a menor graça naquilo. Achei magnífico, mas jamais moraria naquele país, eu espero nunca ser expulsa daqui e ter que morar lá. Tenho medo. Pior que morar na Tijuca é morar em Israel. Tenho horror da Tijuca. (Z.Z., judia, jornalista)

Eu sou anti-sionista. (...) Eu não tenho nenhuma relação com Israel. (C.G., judia, advogada)

A “cidadania relacional” conjugada à natureza específica da sociabilidade política são aspectos da formação social brasileira que permitiram a entrada de imigrantes judeus em períodos críticos de discriminação e preconceitos anti-semitas tanto na Europa, assolada pela Segunda Guerra Mundial, quanto no Brasil, sob um regime ditatorial com influência ideológica fascista e nazista. No entanto, os que aqui fincaram pé e criaram raízes se metamorfosearam, se auto-identificando, a partir de então, como brasileiros e judeus.

Identidades complementares, não mais antagônicas⁹⁶. A noção de identidade como uma

⁹⁶ A tendência generalizada no Brasil é a de supor-se que a negação da identificação com minorias culturais seja condição essencial ou *sine qua non* para o abramileiramento. Isto explicaria o fato de que o tema da origem nunca tenha sido objeto de pesquisa sistemática no Brasil, ao contrário do tema da raça ou “marca”, apesar das limitações que os dados existentes a respeito possam ter. Em uma tentativa de melhorar este quesito de raça ou cor, tomar em consideração estas diversas objeções, introduzir de forma sistemática a variável de origem nos estudos sobre a população brasileira, com vistas ao Censo do ano 2000, o IBGE introduziu um conjunto de questões na Pesquisa Mensal de Emprego de julho de 1998, que cobriu cerca de 90 mil pessoas de dez anos de idade ou mais em seis áreas metropolitanas do país (SP, RJ, Porto Alegre, BH, Salvador e Recife). O objetivo era comparar as respostas à pergunta tradicional sobre cor a uma pergunta aberta, o que permitiria examinar em que medida estas categorias correspondem ou não à forma pela qual a população se identifica (Schwartzman, 1999). Também se buscou examinar se a população se identifica, de uma outra forma, com origens culturais e étnicas específicas – se os “pretos” ou “pardos” se identificam como negros ou afro-descendentes, e os brancos se classificam em diferentes culturas e etnias, por exemplo. As perguntas abertas e fechadas sobre cor ou raça

“celebração móvel”, definida histórica e não biologicamente, nas palavras de Stuart Hall, se encaixam perfeitamente para o caso dos imigrantes judeus e seus descendentes.

A identidade plenamente unificada, completa, segura e coerente é uma fantasia. Ao invés disso, à medida que os sistemas de significação e representação cultural se multiplicam, somos confrontados com uma multiplicidade desconcertante e cambiante de identidades possíveis, com cada uma das quais poderíamos nos identificar – ao menos temporariamente. (Hall,1999)

A integração dos imigrantes à sociedade brasileira bem como a de seus descendentes pode se dar de diversas maneiras, através da incorporação de valores, gostos e comportamentos representantes de uma certa “brasilidade”. Um exemplo clássico é o futebol. Boris Fausto, brasileiro nato, relata, em sua autobiografia, como se integrou ao país através do futebol, hábito que seus parentes oriundos da Turquia e da Áustria-Hungria achavam esquisito:

Foi na Estevão de Almeida que tomei contato, pela primeira vez, com o futebol. O entusiasmo pela bola é um indicador, entre outros, de meu grau de integração aos costumes pátrios. A paixão futebolística não nasceu por influência do meio familiar e sim como adesão a um traço cultural do país. Nenhum dos meus parentes mais velhos se interessava pelo mundo da bola. Pelo contrário, a metralha dos locutores esportivos os atormentava; não entendiam aquela paixão por uma coisa sem graça – “pretos e brancos, correndo atrás de uma bola” – que atraía sobretudo a gente pobre. (Fausto,op.cit:105)

permitem examinar a pertinência ou aceitação, pelos entrevistados, das categorias usuais do IBGE. Foram encontradas quase 200 respostas diferentes para a questão “cor ou raça”. Enquanto a maioria da população “branca” utiliza este termo para se definir, o termo “preto” é rejeitado pela maioria da população classificada nesta cor (ainda que seja a categoria predominante no grupo), havendo uma grande preferência pela expressão “morena”, utilizada com intensidade por todos os grupos. Em relação à “origem”, o que se procurou foi uma “origem” com a qual a pessoa se sentisse identificada, sendo formulada no pré-teste a questão “qual a origem que o senhor considera ter?”, sem nenhuma especificação maior quanto ao sentido do termo. A dificuldade da questão é que as pessoas se classificam por critérios muito distintos. Para os descendentes de populações de migração mais recente (alemães, italianos, japoneses), o termo “origem” se refere ao país de origem dos pais ou avós. Para a população negra, uma eventual origem desse tipo teria que se referir a um passado africano longínquo, referência muito pouco utilizada. Os dados mostram que muitas pessoas entenderam “origem” em termos raciais, e outras em termos de regiões, estados e cidades de origem, ainda que a maioria tenha entendido a pergunta em termos de nacionalidade. A questão foi formulada de duas maneiras: uma pergunta aberta, com três possibilidades, e outra fechada, com 12 alternativas, permitindo múltipla escolha. Para a pergunta fechada com múltipla escolha, verificou-se que 67.056 se identificaram como judeus, correspondendo a 0,1% das respostas e 0,2% das pessoas entrevistadas. No confronto das respostas à questão aberta, por respostas à questão fechada, verifica-se que 39,11% dos judeus se dizem brasileiro, um pouco mais de 6% italiano e polonês e 16,73%, judeu. Houve centenas de outras denominações de origem com baixa frequência (menos de 1%). É curiosa a situação do grupo de origem judaica que se origina de lugares muito distintos, como indicado acima, e uma proporção muito alta, em relação a outros grupos de migração recente, se identificando também como brasileiros.

O contato com a cultura popular brasileira e com o povo mesmo, a ida ao estádio de futebol para assistir ao time de coração adotado poucos meses antes pelos pais, se imigrantes há pouco chegados ao país, perpassa os relatos de alguns entrevistados. A judia Z.Z. relembra a paixão de seu pai, egípcio de nascimento, pelo time carioca do Botafogo:

Ele, não é que ele era burro, mas assim, tinha que ganhar dinheiro, tinha que fazer, tinha, esporte, curtir o jogo do Botafogo, era botafoguense doente, de torcer em vídeo, de ter ido ao Maracanã e chegava em casa e torcer pro Botafogo no vídeo que ele tinha visto o jogo.

R.M. conta que seu pai, alemão, não falava o dialeto iídiche com os amigos, mas sim o idioma alemão. Tinha amigos não judeus, dentre eles um austríaco “muito austríaco, jamais podia chamar de alemão”. A identificação que os dois apresentavam, possivelmente uma cultura germânica, se dissolvia quando o assunto era futebol. Isto ocorreu quando da passagem do Rapid Viena, time mais famoso da Áustria, pelo Rio de Janeiro no início dos anos 1950:

Esse cara (o austríaco) não era judeu. Ia até o Maracanã ver o jogo do...quando o Rapid, de Viena, veio aqui, meu pai ficava danado porque o cara ia para o jogo, acho que era contra o Fluminense, e ia torcer para o Rapid de Viena. Acho que era o único. Meu pai torcia para o Fluminense, que era o time dele, lutava esgrima no Fluminense. Ele lutava na Alemanha e continuou lutando no Fluminense.

Já M.B., torcedor do Fluminense, se divertia ao entrar no Maracanã junto com os amigos de colégio sem pagar o ingresso. Para um menino obrigado a sobreviver da ajuda dos pais, assistir ao time de coração de graça era mais do que um presente de aniversário, era ganhar na loteria (esportiva).

A gente queria era se divertir, queria fazer alguma coisa, né? Íamos de geral, na época a gente podia. Entre o primeiro e segundo tempo, os porteiros deixavam a gente entrar sem pagar ingresso, aí muitas vezes eu passava, eu entrava a partir do segundo tempo. Encontrava com o pessoal, logo sabia que eles estavam num determinado ponto e encontrava com eles. (M.B., judeu, formado em administração)

Em *On phenomenology and social relations* (1973), Schutz reflete sobre o caráter significativo da experiência humana definida a partir de uma situação biograficamente determinada, de um ambiente físico e sociocultural definido pelo indivíduo no qual tem uma posição não só em termos de espaço físico e tempo externo ou do seu *status* e papel dentro do sistema social, mas também suas posições moral e ideológica. A fenomenologia de Schutz vê o mundo da vida cotidiana estruturada a partir da intersubjetividade⁹⁷, da construção de uma comunidade de pessoas, de um ambiente comum estabelecido pela compreensão mútua fundada no fato dos sujeitos motivarem-se reciprocamente em suas atividades. Estabelecem um “ambiente comum significativo” onde cada participante se apresenta não como um objeto, mas enquanto “contra-sujeito”⁹⁸. O fato de não podermos criar uma identificação completa com o outro, pela impossibilidade de sabermos, exatamente, o esquema interpretativo por ele utilizado na classificação da experiência (afinal, a interação só é possível entre dois indivíduos distintos) não impede que o apreendamos aproximadamente. Schutz afirma que “o protótipo de toda relação social é uma conexão de motivos intersubjetiva”, acreditando que os indivíduos possam participar do contexto significativo subjetivo do outro numa espécie de reciprocidade de perspectivas.

O conceito de “biografia” se relaciona à idéia de que o homem, em sua vida cotidiana, encontra um “estoque de conhecimento”⁹⁹ disponível que serve como um esquema de interpretação de experiências passadas e futuras, até mesmo as antecipando. É a situação biograficamente definida, e os problemas a ela relacionados, os responsáveis pela subdivisão

⁹⁷ Berger e Luckmann, chamados de construcionistas sociais, seguidores de Schutz, olham a realidade como um mundo intersubjetivo onde os indivíduos estão em contínua interação e comunicação entre si. Há uma contínua correspondência entre os significados dos indivíduos em interação num mundo partilhado em comum.

⁹⁸ Nesta mesma linha de pensamento, o “paradigma do embodiment”, enquanto orientação metodológica, requer que o corpo seja entendido como o fundamento existencial da cultura eliminando a distinção sujeito/objeto ao nível da percepção. Privilegia-se o estar-no-mundo e a elaboração cultural do engajamento sensorial, os “modos somáticos de atenção” (Csordas,2002)

⁹⁹ Novamente resgatando Berger e Luckmann, é interessante notar que os autores afirmam que a interação é constantemente afetada pela participação comum no “acervo social disponível de conhecimento”. A “distribuição social do conhecimento” teria origem no simples fato do indivíduo não conhecer tudo o que é conhecido pelos seus semelhantes e vice-versa, culminando em sistemas de perícia complexos, o que Schutz chamará de *expert*.

deste estoque em “graus de relevância” estabelecendo zonas de conhecimento, passíveis de se expandirem à medida que as experiências se sucedem. O estoque, portanto, está num fluxo contínuo. A biografia determina o interesse do momento que motiva nossos pensamentos, ações e projetos, tomados enquanto condutas baseadas em objetivos pré-definidos. O projeto não é, necessariamente, o mesmo por toda a vida do indivíduo, dependendo do sistema de relevâncias, o que significa que o sistema é plural, hierárquico e não coerente.

Em Schutz, o indivíduo é um ser ativo. Seu conhecimento na vida cotidiana não é homogêneo porque os interesses que determinam a relevância dos objetos selecionados não estão integrados num sistema coerente. Sua organização obedece apenas parcialmente a algum tipo de plano (o que vou comer hoje no almoço, o que desejo para o próximo ano, que carreira desejo seguir se passar no vestibular), cuja hierarquia muda de acordo com a situação e com o crescimento da personalidade (a “cultura subjetiva” de Simmel). Na medida em que nossos interesses podem mudar ao longo do tempo, a existência de uma “cultura objetiva” só existe e tem algum significado caso esteja contida em algum plano do sistema de relevância, ainda que remotamente. O fato de um indivíduo ter opiniões distintas sobre moral ou política de acordo com o ponto de vista adotado (de pai de família, membro de movimento pacifista, torcedor de futebol etc.) não seria uma falácia, na medida em que,

Men’s thought is just spread over subject matters located within different and differently relevant levels, and they are not aware of the modifications they would have to take in passing from one level to another. (Schutz,1973:76)

Nossa experiência mundana se divide em “províncias de significado” consistentes em si mesmas e compatíveis umas com as outras, caracterizadas por formas específicas de sociabilidade. A partir desta premissa é possível compreender atitudes aparentemente dicotômicas num mesmo indivíduo nos estudos sobre camadas médias urbanas, revelando o fluxo entre princípios igualitários e hierárquicos na constituição da vida social.

A fragmentação da realidade não deve ser entendida como um esvaçamento psicológico inexorável do indivíduo na medida em que o trânsito entre os diferentes níveis de realidade é possível graças à natureza simbólica da construção social da realidade. A noção de *blasé* é colocada em parênteses uma vez que não é o mesmo indivíduo que recebe passivamente os inúmeros estímulos nervosos, constituindo a *metamorfose* a possibilidade de reconstrução individual através do acionamento de códigos associados a contextos e domínios específicos (Velho, 1987). Talvez, seguindo Hermano Vianna (1999), possamos pensar no indivíduo metropolitano menos como aquele antipático proposto por Simmel e mais como o terno personagem de Fernando Pessoa, partindo do princípio de que somos todos transeuntes “de tudo”, de que nada nos diz nada e criando um espaço de compreensão do modo de vida e da visão de mundo dos Outros¹⁰⁰. A metamorfose possibilitou o casamento de I.F. e V.F.:

Quando eu conheci a V. eu já estava transformado, era o momento. Seu eu conhecesse antes não ia dar certo, que ela nem ia se aproximar. Quando eu a conheci, eu estava com várias leituras marxistas e influenciado pela psicanálise, querendo ser psicanalista. Que eu entrei pra Medicina não pra ser médico, mas pra ser psicanalista. (...) Eu fui extremamente doutrinado. (...) Eu quero dizer é que mesmo que você seja (doutrinado), você tem a possibilidade de mudar. Olha o que eu passei: militar de direita, nem tanto, mas católico, e hoje em dia eu sou ateu. Eu acho que as pessoas mudam. Eu posso, daqui a pouco, ser religioso de novo, não sei. Então eu não tenho medo disso. (I.F., judeu, psiquiatra)

As sociedades moderno-contemporâneas, complexas, se caracterizam pela coexistência de diversos estilos de vida e visões de mundo. Quando um grupo social é formado a partir de uma definição comum da realidade, identificamos uma linguagem ou gramaticalidade própria, sustentada em crenças e valores compartilhados. O processo de negociação da realidade é representado por diferentes “províncias”, “redes”, “ordens” de significado (Schutz, 1973; Geertz, 1989; Sahlins, 1979) ou ainda “níveis de realidade” (Berger

¹⁰⁰ Em trabalhos recentes, como o de Rapport (2000), temos o estabelecimento de uma ponte entre indivíduo e sociedade onde a estrutura social é vista como um “idioma discursivo”, linguagem compartilhada promotora da interpretação individual, articulando, mediando e tipificando a experiência sem, contudo, englobá-la ou determiná-la. Como um idioma discursivo, uma “ficção”, a estrutura está sempre sujeita à interpretação criativa, à manipulação, aliando estrutura social e agência individual. Indo mais fundo, Strathern (1996) questiona a validade atual do que chama de “pêndulo”, que se movimenta entre os dois pólos “indivíduo” e “sociedade”, concebendo as relações sociais como intrínsecas à existência humana e propondo o abandono de ambos os conceitos no estudo das relações sociais.

& Luckmann, 1985). Numa sociedade que valoriza a liberdade e toma o indivíduo como valor importante na organização das relações sociais, a multiplicidade e diferenciação de domínios simbólicos explicitam a existência de um “campo de possibilidades” (Velho, 1991) por onde este indivíduo, sujeito moral e psicológico, circula e constrói suas identidades.

Capítulo 5-As aventuras do peregrino: o casal “misto”

O espírito de aventura em busca de novas experiências parece ser a mola propulsora 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 que o início desta caminhada em direção ao infinito enriqueça o “estoque de conhecimento” (Berger & Luckmann, 1985) disponível em sociedades complexas como é a sociedade brasileira. Comentando sobre os direitos e deveres que a comunidade, no sentido nativo, tem perante os judeus, um dos rabinos entrevistados afirmou que os deveres são implícitos, ou seja, são deveres de contabilizá-los como parte, de incluí-los o tempo todo, constando aí as formas de ajuda, de benefício comunitário, auxílio a pessoas carentes, idosas, crianças. Os deveres dos membros da comunidade, por sua vez, são os de contribuir para essas ações de solidariedade, participar, estar presente e ser leal ao grupo. 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*. (grifo meu)

Questionei o rabino se ele achava realmente o casamento exogâmico uma aventura.

Eu acho que, toda vez que você quebra padrões é uma aventura, é um caminho não trilhado. Em alguma medida é muito saudável fazer essas mudanças, você sabe em que áreas você quer fazer e os custos que elas têm, porque sempre tem custos.

A aventura em direção ao desconhecido é um elemento estruturante da chamada Modernidade. Ela dá um novo sentido ao peregrino, que perde a conotação religiosa para transformar-se no protótipo do homem moderno que vagueia pelo mundo em busca de sua identidade (ou melhor, identidades) perdida nas areias do deserto. Ao abandonar sua aldeia e tomar o caminho da cidade, símbolo dos novos tempos, o peregrino despe-se dos antigos

vínculos identitários ou ao menos os coloca em suspensão. Na sociedade moderna, a peregrinação deixa de ser uma escolha de estilo de vida e passa a ser uma necessidade do indivíduo na busca do “self”, fazendo uso da liberdade que lhe permite construir novas identidades a partir de sua trajetória de vida. “Being a pilgrim, one can do more than walk, one can walk *to*” (Bauman, 1996). Ao retornar ao grupo de origem, este indivíduo sente-se como um *homecomer* (Schutz, 1973) que vê aqueles rostos conhecidos com novos olhos, ressignificando a experiência anterior a partir da experiência do presente.

Os casamentos de judeus e não judeus se enquadram nesta representação da sociedade moderna, cuja imagem é a de aventuras 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” é entendido como a ante-sala da assimilação (no sentido de indiferença à identidade étnica) pelos *gatekeepers* da etnia¹⁰¹, no caso dos judeus, a tal ponto que esse tipo de casamento merece uma denominação própria.

A rotulação e estigmatização dificultam a mensuração destas uniões no seio da população judaica brasileira. Exemplo concreto é dado por Henrique Rattner, citado anteriormente que, em fins dos anos 1960, realizou uma pesquisa pioneira cujo objetivo era o conhecimento empírico dos aspectos e índices mais significativos do processo de transformação pelo qual passava a população relativamente jovem dos judeus em São Paulo, inserida num contexto social e político mais amplo, característica de sociedades em vias de industrialização e desenvolvimento econômico. Publicado anos mais tarde com o título de *Tradição e Mudança - a comunidade judaica em São Paulo*, pode ser considerado o primeiro trabalho sociológico relevante no que concerne ao processo de integração dos imigrantes

¹⁰¹ Agradeço aos comentários e sugestões da professora Bila Sorj, que participou do meu exame de qualificação de projeto. O termo “gatekeepers” foi citado por ela durante sua exposição, encaixando-se perfeitamente na minha linha de raciocínio que tenta dar conta das relações entre Tradição e Modernidade e a relativização da autoridade concedida aos “guardiões da verdade” na determinação de valores e comportamentos socialmente legítimos.

judeus e seus descendentes, nas palavras do autor, “uma contribuição para a compreensão dos processos e das tendências na nova configuração da comunidade judaica, visando à sua sobrevivência como grupo cultural e religioso distinto, embora plenamente integrado na sociedade brasileira” (Rattner,1972:256). Apesar da análise pormenorizada de diversos aspectos sócio-culturais, chama à atenção a dificuldade que os entrevistadores tiveram para saber se os entrevistados tinham conhecimento de casamentos “mistos” em sua família.

Houve uma certa reticência em comunicar espontaneamente aos entrevistadores a ocorrência de casamentos mistos na família, os quais continuam sendo considerados por uma parcela apreciável da população judaica, especialmente por aqueles que continuam ligados emocionalmente às tradições religiosas e culturais do judaísmo, como *componente atípico* e contrário às normas coletivas. (Rattner,1977:11, grifo meu)

Destaquei na citação acima a expressão “componente atípico” porque o casamento “misto” representa exatamente aquele perigo simbólico que existe nas margens de todo sistema de classificação, a que já me referi anteriormente ao resgatar a obra de Mary Douglas. É necessário inventar novas categorias que permitam a continuidade da estrutura social tal como é concebida por uma suposta maioria ou definida pelos *gatekeepers* e “guardiões da verdade”. 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 e inexorável, a despeito dos atores envolvidos diretamente, o casal.

Apparaît 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 p s 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   necessário considerar as novas configura es sociais e o modo como os indivíduos d o significado   sua identidade judaica ao inv s de utilizar categorias nativas irrefletidamente, imbuídas de uma conota o pejorativa e marginalizante. Afastar-se de concep es nativas   indispensável para que julgamentos de valor sejam, se não neutralizados, menos nocivos para a análise sociológica ou antropológica. O que   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 v gor na sociedade atual. Do contrário, cada manifesta o de comportamento que se distancia daquilo que as institui es judaicas consideram como norma "correta" de identifica o será, precipitadamente, classificada como indiferença judaica. (Sorj,1997:69)

Outra francesa, Jo lle Allouche-Benayoun (1996), trabalha com a questão da transmissão da identidade judaica aos descendentes de casais formados por judeus e cristãos convertidos   religião judaica. Apesar de a conversão minimizar, teoricamente, futuros problemas quanto   tradi o cultural ou religiosa a ser passada aos filhos, o ponto que nos interessa aqui   que a autora considera que, ao invés de encarar o casamento "misto" como ameaça   continuidade do povo judeu, ele deveria ser olhado sob o ponto de vista da queda do anti-semitismo e da integra o dos judeus   sociedade (francesa). Mais do que considerá-lo sob o ponto de vista da perda, seria mais proveitoso interpretá-lo a partir da no o de "revitaliza o" na medida em que o parceiro, convertido ou não, aceite a transmissão da herança judaica e seus filhos v o reivindicar a identidade judaica. A argumenta o de Benayoun   semelhante àquela utilizada pelos estudantes universitários judeus paulistas ouvidos por Rattner pois o casamento exogâmico estaria em consonância com as aspira es 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.

A questão da identidade na sociedade moderna é compreendida a partir da possibilidade de múltiplos pertencimentos, da ideologia individualista e do processo de subjetivação característico da época, da interação enquanto elemento fundamental na constituição da identidade social, refletindo para os outros aquilo que somos e o que os outros acreditam que sejamos. Negociar máscaras sociais é necessário a cada instante. Estamos diante, novamente, da fuga e do retorno, da individualização e do englobamento.

On y ressent la difficulté de penser clairement les multiples appartenances qui sont pourtant la condition humaine contemporaine, face aux idéologies unicistes à visées organisationnelles ou politiques. Si une leçon peut être tirée de l'ensemble, c'est la nécessité de remettre en perspective la question de l'identité, qu'il faudrait pouvoir appréhender dans sa relation au temps et à l'espace, aujourd'hui télescopés. (Varro, op.cit:12)

Pesquisas realizadas nos EUA revelam que tais casais se vêem como “homogêneos” a partir de valores compartilhados. Assim, Goldscheider (1986) afirma que a escolha dos cônjuges não judeus é resultado direto do estilo de vida de classe média norte-americano. A integração residencial, a dispersão ocupacional, a maior interação com não judeus, a frequência a escolas e universidades públicas são todos fatores importantes para o aumento nas taxas de casamento exogâmico entre judeus norte-americanos. Reforçando estas características estruturais estão: a crença na igualdade dos indivíduos, a ênfase no liberalismo, a fé na integração dos grupos ditos minoritários, a rejeição ao etnocentrismo e o comprometimento com o universalismo. O padrão de concentração residencial parece refletir, no caso norte-americano, configurações de carreira e salário, e não simplesmente tendências assimilacionistas.

A quantidade de análises acadêmicas norte-americanas relacionadas ao fenômeno dos casamentos envolvendo judeus e não judeus que embasaram, como vimos, algumas das

reflexões do rabino ortodoxo durante a palestra sobre casamentos “mistos” e assimilação no século XXI, parece ser fruto do “american dilemma” apresentado pela ideologia do *melting pot*. Ou seja, a partir dos movimentos de afirmação de identidades particulares nos anos 1960, como os *black power* e as feministas, colocou-se em perspectiva a tese de que o povo americano fundiu-se numa única raça e cultura, basicamente inscrita na sigla WASP – White Anglo-Saxon Protestant. A ideologia nacional norte-americana estaria pautada, até aquele momento de “resgate” ou “invenção”, nos termos de Hobsbawn, de tradições culturais, pelo *ethos* e visão de mundo dos primeiros imigrantes a bordo do famoso navio *Mayflower*. 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. O multiculturalismo é uma das respostas possíveis¹⁰². Os ideais do amor romântico e da liberdade individual contrapõem-se à submissão a certas expectativas da coletividade. O casamento misto pode ser interpretado menos como uma *doença* e mais como um *defeito*, passível de correção. Tal é a interpretação de Jonathan Sarna, professor de História Judaica na *Hebrew Union College- Jewish Institute of Religion*, em Cincinnati, e diretor do seu *Center for the Study of the American Jewish Experience*:

As I see it, intermarriage is a *defect* rather than a *disease*. It stems from our free, open, and highly individualistic society. Intermarriage must be accepted as normative – as unfortunate but *nescapable result* of our voluntaristic democratic system. We may seek to limit the extent of intermarriage and to mitigate its effects. To end intermarriage entirely, however, would require us to put an end to our participation in liberal society. *So long as we encourage individual freedom and*

¹⁰² De acordo com Kuper (2000), o multiculturalismo não é um movimento social coerente. Observando o contexto norte-americano, o autor destaca que a corrente “crítica” do movimento é organizada de modo a desafiar e lutar contra preconceitos culturais da classe dominante. A proposta é substituir a ideologia do *melting pot* por aquilo que é, na verdade, uma ideologia da anti-assimilação. O multiculturalista rejeita a visão de que o imigrante deveria se assimilar ao *mainstream* norte-americano, até mesmo negando que haja um *mainstream*, que todos os norte-americanos compartilham os mesmos ideais e aspirações. Pelo contrário. Verifica-se uma tendência ao dogmatismo e essencialismo por parte das identidades sociais em disputa, acirrando a intolerância e, no limite, estreitando a liberdade de indivíduos que não comunguem dos valores “dominantes” do grupo do qual se sente parte. “os EUA dos multiculturalistas é culturalmente fragmentado. Eles não encaram este fato como um problema em si (...) Uma perspectiva alternativa sugere que estas minorias são grupos *autenticamente diferentes do ponto de vista de seus* membros. O multiculturalista traduz suas propostas num programa político, afirmando o direito de ser diferente e o valor da diferença”.

seek acceptance in the larger society that surround us, we must expect that Jews and non-Jews will meet, fall in love, and marry. Since romantic love and personal independence rank high on the list of values that Americans cherish, we must expect that Jewish opposition to intermarriage will frequently fall on deaf ears. (...) Of course, nothing forbids us from discouraging intermarriage and promoting Jewish communal interests. What we cannot do is prevent intermarriage. American religious tradition – a tradition based on church-state separation, freedom and voluntarism – makes that impossible. (Sarna,1989:223-4, grifos meus)

No Brasil, há poucos dados relativos à incidência de casamentos entre judeus e não judeus, não só quantitativos, mas análises acadêmicas que joguem luz sobre o fenômeno. Um exemplo importante é o trabalho realizado por Anita Brumer (1994) junto à comunidade judaica do Rio Grande do Sul baseando-se no Censo Judaico de 1992 para este estado. Foi perguntado aos entrevistados se um judeu deve, de preferência, casar com um judeu, com um não judeu ou se é indiferente. Em Porto Alegre, 55,9% dos chefes de família e 55,8% dos cônjuges acham que um judeu deve, de preferência, casar com um judeu, enquanto 43,9% dos chefes de família e 43,7% dos cônjuges são indiferentes. Entre os que preferem um casamento de um judeu com outro judeu, 51,1% têm 55 anos de idade ou mais, 27,2% têm entre 41 e 54 anos e 21,7% têm 40 anos ou menos; entre os que são indiferentes a com quem um judeu deve casar-se, 26,4% têm 55 anos ou mais, 30% têm de 41 a 54 anos e 43,6% têm 40 anos ou menos. Verifica-se, desta forma, que, à medida que aumenta a idade dos entrevistados, aumenta a proporção dos favoráveis ao casamento endogâmico para um judeu, enquanto que o contrário ocorre com os que são indiferentes ao tipo de casamento realizado.

A pesquisa traz o depoimento de indivíduos que participaram do Censo. Sobre o casamento misto, um jovem casado com uma não judia recomenda: “o judeu deve casar-se com um não judeu, para que as famílias não judias aprendam a conhecê-lo e, com isso, acabe o preconceito existente contra ele”. A socióloga acredita que, caso se generalize este tipo de pensamento entre os judeus, pode significar, na prática e a curto ou médio prazo, a perda da identidade judaica, tanto no sentido da auto-identificação como no da atribuição dos outros, na ausência de outros fatores mantenedores desta identidade. A solução apresentada por

Brumer passa pela religião, já que o cônjuge originalmente não judeu pode ingressar no judaísmo por meio da conversão, solucionando o “problema”.

A mesma linha de pensamento, que toma a interpretação primordialmente religiosa da identidade judaica como fator de preservação grupal, é utilizada por Decol ao analisar os efeitos das baixas taxas de fecundidade entre as mulheres judias, do número crescente de casamentos mistos e do complexo emaranhado de fatores “que contribuem para uma erosão progressiva da identidade cultural em um contexto de secularização (secularização como sinônimo de “desreligiogização” da sociedade) sobre a manutenção do contingente populacional judaico”.

A se manterem estas tendências, judeus poderão estar cada vez mais expostos às poderosas forças de assimilação e de secularização da sociedade brasileira. No limite, correm o risco de perder sua identidade como grupo social específico, com uma história e uma cultura distintas. Claro que estas tendências podem ser revertidas por um movimento de ordem cultural, *que revalorize a identidade religiosa*. (Decol, 2001, grifo meu)¹⁰³

Dados relativos à cidade do Rio de Janeiro são bastante precários. No ano de 2001, a Federação Israelita do Estado do Rio de Janeiro (FIERJ) tentou realizar um Censo Judaico, mas, ao que parece, a empreitada não foi bem sucedida porque os resultados não foram divulgados. Um dos possíveis motivos para o fracasso pode ter sido o baixo índice de respostas aos questionários e a baixa qualidade das respostas recebidas (dados importantes faltando, por exemplo)¹⁰⁴. Informações relevantes são fornecidas pelo estatístico Daniel

¹⁰³ Por outro lado, Rattner, em sua pesquisa sociológica na cidade de São Paulo, não acredita que a integração social por parte dos descendentes de imigrantes judeus leve, inevitavelmente, à perda de sua identidade judaica. Não é aventada nem a possibilidade de conversão por parte do cônjuge não judeu. Se a secularização ameaça as próprias bases de coesão e solidariedade grupal, paradoxalmente, apesar de uma aculturação e integração crescentes, os jovens e adultos judeus entrevistados tendiam a manter e até reforçar sua filiação a diferentes associações comunitárias.

¹⁰⁴ No questionário eram solicitadas informações socioeconômicas (imóvel próprio ou alugado, posse de automóvel, acesso à Internet, TV por assinatura, computador, casa de veraneio, número de banheiros na residência, biblioteca), informações sobre costumes judaicos (se acende as velas do *shabat*, se come comida *kasher*, se realiza o ritual da Páscoa Judaica, o *Pessach*). Os dados sobre a educação incluíam o nível de formação do indivíduo, o conhecimento de línguas estrangeiras. Os dados sobre trabalho incluíam, entre outros, o *status* profissional (empregado, empregador, autônomo ou não remunerado) e a ocupação/cargo. Havia, ainda, uma parte relativa à identificação com o judaísmo, que incluía perguntas do tipo: “é judeu?”, “pratica cerimônias judaicas?”, “conhecimento dos preceitos religiosos”, “conhecimento da história judaica”, “guarda o *shabat*?”, “jejuia em Yom Kipur (Dia do Perdão)?”, “lê jornais/revistas da imprensa judaica?”.

Sasson que, utilizando-se da metodologia do IBGE, ou seja, considerando judaísmo uma religião, observa que cerca de dois terços dos casamentos realizados há menos de cinco anos (referente ao ano de 2001) são mistos; o índice cai a 18% entre os casamentos realizados há mais de 25 anos, o que nos permite afirmar que os casamentos exogâmicos, apesar de não terem se iniciado nos anos 1980, aumentaram com a progressiva secularização da sociedade brasileira nos últimos vinte e cinco anos. Poderíamos relacionar este dado ao que Brumer constatou em Porto Alegre, que à medida que aumenta a idade dos entrevistados, aumenta a proporção dos que são favoráveis ao casamento endogâmico para um judeu.

Por trás do rótulo: significados da “mistura”

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 largamente 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, tom quase acusatório ou de pesar. “Lá se vai mais uma ovelha desgarrada...”.

A literatura que alerta para o mal que o casamento exogâmico pode acarretar à reprodução *ad eternum* 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 M.B., que, apesar de casado com uma não judia, não se sente menos judeu do que um judeu religioso¹⁰⁵. Já F.,

¹⁰⁵ Kornbluth (2003) transcreve o diálogo entre um radialista e um ouvinte durante um programa numa rádio da Califórnia. A mulher, judia, diz ser casada com um não judeu. Seu marido é bastante ativo na comunidade judaica. A mulher diz estar tentando criar os filhos como judeus, dando-lhes uma educação judaica. No entanto, o filho acaba de completar 13 anos e não quer realizar o Bar Mitzvá, o ritual da maioridade religiosa no

casada com um judeu, não acredita que o rompimento com qualquer tradição familiar/étnico-religiosa seja irremediável porque as expectativas da família de origem foram frustradas, contanto que haja tolerância e respeito pelo que cada um é e traz de experiências anteriores.

E é isso que atrapalha os casamentos mistos, é você querer ser uma coisa que você não é, ambos quererem ser coisas que eles não são. Porque o judeu, ele também quer ser menos judeu, porque ele casou com uma não-judia, então ele quer quebrar um pouco o vínculo, porque afinal de contas ele já rompeu porque ele casou. Gente, ele não precisa romper nada, se todo mundo for o que realmente é, vai dar certo, não vai ser fácil, mas vai dar certo. (F., não judia, radiologista)

Eu acho que M. (sua mulher) não é impedimento pra eu chegar na frente de um rabino E dizer que eu sou tão judeu quanto ele. Não é pelo fato dele ser um rabino, de ser uma pessoa ligada a religião que ele é mais judeu do que eu, eu não o sinto dessa forma, eu coloco isso pras outras pessoas quem vem conversar comigo sobre esse assunto, pais de rapazes, de meninas que canta comigo e que tem namoradas ou esposas ou namorados ou maridos não-judeus que ficam um pouco reticentes, um pouco temerosos, do abandono da cultura judaica por parte dos filhos. Eu falo “Olha gente, eu não sei, eu só posso dar o meu exemplo, eu conheço outros, mas eu só estou autorizado a dar o meu. Eu sou casado com uma mulher católica que não é religiosa, mas ela foi educada na religião católica. Eu canto no Coral Israelita, pertencço a uma Associação judaica, eu adoro quando as pessoas falam iídiche que eu não sei falar, mas entendo um pouco, então me realizo com isso. Escuto musicas judaicas na minha casa. Eu leio autores que abordam temas judaicos, comento com a minha mulher sobre isso. Compro livros que ela também lê sobre esses assuntos, isso não me impede em absoluto de me sentir menos judeu do que qualquer outro judeu”. (M.B., judeu, formado em administração)

Se não é lícito estabelecermos uma relação de causa e efeito entre o afastamento da identidade judaica e o aumento no número de casamentos exogâmicos, também não podemos ignorar a existência de indivíduos que se identificam, mesmo que de maneira tênue e esporádica, enquanto judeus mas não se colocam na posição de perpetuadores do judaísmo através da educação dos filhos. 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 que eu acho que eu vou ser feliz... Eu não carrego esse peso de ter que

judaísmo. O apresentador do programa confirma que o marido não é judeu e, finalmente, pergunta: “Como você espera que seus filhos sigam o judaísmo, *se você mesmo não segue?*”. Kornbluth afirma que, no subconsciente dos filhos, a lógica é a seguinte: se ser judeu fosse realmente importante para a mãe, ela não teria se casado com um não judeu. Casar-se fora da comunidade judaica contribui para o fim do judaísmo num espaço de tempo não muito longo.

manter a comunidade, de representar a comunidade, ser o baluarte do judaísmo, de ser “Não, vamos casar, vamos manter a religião viva” Não, eu quero ser feliz. Eu não quero carregar essa tocha de representante mor do judaísmo. (E., judeu, oftalmologista)

A gente não se vê como um casal misto porque não é uma preocupação. Voltado à coisa e futebol que é pra desvalorizar bem a sua pergunta. O fato de ela ser tricolor e você vascaíno, isso não cria problema na sua relação, não cria porque a gente não dá muito valor ao futebol. A gente não é misto porque a gente não dá muito valor a essa origem cultural, então casal misto a gente não é. (...) A diferença entre uma coisa e outra coisa é o seu olhar, o olhar que você faz sobre ela (...) eu vou ter muito prazer de saber que você terminou a sua tese, mas esse assunto não me diz respeito, posso até ler por curiosidade porque participei, ter aquela curiosidade intelectual de conhecer, mas não escolheria pelo tema porque realmente não me sensibiliza. (J., judeu, arquiteto)

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. É interessante observar que B.L. utiliza a mesma metáfora que seu marido (“fechada dentro do penico” / “sair fora do penico”) ao criticar a postura auto-segregacionista de judeus que preferem manter a endogamia.

Se for, eu não tô nem aí, seu eu olhar pelo lado... até com orgulho. Porque eu acho que eu fui capaz de ser tolerante (...) Que aquela coisa igualzinha, todo mundo militarizado. Vai casar com alguém que é filho de militar. Que saco, né? Cansei de ter namoradinho assim, que é igualzinha a mim, mesma formação, mesmos valores. (...) Eu adorava ouvir as histórias da avó dela, porque a avó dela atravessou a nado e salvou a família, sobre os bolcheviques, isso na Rússia, então ela contava e eu pedia pra contar de novo. (...) O contato com a família e a família tendo sofrido alguma perseguição e uma espécie de guerra, eu não sei por que eu gostava. (I.F., judeu, psiquiatra)

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 no penico. 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. Eu acho que o P. traz o judaísmo de uma forma muito interessante (...) é puro amor pelo P.. É puro

companheirismo e o meu interesse, que eu adoro estar com os amigos. (...) Na minha casa sempre teve árvore de Natal. Paulo 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, educadora)

A “mistura” pode estar associada à oposição homem / mulher, à identidade sexual. A essência da diferença é anterior a qualquer diferenciação baseada em atributos culturais, é dada biologicamente. O casamento homogêneo, aqui, diz respeito à homossexualidade, e não a heterogamia religiosa ou cultural. Neste sentido, a influência da polarização judeu / não judeu não é mais ou menos decisiva para o sucesso ou fracasso do relacionamento, mais 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, mais 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, psicanalista)

Querendo receber uma espécie de legitimação informal da união, M.L. procurou um rabino para pedir-lhe que a abençoasse. A reação do rabino foi indicar um psicólogo “especialista em casais mistos”, pois considerava importante que se discutissem as diferenças internas ao casal antes de seguirem em frente com o relacionamento.

Pra mim a questão era estranha justamente porque, quer dizer, a diferença ela é em qualquer situação a diferença, então você resolve casar com uma pessoa. (...) Se você casa com alguém da comunidade, qualquer que seja essa comunidade, se é religiosa, se é política, profissional, *tem sempre uma diferença. São dois sujeitos*, quer dizer, eu não consegui entender que diferença era essa, que tinha uma qualidade específica que não fosse a diferença que é dois sujeitos que resolvem “juntar as escovas de dente”.

Diferentemente do que dizia Platão a respeito do amor, um ser que mediava o humano e o divino objetivando a conquista da beleza, o amor moderno, segundo Simmel (1971), é o primeiro a reconhecer que há algo de inalcançável no outro. Que o absolutismo do *self* individual ergue uma parede entre dois seres humanos que mesmo o mais apaixonado desejo de ambos não é capaz de remover, tornando ilusória qualquer possessão real de algo a mais do que a possibilidade de ser amado de volta. O argumento da distância intransponível parece ir ao encontro das expressões usadas por M.L., “tem sempre uma diferença” e “são dois sujeitos”, ao mostrar-se surpreso com a proposta do rabino para que procurasse, juntamente com a esposa, ajuda psicológica para resolver o “problema” do casamento misto. Seguindo este raciocínio, o casamento entre dois judeus não seria menos “misto” do que um casamento envolvendo um judeu e um não judeu. A natureza da diferença entre os sujeitos não é mais a identidade sexual, fisiológica, mas o reconhecimento de idiosincrasias individuais, equivalente ao “individualismo qualitativo” simmeliano¹⁰⁶.

A mistura também está associada a diferenças religiosas, não tanto à identidade religiosa em si quanto o grau de religiosidade apresentado pelo parceiro. Quanto mais “fervoroso”¹⁰⁷ ele é, mais “misto” o casamento se transforma. O que não leva, necessariamente, a conflitos internos relacionados à educação dos filhos ou à não aceitação

¹⁰⁶ Na metrópole contemporânea estariam disponíveis os recursos necessários ao desenvolvimento e aprimoramento do chamado “individualismo qualitativo” ou *Einzigkeit*, surgido no século XIX como um canal privilegiado do Romantismo alemão, ressaltando não apenas a liberdade, mas, sobretudo a potencialidade criativa, a idiosincrasia de cada ser humano. A diferenciação individual é elevada a um imperativo moral. A revelação das potencialidades individuais é representada pela “cultura subjetiva”, o cultivo e desenvolvimento em direção de uma essência original, preenchimento do indivíduo de acordo com suas mais profundas disposições percebidas externamente por objetos, comportamentos, o refinamento do gosto, a moral, etc., a “cultura objetiva”. Idéia semelhante está contida na categoria *Kultur*, enfatizando o cultivo da personalidade individual, e *Bildung*, enriquecimento interno e formação intelectual, ambas utilizadas pela *intelligentsia* alemã do século XVIII (Elias, 1990). A cultura subjetiva é o objetivo principal, embora ela não possa existir sem a cultura objetiva. Porque o desenvolvimento ou condição de um sujeito é cultura somente através da incorporação dos objetos cultivados que ele encontra. Em contraste, a cultura objetiva pode ser parcialmente independente da subjetiva, tão logo os objetos “cultivados” sejam criados cuja disponibilidade para propósitos culturais não é inteiramente utilizada pelos sujeitos. (Simmel, 1971:234).

¹⁰⁷ Os adjetivos “fervoroso” e “fervorosa” foram utilizados por duas entrevistadas, uma judia e outra não judia. Estão de acordo com as diferenciações que se instituem entre “católicos de batismo” e “católicos praticantes” bem como “judeus de circuncisão” e “judeus praticantes”.

mútua de que cada parceiro traga para o relacionamento “máscaras sociais” sem ressonância no outro.

Pra me ver como casal misto eu tenho que me pensar como católica e botar o J. como judeu. Eu não me penso como católica e ele não se pensa como judeu. Faltaram os termos pra você dizer que é misto. Certamente eu não me vejo como católica. (C.K., não judia, professora universitária)

Essa questão nunca se colocou para nós, porque essa questão religiosa, essa questão de ficar...não tem nenhum significado para nós. A gente estava muito mais nessa idéia de criar o homem novo, que o socialismo tinha, então eu nunca me coloquei assim. (...) A gente é diferente, é uma mistura, mas nunca foi problema. Eu nunca neguei isso mas também não é um problema, nem para mim nem para ele. (D.L., judia, professora universitária)

Se você mexe sal com açúcar ou sal com água tem um que mistura com o outro e outro não, então eu não sei o que será ali. Poderia dizer assim “Bom, se eu fosse uma pessoa católica fervorosa, certamente eu iria rezar na igreja e não iria na sinagoga e vice versa. Ele iria pra sinagoga e não iria pra igreja” Podia ser um tipo de casal misto. Como ele não é assim muito apegado à parte religiosa, também não freqüente igreja e ele também não freqüenta a sinagoga... (M.C., não judia, professora de inglês)

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)

O interesse moderado pela religião católica tem sua contrapartida no “judaísmo e catolicismo de supermercado”, que representa o que os teóricos da pós-modernidade chamam de “estética da mercadoria” ou “supermercado cultural”¹⁰⁸, segundo a qual um produto compreende embalagem e imagens de propaganda exibindo um componente imaterial de maior peso. Na pós-Modernidade, há o predomínio do consumo sobre a produção, uma profusão de identidades, desmaterialização de objetos e mercadorias e da sociedade como um todo. A cultura do consumo favorece a “estetização da vida”, a suposição de que “a vida estética é a vida eticamente boa, de que não existe natureza humana nem o eu verdadeiro e de que o objetivo da vida é uma busca incessante de novas experiências, novos valores, novos

¹⁰⁸ A expressão “supermercado cultural” é usada por Stuart Hall (2000) para explicar as mudanças nos estilos de vida na chamada pós-modernidade. Nesta perspectiva, acredita-se que a vida social se torna mediada pelo mercado global de estilos, lugares e imagens e as identidades tornam-se desvinculadas de tempos, lugares e tradições específicos. A difusão do consumismo contribuiria para esse efeito de “supermercado cultural”, onde somos confrontados com uma gama de diferentes identidades dentre as quais parece possível, ou impossível, fazer uma escolha.

vocabulários” (Featherstone, 1995:174). O “deserto pós-moderno”, esvaziado de grandes valores e finalidades, de referências estáveis e coordenadas principais, é feito de uma “indiferença por excesso” (Lipovetsky, 1983) por conta da pletora de informações que, tão logo registradas, são esquecidas e varridas de cena por outras ainda mais interessantes e espetaculares.

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. A mesma decepção aconteceu no caso de Z.Z., transformada em “pária” da família, ainda que veladamente.

Eu acho que meu pai e minha mãe falavam alguma coisa que seria bom casar com judeu, mas uma coisa assim meio vaga, ninguém ficava com nenhum drama em relação a isso. Meu irmão casou com uma judia. Meu pai ainda estava lúcido quando eu casei com o I. e meu pai adorou o I., verdadeira admiração. Quer dizer, não teve nenhum problema e a minha mãe também. O I. se entrosou completamente na família, mais do que a minha cunhada que é judia. (V.F., judia, psicanalista)

Era importante que fosse judeu, mas não precisava...todos eles eram extremamente...vamos dizer assim, liberais quanto a esse aspecto. Podiam até ter preferências mas olha, esse irmão da minha mãe, casou com uma não judia.. (R.M., judeu, economista)

Eles diziam que era melhor pra gente que fosse uma menina judia ou um rapaz judeu. Era melhor. Era isso. Eu acho que eles aprenderam assim e não elaboraram melhor o discurso deles. E quando a gente perguntava o porquê, ai ele: “Não, você vai saber depois. Quando você crescer você vai ver”. Era uma coisa mais ou menos assim. (...) os meus avós passaram isso porque eles sofreram na pele o anti-semitismo. Meus pais nasceram aqui. Eles não sentiam o anti-semitismo da mesma forma que os meus avós. Então eles passaram por uma questão cultural. Eles viam como uma continuidade do judaísmo, da linhagem judaica. Eu me casar com uma judia, ter filhos judeus, a minha irmã se casar com um judeu, ter filhos judeus, então naquele primeiro momento que eu comecei a namorar a M., não viram com bons olhos. (M.B., judeu, formado em administração)

E tem relatos horrorosos “Porque você sabe, a irmã do seu avô, namorou, ou a prima de não sei quem e nunca mais se soube dela” . Vira um paria da família quem não casa com judeu. Cá estou eu a paria da família. (Z.Z., judia, jornalista)

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, educadora)

F. conta que se sentia responsável e culpada por um possível afastamento de E. de seus pais e parentes mais próximos. Não gostaria de ser a causa de conflitos e rupturas familiares. E., seguindo a lógica de Romeu e Julieta, respondeu que F. não havia casado com a sogra ou o sogro, e 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 de sua escolha, preservando a díade de opiniões externas ao casal, 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 R.

Eu acho que a família dele falou com ele algumas vezes sobre conversão, mas isso nem chegou até o meu conhecimento. Ele era um filtro. 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. Ele é que tem que ser o filtro. Isso não tem que chegar até mim, eu não tenho nada com isso. Ele fez a escolha dele. Enfim, o E. sempre se posicionou, ele sempre disse “Eu sou judeu, eu não nego isso, eu não renego isso mas essa é a minha opção, ninguém vai se meter”. (R., não judia, psicanalista)

Para P.I., mais do que diferenças culturais irreconciliáveis, eram as condutas morais duvidosas que mais preocupavam sua mãe quando o assunto era a escolha das namoradas e da esposa. A moça podia *até* não ser judia (apesar de que “seria melhor” se fosse) contanto que seu comportamento estivesse dentro de parâmetros morais considerados corretos por sua mãe.

Se você perguntasse pra ela, ou ela tivesse que te dizer, ela diria que preferia que eu casasse com uma judia, mais nunca minha mãe foi de dizer “Ah, não casa porque é católica, você é judeu...”, nunca, nunca, nunca, sobre esse prisma não. Era muito mais dela dizer “Não namora essa menina porque ela é isso, é aquilo...”, qualquer coisa que não seja a religião, entendeu? Por não gostar, ou achar que não serve. Mãe sempre acha que nenhuma mulher serve pra você, mas não por motivo religioso. (P.I., judeu, técnico em eletrônica)

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 materno¹⁰⁹.

¹⁰⁹ Há uma piada bastante conhecida que pergunta a diferença entre a mãe judia e a mãe italiana. A mãe italiana diz para o filho “se você não comer, eu te mato”. Já a mãe judia diz “se você não comer, *eu* me mato”.

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 protege-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 infante-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

Morria com qualquer mulher que eu me aproximasse. Aí você vai querer o retrato da *iddiche mame*. Minha mãe se encaixava plenamente. (...) Eu morava sozinho há muitos anos, não havia tanta possibilidade de interferência. Ela já estava bem mais velha... ficava desgostosa. Nas fotos do casamento da gente, a minha mãe ta sempre de cara fechada. (P.B., judeu, psicanalista)

A psicanálise nasce de alguém que teve uma mãe judia. (...) uma regra de conduta muito rígida, quer dizer, um carinho muito grande na educação, mas ao mesmo tempo uma exigência tremendamente grande. (...) a piada das duas camisas, que os filhos mais depressa bota a azul e a mãe pergunta “Ah, você não gostou da vermelha?”. Quer dizer, a crítica, ela está sempre pronta pra sair, faça de um jeito, não faça de outro. O filho de uma mãe judia, acho que ele está sempre atento pra não errar. (J.K., judeu, professor universitário)

No caso dos 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 que, por ventura, nascessem num futuro não tão longínquo. Como conciliar duas culturas ou religiões distintas? Em que escola vai colocá-lo? 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.

A minha mãe sempre falava assim. “Filha, pensa porque casamento não é hoje. Casamento é pra vida inteira. Se você pretende ficar casada com ele. Vai ter filhos com ele e educar filhos com diferenças culturais, religiosas, sociais muito diferentes, muito grandes é uma coisa difícil entendeu? Não pensa que é hoje...” . Que diferença faz se ele é judeu? Vou morar com ele, e daí? Qual é o problema? Tem outras implicações. Mas com 22 anos, namorando há dois meses, você tem idéia de que vai ser muito difícil? Não, não tem idéia de nada. (F., não judia, professora universitária)

A minha mãe quando eu comecei a namorar o P. ficou toda... Aí ela falou “Pô minha filha, não é da mesma religião”. Mas não, nunca interferiu, nunca falou no meu namoro, só deu o toque e falou até com ele também depois de um tempo que ela ficou meio assim dele ser judeu. (T., não judia, psicóloga)

tradicionais da Europa Oriental, os chamados *shtetl*, os meninos eram mandados, logo aos 3 anos de idade, para a escola já que o estudo era privilégio masculino. O tempo que a mãe podia ver seu filho, amá-lo e tomar conta dele, era quando bebê. Sua imagem da criança permaneceu complementar ao seu papel, que não era a de uma educadora mas o de alimentá-lo, ansiosamente protegendo seu frágil organismo, sua inabilidade de sobreviver sem sua proteção constante.

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.

Acho que eles não conheciam bem judeus, eu tenho essa sensação. O que mais pegou que eu me lembro, que até o irmão avisou a ele, porque eu era mais velha, já formada, cuidado. Eu já tinha saído de casa, então eles não me conheciam bem. A coisa de judeu não pegou. (...) Nunca fui discriminada por isso, ao contrário, o pai do Ivan é militar, foi militar, coronel, as nossas maiores discussões era a questão da ditadura. Eu sempre de esquerda, e o pai militar e ele adorava conversar comigo, a única pessoa que ele falava desses assuntos até hoje. (V.F., judia, psicanalista)

É uma moça muito carinhosa, bonita, charmosa, bem informada, educada, que tinha uma família super legal, então pais também muito receptivos, muito carinhosos. Porque eu sempre tive uma fantasia de que eu jamais ia casar pelo fato de que eu não seria aceito como judeu numa família não judia. (J.F., judeu, professor universitário)

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 acabado de separar. Tinha separado um ano antes de uma pessoa com quem ele viveu anos, então seria natural que houvesse alguma resistência, um olhar, qualquer coisa e não houve nada, então, eu não senti nada. Foi mais assim, a entrada numa família diferente do que numa cultura diferente, não senti uma barreira. (C.K., não judia, professora universitária)

Muito bem. Até hoje a minha ligação com a família dele é muito grande. A minha sogra morou comigo até morrer e a minha mãe, elas morreram na mesma semana, eu cuidava das duas. (C.Z., judia, ensino superior incompleto em pedagogia)

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, economista)

Super bem. A mãe dele de vez em quando. É sogra, “Hoje é festa de vocês né?”. (Z.Z., judia, jornalista)

Eu fui recebido na família dela muito bem, até porque a família dela tem muitos relacionamentos com judeus. Então, o pai dela tinha um grande amigo que é um judeu muito importante na educação, a irmã dela estudou numa escola judaica. (J.K., judeu, professor universitário)

Eu me integrei tão bem com a família deles, que o pai dele hoje eu sinto que ele me adora, entendeu? Ele me adora e eu não sou judia e ele é super caretão nesse sentido. Eu sinto que ele gosta de mim porque eu levei ele assim, brincando, sabe? O jeito dele, ele é emburrado, ele é grosseiro, levei sempre na brincadeira. (M., não judia, artista plástica)

Mais do que a condição judaica do parceiro, o que incomodava alguns pais de entrevistados não judeus era a ligação ideológica dos próprios filhos e dos futuros genros/noras com a “esquerda” ou com o “comunismo”, associado pelo ex-sogro de S.G. à “vagabundagem”. Em tempos de Guerra Fria, quando a geopolítica do Oriente Médio colocava o Estado de Israel na órbita de influência norte-americana e os países árabes na órbita de influência soviética, os judeus, identificados comumente com Israel, sobrepondo identidade nacional e identidade étnica, passavam a ser classificados como “direita” em oposição aos “comunistas”, de esquerda.

Se houve alguma coisa antagônica por parte do meu pai, era muito mais por ser de esquerda do que de ser judeu. Judeu, ao contrário, ele admirava e admira Israel. Judeu pra ele, a visão que é anticomunista, judeus não estavam aliados à Rússia na Guerra Fria, estava sempre aliado aos Estados Unidos. (I.F., não judeu, psiquiatra)

A família dele era muito religiosa e me receberam de braços abertos. Não gostavam do filho dele, a família dele achava que ele era um louco, que fazia política, era preso, não fazia nada. Então, quando ele quis casar comigo, depois de a gente namorar um tempo, ele foi na casa da minha mãe e do meu pai lá em Santa Tereza, o pai dele, e disse “eu vim aqui para dizer para não deixarem a sua filha...você gostam da sua filha?”, “gostamos”, “pois então, se vocês deixarem ela casar com o meu filho, vocês não gostam dela porque ele é comunista, é político, é baderneiro, não trabalhava, não estudava, não faz nada”. Não tinha religião no meio, tinha só o fato dele ser um político e querer casar. Não pode sustentar a família, “vão viver de brisa, eu não posso, eu sou pobre”, realmente a família deles era muito pobre. E nós vivemos de brisa durante muitos anos. (S.G., judia, advogada)

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.

Eu fui levada para a casa dele uma noite. Eles tinham uma cozinha enorme e a mãe dele estava virada para a pia, quer dizer, de costas para quem entrava. Ela percebeu que tinha gente entrando, ela virou, estava o H., e ela de longe não percebeu que eu não era japonesa e, na cabeça dela, acho que não passava sequer a idéia de que o H. seria capaz trazer uma pessoa que não fosse japonesa para casa. Ela era uma pessoa muito fina, muito educada, me cumprimentou, mas eu notei que ela teve um choque quando eu cheguei à casa dela. (D.L., judia, professora universitária)

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...”. Ai eu fui saber a história do J.. A gente namorou esses três, quatro anos e houve uma época que o J. tinha uma motozinha e ai ele se acidentou de moto e foi parar no Miguel Couto. Alguém me contou, eu namorava ele, fui pra lá. Chegando lá encontro com a mãe dele, naquela situação de nervoso total, ele todo arrebitado. Ai 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. Ai ela ainda disse assim “O judaísmo tem 5000 anos de existência, não é agora que a tradição vai ser rompida...”, foi isso que ela falou. Ai o J. disse “Olha B., sempre foi assim. Na minha casa, eu nunca tive amigos que freqüentasse a minha casa que não fossem judeus”. (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 D.L. e H., judeus e japoneses, tiveram de “engolir” as escolhas feitas por um de seus membros. Não houve cerimônia religiosa, apenas no cartório e, ainda assim, os pais, irmãos e sobrinhos de H. não compareceram. No entanto, por serem “conservadores”, nas palavras de D.L., a partir do momento em que o casamento consumou-se, se viram obrigados a aceitá-la porque “não pode separar”. Assim, a relação de D.L. com a família do marido começou, basicamente, depois do casamento. Por outro lado, sua mãe não quis um genro *goy*, porque compartilhava do estereótipo de que não judeus abandonam as mulheres e

os judeus, não. Hoje, ela o “adora”, mesmo porque uma série de casais formados por judeus foram se separando ao longo do tempo, ao passo que D.L. e H. seguem “firme e forte”. O nascimento do neto ajudou a quebrar a “animosidade” entre as famílias de origem. Sábado almoçava-se na casa dos pais de um; domingo, na casa dos pais do outro. O esforço do lado japonês em tornar a presença de uma não japonesa menos desconfortável fica evidente num episódio classificado de “incrível”.

Você sabe que no primeiro domingo que eu fui almoçar lá, já como membro da família, eles falando em português comigo, uma sobrinha minha pequenininha que era criada pela minha sogra começa a bater no prato e falando um negócio em japonês. E eu não entendendo o que está acontecendo e eu falei: “H., o quê que é isso”, “Deixa pra lá. É que a minha mãe é muito conservadora e nunca permitiu que se falasse em português dentro de casa, porque aqui só se fala em japonês”. E a menina só ouve a avó falar que só se fala japonês, e aí você chega e, em sua homenagem, está todo mundo falando português, menos a mãe dele que nunca aprendeu a falar nenhuma palavra, e aí a menina, que não entendia nenhuma palavra em português porque só falava com a avó em japonês, ainda não ia para a escola, estava lá fazendo o que a avó fazia, “aqui só se fala japonês”. Ela aprendeu a falar português comigo, essa minha sobrinha. O meu primeiro contato com a família do H. foi assim.

B.F. conta que J.F. passou cerca de vinte anos sem qualquer contato com os pais. Este afastamento tão prolongado impediu que o pai dele conhecesse as netas antes de falecer. B.F. relembra que em inúmeras ocasiões seu ex-marido tentou algum tipo de reconciliação ou reaproximação no início do casamento. No aniversário do pai, por exemplo, mandava um cartão desejando feliz aniversário, um presente qualquer, mas invariavelmente apareciam rasgados na porta de casa; os pais desligavam o telefone quando reconheciam sua voz. B.F. afirma que J.F. sofreu muito com a iniciativa de afastamento dos pais, mas não deu “o braço a torcer”.

Seus pais tinham previsto o casamento com uma moça judia e a compra de um apartamento nas proximidades. J.F. lembra que em casa “tudo transpirava judaísmo”, o pai ia todo sábado à sinagoga, ele e o irmão estudaram numa escola ortodoxa. Os pais esperavam dele que continuasse vivendo “como antes do Bar Mitzvá”, momento na vida que funcionou como rito de passagem para o mundo não judaico. Como isto não aconteceu, foram criadas

“arestas de ordem pessoal” que acabaram gerando uma briga familiar, responsável pela ruptura por duas décadas. O rompimento radical e a rejeição dos laços e compromissos familiares por parte de J.F. são compreendidos a partir da valorização do indivíduo através de um modelo psychologizante, que enfatiza a liberdade, a desrepressão, a independência e a autonomia. A reaproximação com a mãe aconteceu quando o pai faleceu.

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 da não judia F.: ela conta que se sentia responsável e culpada por um possível afastamento de E. de seus pais e parentes mais

próximos. E. respondeu que F. não havia casado com a sogra ou o sogro, e 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 figura folclórica da mãe judia ganha a companhia do pai judeu, que devolve os presentes de aniversário dados pelo filho, todos rasgados, deixados na soleira da porta de seu apartamento; que desliga o telefone ao perceber que era seu filho quem estava do outro lado da linha. 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. Um entrevistado disse: “Eu acho que meu pai e minha mãe falavam alguma coisa que seria bom casar com 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 cerca de vinte 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.

No único caso em que o entrevistado judeu disse ter sido recebido friamente pela família do parceiro, arrisco-me a afirmar que as diferenças entre as famílias de origem são mais de grau do que de conteúdo: trata-se de uma família japonesa, tendo em comum com as famílias judias o imperativo de preservar a identidade étnica através do casamento endogâmico. 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, o clube de futebol, o posicionamento político, o gosto musical entre outras infindáveis 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 desagrado¹¹⁰. Estamos diante da tensão entre individualismo e holismo, manifesta de maneira clara na geração dos pais dos entrevistados judeus: a frase “o pior judeu é melhor do que o melhor *goy*” convive com o ateísmo, o cosmopolitismo e a importância da vertente cultural, oposta à religião, da identidade judaica.

A aparente esquizofrenia identitária da geração anterior, mais do que a atual, explica-se pela própria natureza das sociedades complexas, constituída por domínios culturais coerentes em si mesmos. Nesta perspectiva, não há contradição alguma no pai que abrigou perseguidos políticos durante a ditadura militar pós-64, nunca foi à sinagoga nem mesmo nas

¹¹⁰ Segundo Velho (2002), a expressão “fazer gosto” faz parte da experiência de indivíduos pertencentes às camadas médias urbanas do Rio de Janeiro que se casaram há, no máximo, vinte e cinco anos. Seus pais não viam com bons olhos o casamento com indivíduos de *status* social inferior ou com uma moça cujo vocabulário “soava menos convencional”. No universo estudado por Velho, os pais tinham expectativas e um projeto claro que estendiam aos filhos. Esperavam que a família continuasse ascendendo socialmente, prosperando e aumentando seu *status*. Os filhos não se interessavam por panos, metas a longo prazo, e mantinha uma atitude “hedonista”.

festas mais tradicionais, mas, ao receber a notícia do casamento da filha com um não judeu, diz preferir um noivo judeu.

Judaísmo versus Judaísmo

A origem dos dados do Censo é uma pergunta sobre filiação religiosa. Quando tratamos de religião é preciso ter em mente, segundo o demógrafo René Decol (op.cit), que se trata de um fenômeno cultural, diferente das variáveis biológicas tradicionais da demografia. Se nas sociedades tradicionais os indivíduos “herdavam” a religião dos pais, havendo uma continuidade intergeracional transmitida dentro do âmbito familiar, com o avanço da secularização a religião vem perdendo este caráter. A religião cada vez mais é uma opção individual. A questão da identidade judaica se complexifica se aceitarmos que ela não se resume a um conteúdo religioso. A demografia judaica possivelmente sofreria mudanças se os aspectos culturais fossem privilegiados por parte dos indivíduos que se declararam “sem religião” no último Censo de 2000: 7,4% da população brasileira e 15,8% dos habitantes do Estado do Rio de Janeiro estão nesta condição. Um judeu ateu, por exemplo, deixa de ser judeu para o Censo¹¹¹.

Para V.F., ser judia independe da crença em Deus:

Eu me sinto judia, quer dizer, todas as tradições judaicas me comovem, é uma coisa que está dentro de mim. Então todas as questões dos judeus eu sinto como minhas questões, então me sinto muito integrada dentro do povo judeu, dentro do judaísmo, dentro dessas questões e não tenho religião. Não acho que precise ter, o meu pai também era ateu. (...) (Sou) atéia, e isso é uma coisa que eu acho importante dentro de um casamento misto, ser atéia e ateu.

Ao serem perguntados sobre sua identidade judaica, os entrevistados acionaram uma série de representações. Para uns, como R.M., B.L. e M.B., é, antes de tudo, cultura e vivência

¹¹¹ Não deixa de chamar a atenção, portanto, a afirmação de Decol uma alta taxa de casamentos mistos aumenta a possibilidade de “perdas atitudinais”, ou seja, o fluxo de pessoas formal ou informalmente se convertendo para outra religião ou, como ocorre cada vez mais frequentemente no Brasil, para os “sem religião”.

em ambientes judaicos durante boa parte de suas vidas, independente de crenças religiosas. M.B. justifica teoricamente, a partir da leitura de um texto de jornal, o modo como é elaborada sua identidade judaica, associando identidade e memória como duas partes inseparáveis no processo de construção da imagem que temos de nós mesmos:

Judeu secular. Cultural e etnicamente vinculado, mas não necessariamente religioso, crente. (R.M., economista)

Porque eu estudei a vida inteira em escola judaica, meus pais me botaram numa escola judaica que não era, digamos a escola mais ortodoxa, era a escola mais “esquerdista” naquela época que era o Eliezer, tinha o Eliezer e o Scholem Aleichem que eram, escolas de uma orientação menos religiosa e mais de esquerda. (...), estudei no Eliezer a vida toda e lá aprendia cantar em iídiche, escrever em iídiche. (...) Eu sou judia porque sempre fiquei, por mais que eu não tivesse, nem condições de escolher diferente, eu sempre fui colocada em ambientes judaicos, no Eliezer Steinberg, depois na colônia de férias Kinderland. (B.L., economista)

Eu tive a felicidade de ler a crônica do Leandro Konder no último final de semana de 2003, no último sábado de 2003. Ele começava essa crônica, não é crônica, mas o espaço que ele tem no JB com a seguinte frase “Identidade é Memória” E eu fui ler e entendi um pouquinho daquilo que eu considero a minha abordagem em relação a cultura judaica. Essa, esse espaço escrito pelo Leandro, ele falava “Identidade é Memória” É memória porque a gente constrói nossos caminhos por meio de referências e essas referências que nos dão suporte pra avançar na nossa vida. Esse caminho que a gente faz é repleto de referências pra que a gente possa avançar e olhar pra atrás e se reconhecer. Então, eu posso dizer que as minha referências, a minha identidade judaica está intimamente ligada ao meu processo de vida dentro de ambientes judaicos. (M.B., judeu, formado em administração)

Outros se sentem vinculados ao judaísmo através da música ou da comida, os chamados “judeus gastronômicos” (Chein,1955).

Como nós perdemos completamente esse elo religioso, não se comemora nada, então é muito complicado te dizer o que é o meu judaísmo. Agora, é muito comum eu estar no computador trabalhando, escrevendo textos e ouvindo música iídiche. Claro que eu ouço música russa, americana e brasileira e música clássica mas eu, em muitas horas, ouço músicas iídiche. (D.L., judia, professora universitária)

Eu gosto de manter umas coisas, aquelas comidas que tem ovo. (...) O gosto das comidas, que nem tudo tem na minha família, que eu encomendei, que eu não sei fazer, minha avó sabia fazer, a minha mãe está aprendendo agora que também não sabia fazer nada. A empregada dela sabia (...) então agora tem essas firmas que pode encomendar e fica ótimo. (V.F., judia, psicanalista)

Para P.B. e C.G. a identidade judaica já deixou de ser, ou nunca foi, um ponto a ser debatido ou questionado. É como se o fato de ser judeu transcendesse a escolha racional, é algo dado muito mais do que construído reflexivamente.

Você questiona a tua barba? Tem coisas que são você, você não questiona. (P.B., judeu, psicanalista)

Eu nunca me detive pra pensar nisso não. Não me preocupa a minha identidade judaica. Eu sou judia porque eu sei que sou, mas eu não tenho essa preocupação. Não quero ser outra coisa. Não quero que digam que eu não sou judia. Não sei se é complicado isso que eu estou te dizendo, mas gosto de ser judia, não paro pra pensar em nenhum momento se eu sou judia, se é bom pra mim ou isso não é bom pra mim. O que isso altera a minha vida? (C.G., judia, advogada)

Ser judeu é, como afirmaram J.K. e J.F., uma postura diante da vida, um *ethos* específico que lhes diferenciam dos gentios.

No meu caso específico passou pela religião durante um primeiro período, onde eu fiquei adestrado, conheci muitas regras, (...) mas isso foi se transformando ao longo do tempo numa postura não tão de uma militância religiosa através de ritos como o Shabat, mas, foi mais um desenvolvimento, um amadurecimento das questões existenciais. Então, o judaísmo se transformou pra mim, é uma religião mas, pra mim, eu vivo ele como uma postura no mundo. (J.K., judeu, professor universitário)

Agora pensando bem, talvez eu me sinta judeu por algumas coisas que as pessoas, que se passa muito em relação, qual é a postura de um judeu em relação à vida, em relação às ações. Talvez os católicos também tenham isso, o que é ser um bom católico. Mas eu acho que isso eu ganhei muito no ambiente da escola (judaica), que era um ambiente excelente, ambiente de muito respeito das pessoas umas com as outras, então, eu diria que a educação judaica deixou marcas em mim que são uma identidade, que não uma identidade que eu pense sobre ela, digamos assim, “*sou judeu*”, mas eu acho que posso com tranquilidade atribuir essas coisas a uma formação no meio judaico. (...) Acho que é uma postura de franqueza, de honestidade, de seriedade em relação às coisas, de cuidado com o outro, acho que são características, não sei se as coisas mudaram e tal, por exemplo, eu vejo, nos alunos judeus que eu tenho, eu vejo muitas vezes uma diferença em relação aos não-judeus. Não que não tenha não-judeus iguais, digamos assim, com seriedade, existe uma doçura especial em determinados judeus eu diria, é uma, que eu acho que quando você vê, no judeu é muito marcante, que às vezes eu identifico em vários alunos meus, no ambiente não-judaico. (J.F., judeu, professor universitário)

Há aqueles que definem seu pertencimento étnico a partir da ancestralidade, ou seja, se dizem judeus, entre outras coisas, porque os pais são judeus. É uma identidade herdada, não construída. Atribuída, não adquirida.

Eu aprendi uma nova coisa de judia, não na faculdade de Direito: eu sou judia de origem. Por quê? Porque a minha mãe era, o meu pai era e eu sou também. Eu nunca disse que eu não sou judia, eu sou de religião atéia, de origem judaica, tanto que para todo mundo...A origem dos meus pais, entendeu? (S.G., judia, advogada)

Todos os meus familiares ancestrais e horizontais são judeus assumidos como judeus, podem ser menos ou mais religiosos, todos se empolgam com as histórias de Israel, todos se interessam pelo que acontece, pelo perigo dos palestinos, pelo que pode acontecer, enfim, vivem intensamente a questão da cultura judaica. (...) Sou judeu, porque eu nasci filho de judeus, porque eu estudei em escola israelita, porque

eu fiz o Bar Mitzvah, porque os meus parentes todos são judeus, então eu sou judeu. (J., judeu, arquiteto)

Acho que a origem, as raízes. O fato de meus pais serem judeus. (...) Eu acho que o judaísmo ela não está mais presente no cotidiano. (...) mas eu acho importante a preservação do judaísmo, de Israel, eu vejo isso como uma coisa importante, mesmo que explicitamente, eventualmente eu não me preocupo com a minha identidade judaica, ela está “guardada” em algum lugar. (...) Eu não penso muito a respeito disso e eu sei se eu pensar, talvez eu chegue a uma conclusão, é uma questão que eu não enfrento. (J.K., judeu, professor universitário)

A vinculação pela exclusão ou pela determinação exógena, atualização da dor sofrida por parentes especialmente durante a barbárie nazista, também funciona como marcador étnico. Ainda que em seu cotidiano a identidade judaica não esteja presente.

Vou falar uma coisa aqui meio estúpida e tal. Talvez até a possibilidade que mesmo que eu diga que eu não sou judeu e tente esconder, talvez algum, alguém venha dizer que eu sou um judeu filho da puta, qualquer coisa assim, quer dizer, ninguém se livra do fato de ser judeu e eu não quero me livrar desse fato, eu só não exerço e não acho que seja, tem uma contradição em mim. (J.K.)

Você chegar pra ele e dizer assim “*isso é coisa de judeu*” Ai dói nele, nessa hora. (...) Uma cena que me doeu muito assim que quando eu ainda estava namorado ele, nós fomos no cinema o filme acabou, então começaram a aparecer os créditos, eu me virei pra ele e falei “Vamos, então vamos embora?” Ele falou assim “*Não, espera que eu gosto de ver os nomes todos passar pra ver se tem alguém da minha família que aparece...*”. (R., não judia, psicanalista)

Por fim, os rituais de passagem da religião judaica como o Bar Mitzvá e a circuncisão marcam no próprio corpo do entrevistado sua vinculação ao grupo. Independente de sua vontade, imposta de fora logo ao nascer, a circuncisão não foi fruto de uma escolha pessoal. Daí o caráter mais passivo que ativo da identidade judaica deste entrevistado. Seu enfoque sobre o pertencimento étnico poderia ser classificado como primordialista, ou seja, a identidade étnica tem um caráter primário e fundamental uma vez que o indivíduo nasce com, ou adquire desde o nascimento, os elementos constitutivos de sua etnicidade, como características físicas ou marcas corporais. É o caso da circuncisão. A concepção primordialista da identidade étnica faz da similaridade intrínseca entre aqueles que, *sem tê-la escolhido*, compartilham a herança cultural transmitida por ancestrais comuns, a fonte de ligações primárias e fundamentais (Streiff-Fenart & Poutignat, 1996).

Primeiro eu fui *marcado* pela circuncisão. (...) Acho que renegar o meu judaísmo seria tão hipócrita quanto assumir o judaísmo, então eu não renego, ele existe. Eu sou judeu? Sou judeu, sim senhor. Agora, também não assumo esse judaísmo como uma coisa atuante, ativa, entendeu? Essa é apenas uma marca. É uma marca, na verdade, é um emblema que eu tenho. Não passa disso. Não tem nenhum desdobramento prático. (J.F., judeu, professor universitário)

O que importa é o valor simbólico da marca impingida ao corpo do recém-nascido. Ele passa a ser reconhecido como parte integrante do grupo. O objetivo da iniciação é marcar o corpo. Uma marca é indelével, é um obstáculo ao esquecimento. O próprio corpo traz impresso em si os sulcos da lembrança – o corpo é uma memória (Clastres,1978:128). A marca proclama com segurança o seu pertencimento ao grupo: “És um dos nossos e não te esquecerás mais disso”. A circuncisão não é “apenas uma marca”, como disse o entrevistado. Mais adiante, diz que se tivesse um filho homem (é pai de duas moças na faixa de vinte anos), preferia não realizar a circuncisão por não considerar saudável a transmissão compulsória de uma tradição religiosa ou cultural, de uma maneira mais ampla. Não gostaria que o filho sofresse este tipo de situação como ele mesmo sofreu, pressionado pelos pais a casar dentro da coletividade judaica (“tanto é que eu fiz tanto tempo de análise quanto o Woody Allen”). A circuncisão é uma escolha que o filho imaginário deve fazer.

Eu preferia que eles não tivessem que fazer circuncisão, que não tivessem formação judaica, apesar de eu achar uma formação muito rica a que eu tive, mas eu não estaria transmitindo de uma maneira obrigatória como me foi passado. Eu não escolhi ser circuncidado, eu fui circuncidado, então eu achava que se fosse menino ele teria direito de escolher uma operação de fimose mais tarde. (...) Eu sei que essa posição ia chocar muito meu pai, mas eu sinto muito, nós temos posições diferentes. No caso, se fosse menino, tivesse uma relação saudável (com o judaísmo), fosse uma relação transformada, não essa que meus pais me deram, então ele poderia optar por uma circuncisão, poderia optar por um entendimento maior sobre as

questões judaicas, por convicção pessoal, não por imposição, não por transmissão compulsória¹¹². (J.F., judeu, professor universitário)

Para C.K., não é a transmissão compulsória o que levou seu marido judeu (circuncidado) a não circuncidar o filho, e sim a carga emocional negativa que a identificação com o judaísmo tem. Ela não consegue especificar exatamente o que há de pesado na história judaica que tenha impedido o marido a decidir pela circuncisão, ironizando, no entanto, que a “mãe judia” pode ser uma possível explicação.

Ele não queria botar uma *marca* de judaísmo no A. e a gente até fica muito sacaneando, porque essa coisa, essa aversão que ele tem. (...) Algumas coisas do judaísmo ele acha que é pesada, ele preferiu não passar isso pro A.. Por alguma razão ele não quis que o ^a fosse judeu, entendeu? (...) Talvez até uma aversão mais forte até do que a que eu tenho em relação ao catolicismo. Parece que as mães judias são mesmo complicadas. (C.K., não judia, professora universitária)

A decisão de circuncidar ou não o filho tem a ver, para o marido de C.K., com o fato dele não ter certeza do que significa a sua identidade judaica. Nem mesmo se tem *alguma* identificação com o judaísmo. É um ponto “adormecido”, que não está na ordem do dia e com o qual não se preocupa. A impressão que se tem é que a entrevista instigou-o a pensar a sua condição judaica (“nunca pensei sobre isso”, “você está me fazendo pensar sobre algo que nunca me preocupou”).

Dificuldade com a minha identidade de judeu. Que eu não sabia de da onde vinha. Isso sempre foi uma coisa não resolvida, tipo assim. “Eu não digo que eu não sou judeu, tá? Eu sou judeu. Mas o que é ser judeu?” Eu não sei direito. Judeu é alguém que tem filho e faz circuncisão? Judeu é alguém que vai a sinagoga? Judeu é... Quer dizer, pra dizer a verdade eu acho que eu nuca refleti muito sobre essa questão. (J.K.)

O sentido da palavra identificação não é unívoco. Aquela dada por C.K. e por outra entrevistada não judia, F., está associada à identidade sexual de pai e filho.

¹¹² Everett C. Hughes (1980) afirma, em tom crítico, que, em nome da emancipação e do respeito pelo indivíduo, não gostamos mais assumir compromissos com os outros, mesmo com as crianças. E em todos os ritos de iniciação, como o é a circuncisão, há sempre um comprometimento consigo mesmo ou com outra pessoa. “Temos má vontade de comprometer-nos e, ainda mais, de comprometer nossas crianças com qualquer coisa, mesmo com uma identidade social. Agindo desse modo, roubamos delas o direito fundamental e inalienável de toda criança: uma boa e justa razão para sair de casa. Essa é a última indignidade com que a casa centrada nos filhos comina suas miseráveis vítimas.

Mas a gente conversaria de novo por conta até de uma coisa que eu acho que é importante, que é a identificação. (C.K., não judia, professora universitária)

Eu sou uma pessoa que pondero muito as coisas e eu pensava assim. “Como vai ser pro meu filho homem ter um pai circuncidado?” Ele não fez fimose, cirurgia de fimose, é circuncidado tem motivo pra isso, e o meu filho não é circuncidado. Que tipo de identidade ele vai ter com esse pai? Não que isso seja a coisa mais importante do mundo, mas assim, ele não é circuncidado a toa. Em uma história. No dia que ele me perguntar “*Mãe porque eu não fiz isso, mas meu pai fez...*” Então é estranho, na minha cabeça aquilo era estranho. Apesar de eu não aceitar a circuncisão, de eu não queria que fizesse aquela coisa, aquela barbárie no meu filho, no final eu achava que tinha uma coisa de identidade e eu achava que era importante. (F., não judia, radiologista)

Um último argumento utilizado pelos pais judeus (homens e mulheres) é o de que a circuncisão é um ritual “bárbaro”, um ato de violência, um sacrifício humano que submete o recém-nascido a uma dor desnecessária, mesmo que seja feita com anestesia (dor psicológica? Trauma?). Equivale a uma mutilação do corpo, “marca indelével”, definitiva, sem escapatória.

Pra que vai fazer circuncisão? Circuncisão tem a ver com a tradição judaica religiosa que eu não vejo sentido agora. Por que não deixa o prepúcio lá? (...) Não é questão de higiene, é uma questão de tradição religiosa. Eu não vejo por que e geralmente é feito com dor, o nenezinho chora, dá aquele vinho, eu acho uma coisa bárbara, então achei melhor quando ele crescer, se ele quiser, muito bem. (V.F., judia, psicanalista)

Eu não vou pegar um corpo humano perfeito que nasce e mutilar em função de uma tradição, como fez Abraão. (...). Eu acho que grande parte da culpa judaica ocorre quando o pai autoriza uma circuncisão, seja um rabino ou seja um médico, ele autoriza mutilar um corpo e isso ele não se perdoa pro resto da vida. Culpa judaica parte daí, do fato de você mutilar um corpo humano independente do desejo do outro, aí tem uma questão muito séria dentro do judaísmo. (J.F., judeu, professor universitário)

Eu acho um ato de violência, acho uma violência. O que eu acho é o seguinte. Isto é um ritual igual a matar uma ovelha, matar um carneiro, entendeu? Eu acho isso, acho que não tem nada a ver. E acho que quando o médico chegar a conclusão que eles tem fimose, que precisam fazer uma cirurgia, o médico vai fazer a cirurgia da fimose. Eu não vou plantar um rito, entendeu? Por um rito religioso fazer pra agradar a minha mãe, entendeu? Eu desagrado ela por muito menos. (...) eu acho aquilo uma violência, pegar o menino, começar a dar um pouquinho de vinho pro menino, deixar ele meio grogue, puxar o prepúcio, cortar aquilo, por mais bem cortado que seja, entendeu? Eu acho aquilo traumatizante. Se tiver problema de fimose ele vai tirar, se não tiver não vai tirar. (J.K., judeu, professor universitário)

Em muitos aspectos, os judeus partilham das dificuldades enfrentadas quando se tenta definir, identificar e enumerar grupos sociais nas sociedades contemporâneas. As dificuldades se ampliam por conta de suas características singulares, onde se misturam componentes religiosos, étnicos e históricos. As linhas demarcatórias que separam diferentes grupos religiosos, étnicos e culturais não são mais rígida e claramente demarcadas, como acontecia no passado (Schmelz & DellaPergola,1990). Como a identificação não é regulada legalmente, indivíduos podem mudar suas preferências durante seu ciclo de vida. Indivíduos que negam seu vínculo com o judaísmo, rejeitando a herança dos pais e avós, por exemplo, podem mudar de idéia mais tarde.

Judaísmo Versus Catolicismo

A preocupação dos pais dos entrevistados, judeus e não judeus, era com uma suposta incompatibilidade que, mais dia menos dia, apareceria como um problema de difícil solução. Não tanto para a vida a dois quanto para a vida a três, com o nascimento de filhos. Tudo gira em torno do dever de transmissão de uma memória familiar. O judaísmo é representado, pelos pais dos entrevistados não judeus, como uma religião, embora o judaísmo não seja concebido enquanto tal pelo conjunto dos entrevistados judeus. Se admitirmos que o que está em jogo é uma luta pela definição da religião a ser passada às futuras gerações, excluída a possibilidade de educá-los nas duas tradições religiosas (na visão dos pais), é importante compreender que catolicismo é este que os entrevistados herdaram da família e que desejam manter vivo através dos filhos. Os entrevistados não judeus se consideram católicos? Se sim, como o expressam?

Dos dois lados eram católicos, agora, tanto meu pai e minha mãe não eram de ir à missa. Minha mãe é mais religiosa até, dá a rezadinha dela, mas nenhum dos dois era muito religioso. Agora, forte influência por parte das avós, principalmente da avó paterna. Avó paterna e a tia paterna eram muito religiosas, *sempre rezando*. (...) Eu fui bem religioso, somos quatro irmãos e eu fui o mais religioso no sentido de tocar violão em missa, de ir pra grupo jovem católico. (...) Mas o grupo católico

também tem todo aquele negócio, você vai pra conhecer as meninas também, namorar. (I.F., não judeu, psiquiatra)

Como uma boa família mineira do interior, meus avós, principalmente do lado da minha mãe, mas do lado do meu pai também, são super religiosos, a ponto de que *na fazenda da minha avó tem uma igreja*. O padre vai lá, celebra missa pros colonos, pros meus avós na época, enfim, tem novena, tem quermesse, tem tudo que você ouvir falar de religião católica tem na fazenda da minha avó que é ultra religiosa. (...) Eu fui criada super religiosa, *sempre fui à missa todo domingo*, todas as suas etapas de primeira comunhão, crisma. (F., não judia, radiologista)

Só o Natal, mas com o pretexto pra encontro familiar pra brincar, era uma grande brincadeira. Encontro, família, rir muito, comer e distribuir presentes. *Eu passei minha infância acreditando que religião era coisa de mulher*. (...) Porque meu pai não acreditava em Deus. A minha avó paterna freqüentava igreja. . (M.L., não judeu, psicanalista)

Minha mãe era católica, mas meu pai não era de viver na igreja, era *católico de batismo*, mas não era religioso. (...) *Ela ia a igreja com freqüência*, era mais isso, de ir a igreja, não tinha outra conotação assim mais forte não. Não vou a missa todos os domingos, mas sou uma pessoa que até hoje ainda rezo, ainda tenho valores religiosos. (M.M., não judia, economista)

Meus pais são, eram muito religiosos, católicos. Eu e meus irmãos estudamos a vida toda em colégios católicos tradicionais, de classe média alta no Rio de Janeiro. Eu estudei em colégios de freiras a minha vida toda. (B.F., não judia, psicóloga)

A única coisa que a *gente aprendeu foi a rezar as orações principais*, vamos dizer assim. A gente rezava antes de dormir, eu e minha irmã, rezávamos pra santos, anjo da guarda, uma coisa assim. (M.C., não judia, professora de inglês)

Com relação à religião, é porque a minha mãe sempre foi super católica. A gente tinha que ir a missa, *era obrigada a ir a missa todos os domingos*. Fiz primeira comunhão, fiz tudo, mas nunca fui assim de... Tenho fê no meu Deus católico e tudo. (T., não judia, psicóloga)

Ia-se a missa católica. Estudamos em colégio de freiras. Meu avô era muito religioso, meu avô parte de mãe, meu avô era muito religioso, ele tinha esse princípio católico, cristão arraigado. Todo dia escutava às 6:00 horas Ave-Maria no rádio. (M., não judia, artista plástica)

Eu sempre associei a igreja à morte, talvez porque a gente ia muito quando morria alguém, tem essa coisa de *missa de sétimo dia*. (C.K., não judia, professora universitária)

Meu pai, houve uma época, que ele tinha assim uns requintes de *ir a missa no dia do santo fulano de tal*. Então, quarta feira, “Vamos à missa? Hoje é dia de São Sebastião...” Eu falei “Não vai dar pai. Vou a missa quarta feira porque é dia de São Sebastião?” “Mas hoje é dia de São Sebastião...”, “Não quero ir a missa”. (F., não judia, radiologista)

Tenho um lado muito rural nordestino e da família da minha mãe são super católicos. A minha avó era *católica de ir a missa todo dia*. Eu estudei em colégio católico. (S., não judia, educadora)

Então eles (os pais) tinham perdido a esperança em relação a eu ser uma *católica praticante*, eles já tinham perdido as esperanças, eu já tinha rompido, eu e meus irmãos (...) A gente não era, não se importava e não vivia esse catolicismo. (Idem)

A formação e cultivo da identidade católica variam bastante de acordo com os entrevistados. Ia desde a frequência à escola católica e a tradicional comemoração do Natal, ainda que sua importância tivesse menos a ver com a liturgia e mais com a confraternização familiar e troca de presentes, até a participação em grupos jovens, tocando violão em missas. O catolicismo podia ser considerado uma religião “de mulher” ou, no pior dos casos, associado à morte por aqueles que tinham contato com a tradição religiosa apenas em situações desagradáveis, como missas de sétimo dia.

Há o católico nominal e o “verdadeiro”, o praticante e o não praticante, o engajado e o que vai à missa. É importante desvendar quais as modalidades do ser católico. Uma das formas que se pode observar na sociedade brasileira configura-se pelo indivíduo que se declara católico, foi batizado no catolicismo e é atravessado por um mundo plural, com inúmeras ofertas de sentido e símbolos religiosos. É o católico “de tradição”, “social” ou, como dito por um entrevistado, “de batismo”, para quem os rituais da Igreja são suficientes para a constituição de sua identidade religiosa independente de sua filiação confessional. Não mantém com sua religião mais do que vínculos institucionais frouxos e raros momentos de presença para atualização ritual no espaço sagrado.

A existência de uma igreja na fazenda dos avós maternos, onde o padre realizava missas para os colonos, e a organização de quermesses nos indicam que a “desmonopolização” institucional da Igreja Católica abriu espaço para novas formas de afirmação do ser católico, da legitimação de tais práticas antes restritas a um catolicismo dito “oficial” ou “formal”, “mais romano, mais universalista” (Bastide, 1961) que seguia estritamente a doutrina e o culto estabelecidos pela Igreja. A este, contrapõe-se um “catolicismo familiar”¹¹³, forma desqualificada de prática por parte da ortodoxia revalorizada

¹¹³ O “catolicismo familiar” dos colonos portugueses tinha um caráter utilitário, no qual os fiéis rogavam aos santos “que fossem seus intercessores junto ao Todo-Poderoso para obterem benefícios concretos, desde a irrigação dos campos pela chuva ao feliz resultado dos partos difíceis” (Bastide, op.cit:555). Este mesmo “catolicismo familiar” está presente no Rio de Janeiro do início do século XX, através das crônicas de Luiz Edmundo. Num dos capítulos de seu *O Rio de Janeiro do meu tempo*, Edmundo descreve, o modo como os fiéis se dirigem aos santos da “missa dos Barbadinhos”, em referência à Igreja dos capuchinhos italianos, “sacerdotes

pelas dioceses católicas liberais quando aplicada a um modo próprio de realização religiosa comunitária, “que deixa de ser uma expressão arcaica e concorrente do trabalho legítimo da Igreja, e passa a ser uma modalidade que caracteriza a cultura, a fé, a identidade religiosa do povo brasileiro” (Brandão, 1988), de compreensão dos valores do povo. Não foram poucos os intelectuais que não viam com bons olhos a ascensão, entre a população brasileira, de um catolicismo menos intelectualizado ou erudito¹¹⁴. As festas católicas eram as principais responsáveis pela popularidade do catolicismo, sobretudo entre negros libertos e escravos, antes de 1889¹¹⁵.

Seja como for, pode-se afirmar que os entrevistados não judeus cultivam algum tipo de religiosidade, mesmo que não restrita à liturgia católica e identificam o catolicismo transmitido pela família de origem a partir de uma prática específica: a missa. A identidade católica confunde-se com o hábito de freqüentar a missa, tanto é assim que, ao justificar a afirmação de que os pais são ou eram “super católicos”, os entrevistados completam a frase com as expressões “católica de ir à missa todo dia” e “obrigada a ir à missa todos os

seráficos, barbados como gnomos”, fundada em 1842. A missa das sextas-feiras, logo às cinco horas da manhã era a mais concorrida: “A concorrência é enorme. É que a devota cerimônia possui virtudes especialíssimas, que a fama há muito trombeteia. Em nenhuma outra igreja, com efeito, diz-se, são os favores do céu com tanta eficiência e prodigalidade distribuídas como aí. Na concorrência de milagres, por toda a vasta urbe, santos prestigiosos, com larga projeção e valimento junto ao trono de Deus, num chuveiro de graças, trabalham com prazer e afinco, no empenho natural de comprazer ou seduzir o fiel; nenhum, porém, pode gabar-se de distribuir favores como os que se distribuem nessa igreja virginal de morro. É, pelo menos, o que se espalha, o que se sabe e o que se vê...” (Edmundo, 1957)

¹¹⁴ O gosto pela música, por exemplo, é interpretado por Sérgio Buarque de Holanda como valorização do estético em detrimento do refinamento intelectual e espiritual. Para o autor de *Raízes do Brasil*, o “austero metodismo e puritanismo” jamais floresceriam no Brasil por conta de uma “religiosidade de superfície” menos atenta ao sentido íntimo das cerimônias do que “ao colorido e à pompa exterior, quase carnal em seu apego ao concreto e em sua rancorosa incompreensão de toda verdadeira espiritualidade” (Buarque de Holanda, 1989).

¹¹⁵ O protestante norte-americano Thomas Ewbank, que visitou o Rio de Janeiro no ano de 1846, afirma, em seu relato de viagem, que a religião constituía-se no mais importante detalhe da vida pública e privada da sociedade brasileira. As festas e as procissões eram os principais passatempos do povo, e neles “os próprios santos saem de seus santuários, juntamente com os padres e a multidão, e participam dos folguedos gerais” sendo difícil identificarem “onde começava o culto cristão e onde terminava a festa popular”. Gilberto Freyre afirma que o cristianismo brasileiro é mais um culto de família do que de catedral ou igreja, onde os santos e os anjos só faltam “tornar-se carne e descer dos altares nos dias de festa para se divertirem com o povo” (Freyre, 1936:21-22). A aversão ao ritualismo e a exaltação das formas concretas da religião aparecem nas crônicas de Luiz Edmundo sobre a missa na Igreja dos capuchinhos italianos, quando descreve a maneira como os fiéis se comportam diante de Jesus Cristo pregado à cruz de prata e do rosário colocados num altar: “Vem um que enrola a fiada do rosário na cabeça, e, assim, nessa ridícula postura, reza um padre-nosso; outro vem que com ele bate sobre o peito ou o equilibra na cabeça enquanto reza; mais outro que beija o Cristo encharcando-o de saliva, quando não lhe mordem os braços e os quadris. Sabe-se até de um que com ele esfregava: primeiro o cachaço, depois as costas e, finalmente, as virilhas...” (Edmundo, op.cit:230-231).

domingos”. Ela é um rito que, escorado por determinados valores e crenças, demarca uma dentre inúmeras representações possíveis do ser católico, assim como a quermesse e a novena. Prática social dotada de significação religiosa, a missa também é um evento social, quando realizadas em casamentos, batizados, crismas, etc., transformando-se num espaço de sociabilidade, de encontro e reencontro de familiares¹¹⁶.

A exceção fica por conta de I.F. que nem mesmo se diz “católico não praticante”, e sim “ateu”. Ele exemplifica as metamorfoses sociais às quais estamos sujeitos em sociedades complexas. “Sociedades complexas, indivíduos complexos”¹¹⁷ resume esta idéia, já que a construção biográfica do sujeito moderno está sempre aberta a modificações, idas e vindas, caminhos coerentes em si mesmos ainda que a adesão a valores e comportamentos subseqüentes seja aparentemente contraditória. Aos poucos, I.F. passou a questionar os padres com quem tinha contato.

Mas pra quê Deus quer que a gente passe por tudo pra ver se vamos ser bons ou maus e ir pro céu ou inferno? Se Ele já sabe, se Ele é onipresente, onisciente, se Ele já sabe tudo de antemão quem vai ser bom, quem vai ser mau, pra quê que a gente tem passar por tudo isso? Já determina logo “você vai pro inferno, você vai pro céu”. Essas besteiras que eu ficava questionando.

Iniciou-se na literatura marxista apesar da formação militar politicamente identificada com o conservadorismo de direita e aproximou-se de Freud, sobretudo o clássico *Mal-Estar da Civilização*. Chegou à conclusão de que a religião é um produto da necessidade humana de dependência de alguma coisa; passou a conceber os valores morais como patrimônio da

¹¹⁶ Em recente pesquisa, intitulada *Mobilidade religiosa no Brasil*, o CERIS (Centro de Estatística Religiosa e Investigações Sociais) constatou, que dentre todas as religiões presentes na pesquisa, a católica é a que congrega o maior contingente de fiéis que tem o hábito de ir à missa católica, independente da periodicidade com que isto ocorre. Além disso, tanto os que transitaram quanto os que não transitaram por outras religiões até serem incorporados ao catolicismo são mais assíduos que os entrevistados de outras religiões. Entre os católicos que não transitaram, aqueles que podemos chamar de “católicos de berço e de colo” (Pierucci, 2004), um terço vai à missa ao menos uma vez por mês, e 24,7% costuma participar da celebração ao menos uma vez por semana. É importante assinalar que outro terço vai à missa somente em ocasiões especiais, festas religiosas ou menos de uma vez por mês. Entre os que transitaram, um terço comparece ao menos uma vez na semana e 35,5%, ao menos uma vez por mês. Os dados referentes aos católicos nos mostram, portanto, que a assiduidade é marcada menos pela intensidade do que pela constância. Por outro lado, percebemos que o número de católicos que transitaram por outras religiões e que comparecem ao ritual ao menos uma vez por semana é superior ao verificado para os que não transitaram. O que confirma o argumento de que é necessário, àqueles incorporados ao longo da vida ao catolicismo, exercer sua nova identidade religiosa de modo mais incisivo.

¹¹⁷ Em várias conversas, meu orientador frisava a necessidade de questionar supostas incongruências nas histórias de meus entrevistados, lançando mão desta frase.

humanidade, acima de ideologias e religiões. Já durante a Faculdade de Medicina, quando conheceu sua esposa, se considerava “ateu”.

Assim como há os “católicos nominais”, que pouca relação têm com a religião católica ainda que com ela se identifiquem em algum nível, também entre os judeus há aqueles que podemos classificar como “nominais”, se considerarmos o judaísmo como religião. São os entrevistados que receberam educação religiosa na infância e adolescência renegando-a posteriormente, ou a quem sequer foi transmitida a tradição religiosa, seus valores e padrões de comportamento. Poucos jejuavam em *Yom Kipur*, o Dia do Perdão, e a maioria associa sua identidade judaica às festas mais tradicionais: Pessach, quando se comemora a fuga da escravidão no Egito, e *Rosh Hashaná*, o Ano Novo judaico. Estes rituais anuais tinham menos uma conotação religiosa e mais um sentido de confraternização e solidariedade familiares, tal como o a comemoração de Natal para os entrevistados não judeus. Era “festa de encontrar a família”. Tampouco se acendiam as velas do *Shabat*, na sexta-feira à noite, quando aparece a primeira estrela no céu e inicia-se o descanso semanal dos judeus, de acordo com a religião.

Nunca jejei. Pelo menos por questões religiosas nunca jejei. (J., judeu, arquiteto)

Tinhas as festas da família, o *Pessach*, era tudo na casa da minha avó (materna) que reunia as três irmãs com seus maridos e filhos, os primos e tal. A gente fazia teatrinho, mas nunca ninguém foi religioso demais. (...) Tinha coisa que eu nem sabia direito, que não tinha reza, era uma tradição, uma festa de encontrar a família, e tinha as comidas. (V.F., judia, psicanalista)

Essa coisa do judaísmo, das festas, das tradições, meus pais eles eram meio “preguiçosos” entre aspas, porque sabiam que a minha avó, uma ou outra, ia fazer, ou às vezes as duas. A gente, no dia do *Pessach*, com a minha avó paterna, com a família do pai, outro dia com avó materna, com a família da minha mãe, isso foi até elas não poderem mais. (B.L., judia, economista)

Eles eram de origem judaica mas não...a parte religiosa não era exercida porque eles eram de esquerda e se consideravam ateus. E nem passaram para nós esse lado, passaram da cultura, não da religião. Eu não me lembro nunca de ter visto, numa sexta-feira à noite, meus pais acenderem velas. Eu me lembro que a única coisa que aconteceu que eu via que era bem diferente foi quando o meu pai morreu e não deixaram fazer autópsia porque a religião não permitia, e o caixão ficou no chão. (C.Z., judia, ensino superior incompleto em pedagogia)

Não tive educação religiosa nenhuma. Eu vim a saber algumas coisas da religião lendo a literatura porque, mesmo gozando, achando aquilo atrasado, mesmo os escritores progressistas judaicos do leste europeu, sempre se referiam à questão judaica porque eles viviam imersos nisso. (...) nem *Pessach*, que é conhecida como

festa da liberdade. Na minha casa não se comemorava nada. (...) o cultural passou pela comida, pela língua, pela música. (D.L., judia, professora universitária)

Tinha *Pessach* na casa de uma tia avó. (...) era mais a parte social do que propriamente a parte religiosa. (...) o *Pessach* minha mãe faz até hoje, mas sem reza nenhuma. (J.K., judia, professor universitário)

A gente fazia *Pessach*, *Rosh Hashaná*. Quando eu era muito pequena no *Yom Kipur* ainda ia na sinagoga na Tijuca para ver os meus avós paternos mas depois que eu cresci, já perdi o saco, já não ia. (...) eu acho que educação judaica era mais passada pela escola. Em casa, mais essas festas e, eventualmente, conversas informais, mas nada muito rígido. (D.D., professora universitária e do ensino médio)

Os avós maternos e paternos cuidavam da preservação da religião judaica, ainda que seu conteúdo propriamente religioso estivesse diluído ou relegado a segundo plano. Os pais dos entrevistados, secularizados, quando não renegavam a herança religiosa em favor de aspectos mais “culturais” como a música e a literatura, se mostravam “preguiçosos” quando se tratava de preparar as festividades. Como consequência desta “preguiça” e da ausência da religião no cotidiano familiar do entrevistado, a identificação com este lado do judaísmo era praticamente inexistente. O entrevistado ficava “sem saco”, ou seja, sem motivação e paciência para freqüentar a sinagoga que seus avós freqüentavam.

Alguns entrevistados se recordam que os pais, avessos à religião de uma maneira geral, afrontavam-na explicitamente. *Yom Kipur*, por exemplo, quando os judeus devem abster-se de qualquer trabalho físico para dedicar-se à reflexão de seus atos durante o ano que passou e pedir perdão a Deus pelos erros que, por ventura, tenham cometido, era uma ocasião propícia para isto. O objetivo do jejum é a ascese espiritual, ao abandonar as preocupações do corpo físico e concentrar as forças na relação com o divino. No entanto, alguns pais de entrevistados judeus não só não cumpriam com a exigência do jejum, como desafiavam os poderes de Deus ao trabalhar no Dia do Perdão e levar a família para uma lauta refeição. O que não significa que fossem a favor do casamento com não judeus. Uma entrevistada afirma ter sofrido com esta suposta contradição de atitudes do pai: afrontando a religião e a ela sucumbindo ao tratar do casamento da filha.

O meu pai não era religioso. (...) A gente chegava no *Yom Kipur*, por exemplo, ele levava os filhos pra ir comer fora, a minha avó ficava rezando, o meu avô materno rezava um pouco também. A minha mãe ia rezar e ele pegava a mim e meu irmão, a gente não ia pro restaurante comemorar o *Yom Kipur*, entendeu? Mas ia pra lanchonete, ele alimentava a gente, ele nunca foi muito freqüentador de restaurantes quando éramos garotos. (J., judeu, arquiteto)

No dia de *Yom Kipur* era muito agressivo. No dia de *Yom Kipur* meu pai abria a loja. Você vê o que eu sofri com as contradições do meu pai. (C.G., judia, advogada)

O afastamento do judaísmo, religioso ou não, foi motivado, no caso de R.M., pelo trauma que os pais (pai alemão e mãe austríaca), fugidos da sanha nazista, carregaram ao imigrar para o Brasil. R.M. acredita que sua mãe não gostava de sua identidade judaica e fazia de tudo para renegá-la por conta do sofrimento que esta lhe causou. Ele se considera, inclusive, mais judeu do que a própria mãe. A identidade judaica passada em casa era “leve, secular”. Comemoravam-se as festas embora, como as outras famílias judias, a motivação fosse mais a confraternização familiar. O judaísmo dos pais de R.M. havia se modificado com a influência do movimento reformista na Alemanha, que pretendeu adequar a religião judaica aos valores iluministas que perpassavam a Alemanha no século XIX. Muitos não foram circuncidados, considerado um ato primitivo, superstição não condizente com o processo de “regeneração” e inserção dos judeus à sociedade alemã¹¹⁸.

Para você ver uma coisa que sempre me intrigou muito: o meu pai não era circuncidado. Ele me falou, aí são duas versões... Ele me disse, um dia, que na época dele, quando ele nasceu, o movimento reformista era muito forte e que achavam que não precisava circuncidar. O problema era o seguinte, a minha mãe me contou uma versão inteiramente diferente, diz que ele nasceu de oito meses, nasceu uma criança muito frágil e que achavam melhor não fazer a circuncisão e que depois haviam se esquecido disso. Ficamos com duas versões. (...) Você vê que o vínculo com o judaísmo, que é onde eu quero chegar, era pequena porque senão ia lá e cortava o piru do garoto. (R.M., judeu, economista)

¹¹⁸ O judaísmo reformista, surgido na Alemanha, como consequência das modificações ocorridas no modo de conceber a religião judaica, está diretamente relacionado com o desenvolvimento da racionalidade e da secularização da sociedade, ou seja, o Iluminismo. A Alemanha foi o berço da *Haskalá*, o Iluminismo Judaico, e a religião vislumbrada pelos judeus alemães era parte constituinte do processo de modernização da sociedade. Seu objetivo era adequar o discurso religioso nos valores universalistas que passaram a vigorar na Europa Ocidental. A Tradição foi englobada pela Modernidade. O impacto da cultura ocidental sobre o serviço religioso se expressa pelo fim de certos “orientalismos”, como o canto nasalado e a falta de decoro, além do uso da língua vernacular durante a reza, a abolição da circuncisão, do *shabat* e da reza em hebraico.

A sinagoga está para a religião judaica assim como a igreja está para a religião católica. O grau de religiosidade dos pais dos entrevistados é medido de acordo com a frequência aos espaços sagrados particulares de cada tradição. Se, para os não judeus, a ida à igreja está associada ao hábito de freqüentar a missa especialmente aos domingos, para os entrevistados judeus a religiosidade de pais e avós está vinculada à ida à sinagoga, sobretudo nas sextas-feiras para a cerimônia do *shabat*. A sinagoga, como a igreja, transforma-se também num espaço de sociabilidade onde amigos conterrâneos (chamados de *landsmanschaften*, em iídiche) e parentes se encontram. O ateísmo dos pais contribuía decisivamente para o afastamento da religião em geral e da sinagoga, em particular.

Eles (os pais) não eram religiosos, mas eles respeitavam todas as comemorações judaicas, religiosas. Minha avó fazia questão de fazer jejum no *Yom Kipur*. (...) Nas festas, faziam questão absoluta de comemorar o *Pessach*, o *Yom Kipur*, faziam questão de ir a sinagoga, até creio eu uma questão social pra se encontrar com outras pessoas, rever amigos poloneses, parentes. Respeitavam, mas meu avô nunca foi à sinagoga num *Shabat*, minha avó também não. (...) Meus pais nunca foram religiosos, nunca foram de ir a sinagoga. Iam a sinagoga como uma forma de encontro com outros amigos. Eu nunca fui de sinagoga, a minha irmã também não. (...) Meus pais não são de sinagoga, nunca foram, eu nunca gostei muito de ambiente de sinagoga, nunca me afeiçoei. (M.B., judeu, formado em administração)

Eu nunca tive educação judaica, não tive educação nenhuma religiosa. Nem judaica, nem católica, nem protestante, nem de Buda, nem de Maomé nem de ninguém, eu era uma pessoa sem religião. A gente era ateu porque a gente não tinha religião. (...) A gente nunca entrou numa sinagoga. Eu vim a freqüentar uma sinagoga depois que meus sobrinhos nasceram, e *Bar-Mitzvá*, festa de batizado (sic) e assim mesmo muito pouco porque não dá tempo de ir. Eu freqüento sinagoga como eu freqüento igreja nos casamentos, noivados, batizados, enterros, essas coisas, e o enterro dos judeus também. (S.G., judia, advogada)

Os entrevistados judeus apresentam uma visão bastante diversificada do que é a sua identidade judaica. Ela está associada à comida, à música, à vivência em ambientes considerados judaicos (escola, família, clubes, colônia de férias etc.), aos rituais de passagem da religião judaica que marcam o corpo de modo indelével. É uma identidade multifacetada. Ainda que concordando que o judaísmo não se resume à religião, os entrevistados não judeus tendem a fazer esta associação, bem como seus pais, pelo que contaram nas conversas. Perguntados sobre a preservação de alguma identidade ou tradição particular na casa dos pais

e/ou avós, os entrevistados não judeus traziam à tona as festas católicas, sobretudo Natal e Páscoa, daí a importância de estabelecer um contraponto entre judaísmo, enquanto religião, e o catolicismo.

É importante ressaltar que todos os entrevistados não judeus são oriundos de famílias oficialmente classificadas como “católicas”, não impedindo a existência de determinadas práticas e crenças de outras correntes (espiritismo e candomblé) típicas do sincretismo religioso brasileiro. Está em jogo, na visão dos pais de ambos os parceiros, embora mais contundentemente entre os pais católicos, a preservação de uma identidade religiosa nas gerações futuras, o que não se coaduna, necessariamente, com as opiniões do casal sobre *o quê* deve ser transmitido aos filhos, se o que está em jogo é a preservação de uma identidade religiosa.

A (s) identidade (s) dos filhos

Conversando com rabinos e outros defensores do casamento endogâmico, fica claro que a preocupação recai menos sobre o casal em si e mais sobre as futuras gerações. As preocupações giram em torno do tipo de educação que a criança irá receber em casa e na escola e por quais rituais passará ao longo da vida. Geralmente as perguntas se resumem às seguintes: Se for menino, vai ser circuncidado? A criança vai ser batizada? Em que colégio a criança vai estudar? Quais as festas tradicionais a serem celebradas em casa? Natal ou Chanuká (Festa das Luzes, na mesma época do ano)? Se menino, vai passar pelo ritual judaico da maioridade religiosa, o Bar Mitzvá? Note-se que os rituais dizem respeito a uma visão estritamente religiosa da identidade judaica, em oposição a uma hipotética identidade católica do parceiro, se levarmos em conta que o Brasil ainda é considerado o “maior país católico do mundo”.

A abundante literatura norte-americana relativa aos casamentos de judeus com não judeus realça as dificuldades deste tipo de união, muitas vezes equivalendo a assimilação à sociedade norte-americana à perda da identidade judaica tanto dos indivíduos que casam “fora” quanto dos filhos que vierem a nascer. A comparação chega ao extremo de considerar a exogamia o mesmo que o holocausto judeu da Segunda Guerra Mundial. Os advogados da endogamia fazem uso de cálculos matemáticos para provar o argumento: depois do holocausto, havia cerca de doze milhões de judeus no mundo; hoje, o número bate a casa dos treze milhões. Levando em consideração o índice padrão de crescimento populacional, se esperaria que os judeus somassem, pelo menos, dezoito milhões de indivíduos, correspondente à população judaica pré-guerra. Uma vez casado fora, o judeu contribui para a irreversibilidade do desaparecimento do grupo. É, pois, responsável direto pelo seu destino.

When a Jew marries a non-Jew, his or her Jewish legacy will be lost forever no matter what particular strategies the family adopts in order to keep the kids Jewish. (Kornbluth, 2003)

Um dos argumentos utilizados contra o casamento envolvendo duas tradições religiosas (geralmente judaísmo e catolicismo) é o da impossibilidade de transmiti-las sem criar dilemas psicológicos nos filhos. Presos entre as duas, as *rainbow children* (Azoulay, 1997) não conseguem construir um sentimento de pertença, sentir-se parte de qualquer uma delas, baixando sua auto-estima e criando conflitos internos relativos à lealdade parental. Afinal de contas, devem seguir a tradição religiosa do pai ou da mãe? As crianças são vistas como incapazes de escolher uma das duas ou, por que não, ambas as tradições se assim desejarem, sendo de extrema importância a decisão do casal sobre a orientação religiosa a ser transmitida aos filhos ao invés de “empurrar com a barriga”, para o futuro, uma decisão que

influenciará a própria saúde mental da criança. Além disso, a resolução do dilema concorreria para a união, estabilidade e segurança familiares¹¹⁹.

Você tem 50%/50% de possibilidade (de ser judeu ou não). (...) Eu não concordo com essa coisa de deixar a criança no meio e (ela) vai escolher. Não. Tem que dar ou um ou outro, a criança você educa. Não estou falando que um é errado e o outro é certo, mas, por exemplo, você educa “fazer essa coisa é certa, ser uma boa pessoa, roubar não está certo”. Mas você não fala para a criança “sai no mundo e aprende se roubar é certo ou não”. (R2)

Essa coisa de dar para os filhos duas tradições e depois eles escolhem, isso não funciona muito. Uma criança não vai ter condições de escolha durante um período muito grande da vida delas, e até que elas tenham essa possibilidade de escolha elas vão viver um conflito ao invés de uma escolha. Em vez de ser uma liberdade... Elas são muito mais livres quando os pais “quebram o pau” e resolvem “você vai ser católica, São Bento”. É mais fácil para a criança depois rebelar e dizer “eu não quero ser católico, eu quero ser judeu” do que os pais ficarem nessa dupla mensagem de que ele é livre mas a mãe está o tempo todo esperando que ele vire católico, o pai está o tempo todo com o olho esperando que ele fique judeu e o garoto, teologicamente, vai precisar de uns trinta anos da vida dele para tomar essa decisão madura de qual é a melhor tradição. (R1)

Evita-se o que a literatura sobre o tema cunhou de “bomba-relógio” ou “soluções *band-aid*”, que não resolvem os problemas, adiando-os para um futuro incerto. O casal prefere não encarar de frente diferenças que consideram importantes, trocando o diálogo aberto pelo lema “o amor supera todas as barreiras”, que funciona até o momento em que nasce o primeiro filho e, com ele, aflora a importância de transmitir a tradição herdada dos avós e dos pais. Foi o que aconteceu com o casal P.I. e T.

Nós nunca discutimos religião. Nós quando começamos a namorar nunca paramos “Como é que vai ser com os nossos filhos? E o que vai ser?”. Nunca, a gente deixou pro “ao Deus dará. Deus que resolva...”. (...) Mas eu sempre com as minhas convicções e ela com as dela. (...) Hoje eu reconheço que foi um erro eu ter e recusado a ir na igreja porque ela queria batizar a A. e eu era contra, porque sou judeu e tal, reconheço, e vivo dizendo pra ela, reconheço, foi um erro, foi uma burrice, que isso não muda nada. Primeiro, o amor que eu tenho por ela e ela por

¹¹⁹ Em seu estudo sobre filhos de casais formados por judeus e negros, Azoulay (1997) insiste na compatibilidade de educá-los com um sentimento de dupla herança e pertença, judaica e negra. Esta aproximação elimina a alternativa para aceitar a idéia de “metade branca” e “metade negra” que permeia o discurso público e científico sobre identidades raciais e crianças inter-raciais nos Estados Unidos. A autora não ignora que o casamento através das linhas de cor levanta questões a respeito da lealdade grupal, no entanto, questiona a maneira como se constitui a herança e como ela está ligada ao sentido pessoal de identidade, que é voluntário – oposto ao imposto. A composição de tradições distintas tem seus limites nos EUA: o indivíduo de pele escura que se comporta como judeu (equivalente a “branco” nos EUA), que se identifica tanto como judeu quanto como negro, é discriminado pelos negros “legítimos” por “agir como branco” (no vestir, no falar, nos gestos), e pelos pares judeus brancos, que estranham seu fenótipo, representação de uma suposta identidade africana. A lógica excludente “ou/ou” é substituída pela lógica inclusiva do “e”, a da exclusão pela da união.

mim e, segundo, qualquer convicção religiosa que A. venha a ter, não é porque ela foi batizada ao zero ano. (P.I., judeu, técnico em eletrônica)

O P. ele é assim bem radical com relação a esse assunto, ser judeu, ser judeu mesmo. (...) depois que a gente teve filho que eu falei “Putz, e agora?” Eu queria batizar porque pra mim isso é uma coisa super importante. Pra ele não é, né? Não é nada. Então o que ele fez? Ele virou “Eu não vou. Não vou participar. Eu não vou fazer. Se você quiser você faz, mas eu não vou participar. Eu não quero saber. Eu não quero isso. Eu não quero festa, Não quero nada...”. Aí o que eu fiz? Tive que fazer sozinha, fiz tudo sozinha. (...) Aí depois quando nasceu o V., aí do homem já tem o ritual (judaico da circuncisão), então eu não me incomodei. (...) ele chegou e deixou eu batizar e foi no batizado do V.. (T., não judia, psicóloga)

A preocupação com a saúde psicológica dos filhos e o perigo de instabilidade e conflitos familiares por conta da impossibilidade da transmissão de duas tradições religiosas intangíveis, demonstrada pelos rabinos e expresso na literatura “pró-endogamia”, acabou não se confirmando nas entrevistas realizadas para esta tese. No lugar da “solução *band-aid*” adotada pelo casal P.I. e T., exceção entre os demais entrevistados, quanto à educação religiosa a ser transmitida, privilegia-se o diálogo aberto com filhos dando-lhes total liberdade de escolha por uma ou outra tradição religiosa. A tolerância pela decisão individual não impede que filhos se sintam constrangidos em “desapontar” um dos pais. A lógica que parece reger os relacionamentos entre pais e filhos, nestes casos, é o “dos males, o menor”, ou seja, é melhor deixar a criança à vontade para decidir o que quer ser, ainda que a decisão cause dor por não corresponder às expectativas de um dos pais, do que não ter contato com nenhuma das duas tradições ou ser privado do conhecimento de qualquer uma delas. É mais fácil contornar possíveis remorsos quanto à escolha feita, menos por ambigüidades internas e mais por medo de ferir suscetibilidades paternas ou maternas, do que arrepender-se tardiamente de não ter oferecido aos filhos o direito de decidir que caminho tomar com relação à sua identidade religiosa ou cultural.

Em outros casos, como o do casal formado por F. e E., os filhos passaram pelos rituais da circuncisão e do batismo sem que houvesse qualquer tipo de conflito dentro do casal ou entre o casal e as famílias de origem. Os dois não compartilham do temor exposto pelos rabinos e pela literatura “catastrofista” descrita acima.

Todos dois foram batizados e a minha sogra, o meu sogro, todo mundo dentro da igreja vendo jogar aguinha. (...) Eu falei “E., eu quero batizar as crianças, eu gostaria que fosse uma coisa simples. Não quero agredir ninguém, mas eu vou batizar em Volta Redonda, porque assim, se a sua mãe não quiser ir não fica uma coisa agressiva”. E ai eu falei “Dona P., o B. vai ser batizado. Vai ser em Volta Redonda. Não vou achar estranho se a senhora preferir não ir” Ai ela falou assim “Sua mãe veio no brit-milá (circuncisão)?”, “Veio”, “Então, não tem porque eu não ir ao batizado”. Aí ela foi, foi uma graça, dançou, tudo ótimo. (F., não judia, radiologista)

Não só o casal decidiu transmitir aos filhos as duas tradições religiosas como o diálogo no dia-a-dia e a tolerância com a escolha que os filhos vierem a fazer (ou já fizeram) por uma ou outra mantém e reforça a união e a solidariedade interna. Os filhos passam a confiar nos pais porque vêem neles um canal de comunicação importante na resolução de dúvidas existenciais, um parceiro capaz de ouvi-los e que podem ajudá-los na resolução da pergunta “quem sou eu?”. Há um deslocamento de um padrão de autoridade tradicional e hierárquico entre pais e filhos para um modelo “moderno” e mais igualitário de relação, baseado na “abertura” e no diálogo entre iguais. O “pai amigo” (Rezende, 1999) está em igualdade de condições e respeita a autonomia individual do filho, estabelecendo-se então uma relação de amizade que engloba “afinidade”, “abertura”, “intimidade”, “apoio” e “confiança”. Os pais, cujo papel é colocar à disposição dos filhos um cardápio variado de produtos simbólicos, confiam na capacidade da criança de discernir qual tradição faz mais sentido, com qual delas mais se identifica.

A professora de hebraico (...) explicou que pros católicos, pros cristãos, Jesus é filho de Deus e que Ele colocou uma sementinha na barriga da Maria e ele veio me perguntar “Mãe, você acredita que Jesus botou uma sementinha na barriga da Maria?”. Eu falei “Filho, você acredita que os sapos invadiram o castelo do Faraó, que era uma praga? Você acredita que o Mar ficou vermelho de sangue? Você acredita que Moisés abriu o Mar Vermelho?” “Ah mãe, acredito” “Religião é isso. É você acreditar numa coisa que teoricamente é impossível.” Aí ele “Ah mãe, tá bom”. O mais importante, e eu lembro que a gente sempre fala isso, é que cada um tem uma orientação. Tem um que tem uma orientação que é não acreditar em nada,

mas o mais importante é você respeitar a pessoa, aquele pacote que ela tem. O meu pacote é esse. E ele é uma graça com relação a isso. (F., não judia, radiologista)

A mesma coisa, por exemplo, eu sou Vasco da Gama, torço pelo Vasco. Eu tenho três filhos, um é Flamengo e os outros dois são Fluminense. A nenhum deles eu pressionei que fossem Flamengo, mas também não pressionei que fossem Vasco. Cheguei a comprar a camiseta do Vasco, botei e aí? Não gostaram, entendeu? Eu fiz a minha parte, eu só não impus. Eu acho que lá em casa foi um pouco assim também. (J., judeu, arquiteto)

O caminho da neutralidade cultural ou religiosa foi a solução que alguns entrevistados encontraram para lidar com a questão da transmissão de memórias coletivas não compartilhadas com os parceiros. Uns não mudaram de posição e se arrependem, hoje, de não terem passado aos filhos costumes e tradições que tanto valorizam evitando, assim, desentendimentos familiares. Outros decidiram, em acordo com o parceiro, colocar os filhos num “colégio neutro”, nem católico nem judaico, confiando na capacidade de passar a tradição no ambiente familiar seja nas festas (Natal, Pessach etc.) ou no cotidiano. Neste caso específico, o parceiro católico concordou, voluntariamente, em colocar os filhos num colégio judaico porque acha importante algum tipo de educação religiosa, mesmo que não seja aquela por ele professada.

Nós combinamos de não dar orientação religiosa nenhuma para que eles decidissem depois, mais tarde, sozinhos, o que fazer da vida, que tipo de comportamento ter em relação à religião, à cultura judaica, à religião católica. (...) Eu podia ter elaborado melhor isso. Mas, como eu também não queria...como o que nós combinamos era não dar qualquer orientação religiosa, eu achava que passando os princípios eu...tinha que misturar. (C.Z., judia, ensino superior incompleto em pedagogia)

A questão do colégio eu falei que gostaria que fosse uma escola judaica pela experiência que eu tive, que eu gostei, eu acho que pela experiência de cultura, válido. Acho que é um bom colégio, isso não foi o mais importante. Obviamente que existem outros bons colégios. Eu acho que pela experiência minha que eu achei positivo, entendeu? E falei que se não fosse, que eu gostaria de botar num colégio neutro, que eu não gostaria de botar num colégio católico e se ela também não gostasse de botar num colégio judaico eu respeito. Eu entenderia (...) botaria num colégio bilíngüe qualquer, colégio sem religião, mas como ela tem (n) a religião uma coisa importante, ela preferiu dar religião judaica. (E., judeu, oftalmologista)

Outros, que no início eram a favor da neutralidade / indiferença cultural na educação dos filhos, perceberam, depois de muitos anos de casado, que era lícito e legítimo que cada parceiro preservasse, valorizasse e transmitisse a tradição que bem entender à prole, contanto

que respeitasse o desejo de transmissão do parceiro. A idéia é a de complemento e soma, mais do que exclusão e subtração. Os filhos, nesta perspectiva, só têm a ganhar com o manancial de informações disponíveis, sendo-lhes outorgado o direito de construir suas identidades sociais como bem entenderem. A sorte, neste segundo caso, foi que a relação gerou duas meninas, evitando, naquele momento da vida a dois, a decisão de circuncidar ou não o filho. A autocrítica veio, contudo, “antes tarde do que nunca”, no entender da entrevistada.

Quando eu fiquei grávida a gente não sabia se era menino ou menina, e o P. falava “Se for menino, a gente vai fazer circuncisão...”. Eu falava “Não vai. Não vai, porque a gente também não vai batizar, e a gente casou num campo de neutralidade, a gente não vai...”. Eu, hoje em dia, não faria assim. Hoje em dia eu falaria “Claro que vai” Mas isso foram 20 anos de aprendizagem com ele, entendeu? Mudar de opinião. Graças a Deus nasceu mulher. Ai qual foi a outra questão? Escola judaica. P. queria que fosse escola judaica (...) eu já estava mais ou menos entendendo a importância o que isso era pro P.. (T., não judia, psicóloga)

Uma consequência tão ou mais negativa que a impossibilidade da dupla pertença (na visão dos defensores da endogamia) e a marginalidade ou liminaridade entre duas tradições, não estando “nem lá nem cá”, permanecendo eternamente nas franjas dos grupos aos quais deseja participar, é a ausência de referências simbólicas no ambiente familiar. No intuito de preservar a relação conjugal, o casal se exime da responsabilidade de cultivar nos filhos valores caros à maneira como eles próprios se vêem no mundo, ou seja, suas identidades sociais. Pior do que ter excesso de referências de identidade é não ter nenhuma. A situação ganha contornos dramáticos quando as crianças perguntam aos pais o porquê de não poderem participar desta ou daquela cerimônia já que “todo mundo está fazendo” (quer dizer, os colegas de colégio e os amigos do prédio). A possibilidade de ser igual aos amigos, criando e mantendo laços de solidariedade e de identidade, é limitada ao decidirem pela neutralidade.

A gente podia passar abertamente a minha religião e ele a dele e eles terem a opção que eu não tive, que ele não teve da escolha de chegar e “Puxa, eu tive essa informação. Eu tive essa. Vi...”. Eu quero isso, se a A. ou o V. chegar pra mim (e dizer) “eu quero ser judia” eu não vou nem me incomodar, entendeu? (...) qual o problema se ele tivesse feito catecismo, feito depois alguma outra coisa pra religião e depois, quando ele fosse maior, que ele pudesse escolher? Agora, pior é não ter

tido, porque, por mais que ele receba da minha mãe, que receba de mim e você, ele percebe que tem uma, não é uma coisa normal como dos outros amigos que ele vê “Ah, todo mundo está fazendo curso de catecismo. Eu não posso fazer não?...”. (...) Eu acho que cada um podia passar livremente essas coisas, entendeu? E os filhos deveriam fazer todos os rituais de ambas as religiões. Eu acho que aí eles poderiam ter noções de Deus mesmo, entendeu? Ouvir falar da religião, ouvir falar de Deus. (...) Acho que era mostrar os caminhos que eles tinham porque eu sou de uma religião e o pai é de outra, então acho que isso tinha que ter sido mostrado e não foi. (T., não judia, psicóloga)

A importância do diálogo, e não a imposição de valores e padrões de comportamento verificada nos fragmentos acima, revela que os casais se declaram mais próximos de seus filhos do que a geração anterior. Tais casais, que podemos chamar de “modernos” ou “igualitários”, fazem uso da educação ou cultura “relacional” (Attias-Donfut, 2000; Kellerhals, Perrenoud & Ferreira, 2002) cujo objetivo é a descoberta das riquezas pessoais da criança. Observamos a passagem de uma educação cuja função era a modelagem moral da criança para uma educação centrada na revelação interna do indivíduo, acarretando uma modificação do conjunto das relações familiares. Surge um *ethos* marcado pela idéia de que a família, e as relações aí desenvolvidas, é uma “área que gera problemas e é objeto de preocupações constantes, fenômeno que surge vinculado à difusão da psicanálise e às explicações psicologizadas dos fenômenos sociais e individuais” (Lins de Barros, 1987)

O “pai-elevador”, que ergue a criança até si e depois a devolve ao seu “devido lugar”, embaixo, ganha a concorrência do “pai-cavalo” (DeSingly, 1996), posicionado ao nível da criança, trocando a relação hierárquica pela igualitária. O importante para o “pai-cavalo” é mais as relações e menos os papéis específicos de cada membro no casamento e na família, particularmente o papel da autoridade. O papel dos pais é ajudar a criança a desenvolver o que existe dentro dela, e não simplesmente acrescentar um “verniz educativo” (DeSingly, op.cit). Cada um dos membros da família deixa de justificar sua existência através de um lugar, de um papel, e sim através da sua pessoa, das suas qualidades e desejos pessoais¹²⁰.

¹²⁰ Seguindo esta perspectiva, o parentesco representa um fato da natureza. O indivíduo é aquele que deve crescer desvincilhado das amarras dos relacionamentos, sendo a sociedade uma série de interações entre pessoas, entidades pré-existentes natural e fisicamente entre as quais a sociabilidade é exercida. Strathern (1992) chama a atenção para o sistema de classificação do parentesco nas camadas médias inglesas como *locus* da afirmação da

Os pais vêem a criança não como um receptáculo, uma massa virgem e maleável, na qual pudessem ser gravados os grandes princípios da moral, mas sim como um indivíduo digno, um parceiro com o qual é preciso negociar. Na família contemporânea, a noção de respeito não desapareceu, mas mudou de sentido. Ela marca agora o reconhecimento não de uma autoridade superior, mas do direito de qualquer indivíduo, pequeno ou grande, a ser considerado como uma pessoa. As crianças mudaram de estatuto. Tudo demonstra que sabem negociar, jogando, se for preciso, com o receio do pai e da mãe da ameaça de uma “greve infantil” (que se traduz por uma grande distância afetiva). (DeSingly, 1996:151)

Para estas famílias contemporâneas, cujo *ethos* familiar tem no projeto de autonomia do sujeito um de seus valores centrais, desvinculando-o de papéis sociais pré-estabelecidos, a escolha do colégio dos filhos pouco ou em nada é influenciada pela identidade étnica ou religiosa dos pais. O universo da pesquisa é psicanalizado ou compartilha do discurso psicologizante, que enfatiza a “descoberta de si mesmo”, a “liberdade das repressões” e a “busca da autenticidade”, cujo foco são as possibilidades de realização e expansão da individualidade aceita como premissa (Velho, 2002). A transmissão de tradições culturais específicas fica relegada ao espaço privado, da “casa”, ao passo que a escola, a “rua”, é o lugar de construção do indivíduo cosmopolita, integrado à sociedade brasileira e ao mundo.

Porque eu queria botar ela numa escola onde não tivesse influencia de religião nenhuma. Que existem milhares no Rio de Janeiro. Ai ele insistiu tanto, eu falei “Então ta, eu boto. Eu vou no Eliezer em Laranjeiras. (...) Porque o meu irmão é casado com uma judia e os meus sobrinhos estudaram no Eliezer. Então me disseram “S., o Eliezer é um colégio muito legal. A parte judaica é *light*. Vai lá, quê que tem?”. Eu falei “Vou, mas minha filha vai estudar numa escola que não vai ter festa de São João?...”. Não consigo entender isso. Não que seja o Santo João, mas São João é uma coisa brasileira, ta entendendo? Tem que curtir São João. Ai eu fui lá no Eliezer conversar com a orientadora. Foi um papo definitivo pra eu escolher. Porque ia aprender hebraico, ela ia aprender todas as letras de música em hebraico, ela ia aprender todas as festas religiosas judaicas. Ai eu falei “Tem festa junina aqui?”. “Não, não temos festas juninas aqui”. Eu queria festa junina porque é uma festa folclórica. Ai eu sai de lá e falei “P., sinto muito. Como eu vou acompanhar minha filha aprendendo hebraico? Eu não sei nada de hebraico. Como é que eu vou acompanhar minha filha para participar de todas as festas religiosas judaicas? Eu

individualidade. O uso do sobrenome ou do nome de batismo ao invés de pronomes de tratamento (Senhor, Senhora), revela a informalidade e o “desprezo” pelo papel social implicado no termo de parentesco e a valorização da unicidade da relação interpessoal. A reciprocidade terminológica é tida como um ato de individuação pois “tendo mais liberdade para tratar o pai como um indivíduo, a criança é, conseqüentemente, mais indivíduo” (p.19). Sob estas convenções descobre-se a pessoa “real” e, encorajado a tratar o outro como indivíduo e não como “executor de papéis”, chamar o pai pelo nome deixa de ser sinal de insubordinação.

vou me sentir completamente estranha. Por favor, é a filha de nós dois. Vamos colocar numa escola neutra. E você pode ensinar tudo que você quiser pra ela de judaísmo. Ela vai aprender tudo através de você”. Ai ele se tocou, ele tocou. (S., não judia, educadora)

O cultivo do gosto pela arte e pela literatura universal são critérios importantes na definição do que é um bom ensino, que não se resume ao currículo oficial definido pelo governo. Três escolas na cidade do Rio de Janeiro encarnam, de acordo com os entrevistados, este projeto de autonomia do sujeito: o CEAT (Centro Educacional Anísio Teixeira), a Escola Parque e o Liceu Molière. As três são laicas, representantes da ideologia igualitária e universalista tão valorizada pelos pais¹²¹.

Eu andei visitando várias escolas no Rio e foi a que eu gostei mais (Escola Parque), achei um projeto interessante de autonomia, construção da autonomia do sujeito que eu achei legal e ao mesmo tempo uma escola consistente, dá os conteúdos, enfim, as matérias que você tem que aprender, português, matemática, estruturação lógica que é importante, articulação. Então a gente tentou conciliar essas duas coisas, quer dizer, se é uma escola que dá o cânone direitinho que é importante, os conteúdos curriculares que a criança tem que aprender, mas também que abra um espaço pra construção autônoma do sujeito. (C.K., não judia, professora universitária)

E eu coloquei no CEAT, porque todos os amiguinhos vão pra lá. (...) eu gostei porque eles têm uma metodologia de construção do sujeito e está à frente da questão acadêmica, a maneira como eles trabalham, os projetos, as pessoas. Achei as pessoas carinhosas, entendeu? Eu achei que, eu gostei da maneira como eles pensam o desenvolvimento da pessoa dentro da escola, dentro do ensino formal. (M., não judia, artista plástica)

Elas estudam no Liceu Molière, uma escola francesa. (...) a primeira coisa a França tem uma ligação muito forte com arte. A gente, os dois trabalham com arte, a gente gosta muito, a gente gostou muito da escola, tem uma segunda língua e não tem aula de religião. (B.L., judia, economista)

Pra mim é muito importante uma educação aberta, cosmopolita. (...) Ter uma outra língua é um universo dobrado, literário, que é uma coisa que se reflete nelas. Por exemplo, a B., a mais velha é uma leitora voraz. Você dá um livro pra ela, ela não larga livro enquanto não terminar. Então ela é capaz de ler um livro em três horas,

¹²¹ Cabe aqui colocar um parêntese e estabelecer um contraponto com a França, cuja separação entre Estado e religião é garantida por lei desde 1905. O valor francês da laicidade centra-se na idéia de que, nos espaços públicos, o indivíduo pode ser um sujeito de direitos “desde que esteja despido dos valores que o associam a atributos particulares, como aqueles provenientes do campo religioso. Esse indivíduo abstrato não parece possuir pertencimentos, esferas de inclusão, quando se apresenta nos espaços públicos: “neutro”, não pode exibir nas instituições da República quaisquer signos “exteriores” de pertencimento religioso, na medida em que estes engendrariam atributos de distinção que impediriam o reconhecimento pleno da igualdade e autonomia de todos enquanto cidadãos. Em princípio, a laicidade francesa bane o “religioso” dos espaços públicos” (Birman, 2001)

quatro horas. Não é um livrinho desses com figura não, é um livro de cento e poucas páginas. É uma coisa impressionante. (M.L., não judeu, psicanalista)

O viés cosmopolita destes casais, sua “vocação para o mundo”, nas palavras de uma entrevistada, fica bastante nítido quando observamos as expressões e categorias usadas para definir a educação transmitida nas escolas judaicas: “gueto”, “endogamia”, “comunitária” (em seu sentido negativo) e “penico”.

A minha preocupação era assim: que elas não fossem criadas dentro, do que eu digo pra B., “dentro do penico”. Saíssem um pouquinho pra fora do penico, que não ficasse muito referida a uma coisa comunitária. (M.L., não judeu, psicanalista)

Mas a identidade que a gente tem construída ele e eu e temos até hoje é essa vocação pro mundo, planetário. Dar a melhor educação possível e certamente ela não está numa escola judaica. Eu tenho absoluta certeza disso. Que a escola judaica faz a cabeça, tem essa coisa que não mistura, isso me incomoda muito, essa endogamia, me incomoda muito. (...) Não abre, você só tem iguais. (Z.Z., judia, jornalista)

Por várias razões, por essa questão do gueto, né? Essa coisa de serem muito fechado entre eles. Acho que essa idéia de ser um povo explorado, de passar aquele filmezinho de Moisés, deles atravessando o deserto, de escravos. Eu acho que você incute ali uma tradição que gera sentimentos de revolta, de culpa, de uma série de coisas que eu não acho legal. Eu acho que essa história toda, do jeito que ela vem tradicionalmente com uma criança, não são conteúdos que são felizes, são conteúdos de infelicidade. (M., não judia, artista plástica)

Dois pontos devem ser realçados nas citações acima. O primeiro diz respeito à maneira como a escola transmite o passado histórico do povo judeu, carregado de sofrimento, sentimento de culpa e revolta. É importante ressaltar que a recusa em colocar os filhos em escolas católicas também lança mão deste argumento. De acordo com C.K., não judia, a educação católica “enche a cabeça da criança de culpas, ela aprende que ela é pecadora, que ela tem que pagar pelo sacrifício de Cristo”.

O segundo ponto é o uso da expressão “sair fora do penico” como a representação da visão de mundo cosmopolita, aberta ao mundo. O penico é o lugar onde fica a sujeira e a sujeira, como diz Mary Douglas, “é tudo aquilo que está fora do lugar”, desafia uma determinada maneira de organizar a experiência humana a partir de categorias opostas e complementares. Permanecer no “penico” é manter-se “impuro”, na “comunidade”, ao passo

que “purificar-se” é sair do “penico”, tornar-se “cosmopolita”. O referencial simbólico do que é certo e errado, neste caso, é o inverso daquele utilizado pelos críticos do casamento endogâmico, que consideram a “impureza” a atitude de ultrapassar as fronteiras comunitárias em busca de parceiros no mundo não judaico.

Tomar para si a responsabilidade de passar a cultura judaica, por exemplo, fica no plano ideal porque, no ritmo agitado da vida moderna, tanto dos pais quanto das crianças, conciliar vida profissional e vida privada é, muitas vezes, uma impossibilidade. “Não tenho tempo” é a justificativa para a transferência do dever da memória à escola, às instituições da comunidade judaica. P.B., cujas filhas estudaram no CEAT, diagnostica: “as escolas viraram um depositário da impossibilidade dos pais de transmitirem qualquer coisa de judaísmo para os filhos, há muito tempo”. À falta de tempo soma-se a falta de conhecimento mínimo necessário da cultura judaica para educar os filhos no ambiente familiar.

P.B. é a exceção à regra porque, como ex-professor de História Judaica, sempre faz as festas em casa (as outras famílias realizam as festas nas casas dos avós), trazendo para dentro de casa “a coisa judaica”. Nunca lhe ocorreu abrir mão desta herança, sempre marcou sua posição, apoiado por sua esposa não judia. Sempre quis que suas filhas fossem judias. Já B.L., também judia, vê dois lados, um positivo e outro negativo, de colocar as filhas no Liceu Molière. O positivo é o fato de elas aprenderem uma segunda língua, que lhes permite expandir a gama de livros a serem “devorados”, como colocou seu marido, árduo defensor da escola bilíngüe, cosmopolita e laica. O lado negativo é a sua incapacidade de suprir a falta da educação judaica em casa, pois se vê incapaz e sem condições intelectuais de assumir o papel de “tutora” das filhas. Somem-se a isso as inúmeras atividades culturais que as filhas têm acesso no dia-a-dia, possíveis graças a uma renda compatível com o estilo de vida que a família valoriza.

Como uma perda, de alguma forma, pela falta de cultura judaica que elas poderiam ter e que eu pensei em suprir em casa, mas na prática não dá pra você ser tutora das

suas filhas. Ainda mais hoje em dia, que tem aulas na escola, aula de inglês, aula de natação, aula de piano, dentista, enfim. Ainda fazem teatro porque querem fazer, fisioterapia porque precisa, então não dá tempo pra ser tutora, tem a televisão, tem o computador.

A escola judaica não foi rejeitada por unanimidade, Aparece em alguns casos como a única opção caso os cônjuges judeus queiram preservar a herança judaica através dos filhos, seja por se sentirem incapazes de realizar esta árdua tarefa, seja por acharem importante a transmissão da cultura judaica de uma maneira mais profunda, ainda que os pais tenham algum conhecimento da história e tradições judaicas. Num dos casos, foi o próprio parceiro não judeu que deu apoio para que os filhos fossem matriculados numa escola judaica, o Eliezer Steinbarg, no bairro das Laranjeiras. Entra no rol de justificativas para a escolha desta escola em especial a memória afetiva que conforma a identidade familiar e a excelência do ensino.

Ele ficou em escola judaica com a minha total aquiescência, porque eu acho interessante ele ter a cultura judaica, não vi nenhum problema. Ainda mais que o Eliezer não é uma escola religiosa. (I.F., não judeu, psiquiatra)

A gente tinha como certo que quando ela crescesse um pouco, a gente ia colocar ela no Eliezer. Primeiro, porque tinha sido a escola de toda a minha família, meu irmão, meus primos, todos estudaram no Eliezer. E porque, dentre as escolas judaicas, era a que tinha mais a ver com a nossa maneira de vida, de encarar, e foi o que aconteceu. (...) Porque tinha sido muito importante para mim e eu achava que ela, vindo de mãe e pai judeus, era interessante que ela tivesse uma educação judaica. Não em termos de religião, mas do que o Eliezer oferecia em termos de tradição e cultura. Eu achava importante e que eu não me achava capaz de passar isso para ela sozinha. Uma educação formal, mas obviamente que eu levei em conta toda uma outra parte, se o Eliezer era uma escola boa porque se não fosse uma escola boa eu não teria posto só por causa da parte judaica. (D.D., judia, professora universitária e do ensino médio)

Se, nos anos 1960, como colocou a não judia M.M., os bons colégios de Belo Horizonte eram, à exceção dos públicos, todos ligados à Igreja Católica, direta ou indiretamente, passados trinta anos as opções de bom ensino se expandiram. O ensino de qualidade não está mais restrito ao campo religioso. No entanto, quando a escolha recai sobre escolas católicas, os entrevistados a justificaram realçando a qualidade do ensino em detrimento do ensino religioso que pudesse ser passado, influenciando posteriormente a definição da identidade dos filhos. Dentre os inúmeros colégios católicos, o preferido dos entrevistados é o São Vicente de Paulo, localizado no bairro do Cosme Velho, zona sul da cidade do Rio de Janeiro.

Eles estudaram no São Vicente de Paulo. Mas a própria escolha do colégio católico decorreu muito mais do fato de ser um bom colégio, menos do fato de ser católico. (R.M., judeu, economista)

Acho que o São Vicente era mais liberal, como realmente dentro das escolas católicas é uma escola mais liberal. Inclusive, esses grandes amigos judeus, os filhos estudavam no São Vicente. Não havia restrição de ter pais católicos pra entrar no colégio. (...). Então o São Vicente a gente viu como opção, seguindo referência de amigos, inclusive amigos não católicos, que achavam que a escola era uma escola boa, de pregação boa, não religiosa, mas de pregação do dia-a-dia. Uma escola que é até hoje famosa pelos seus métodos liberais e progressistas de tratar o aluno. (M.M., não judia, economista)

A decisão de não colocar numa escola judaica também passa pela crítica ao comportamento dos alunos, filhos de uma “burguesia ascendente babaca”, arrogantes e sem o mínimo respeito com relação aos próprios professores, considerados meros empregados, já que o salário é pago pelos pais. A autoridade é vivida “por tabela”, bem ao estilo do “você sabe com quem está falando”, rito que implica uma separação radical e autoritária de duas posições sociais. A díade professor / aluno, complementar por natureza, é substituída pela oposição patrão / empregado, relação de trabalho marcada pelo poder de um sobre o outro¹²². Esta percepção só é possível se levarmos em consideração que a segunda e terceira gerações de imigrantes conseguiram, de um modo geral, integrar-se à sociedade brasileira cultural e

¹²² Roberto Da Matta (1979) constata que em muitos casos o “você sabe com quem está falando” é usado por um inferior ou subalterno contra uma pessoa qualquer, como uma “identificação social vertical” mediatizando o uso da fórmula. O subordinado toma emprestada a projeção social do chefe, patrão ou empregador (no nosso caso, dos pais) como capa de sua própria posição.

economicamente. A valorização dada pelos imigrantes ao estudo possibilitou, aos descendentes, boa colocação no mercado de trabalho em expansão nos anos 1960 e 1970, ao preencher espaços vazios na estrutura ocupacional brasileira. Ainda que concordando que nem todo burguês é “babaca”, a existência desta “burguesia babaca” só é possível por conta da ascensão social iniciada pelos pais e avós dos entrevistados, permitindo a posterior acumulação de capital educacional pelos descendentes.

Eu acho que eu cheguei a desejar, num momento em que a T. era um pouco maior, botar ela numa escola judaica. Mas eu achei as escolas judaicas tão chatas, tão ruins, tão neuróticas, que não fiz muita questão. (...) Eu entrei, numa época, num isolamento maior porque eu fundei aqui no Brasil o *Paz Agora*. Aí eu fui posto no *Index Prohibitorum* no judaísmo. Uma vez eu fui falar no (colégio judaico) *Liessin* sobre o livro. Eu odiei aquela garotada arrogante, os garotos judeus... Me trataram tão mal. E eu me lembrei da época em que eu fui professor: as crianças judias são muito arrogantes. (...) Tem a ver com uma identidade de burguesia ascendente babaca. Eu me lembro de um aluno dizer pra professor no (colégio judaico) *Max Nordau* “você é empregado do meu pai. Te boto pra fora”. Aí eu não fiz muita questão. (P.B., judeu, psicanalista)

A decisão foi do M.. E eu acatei, eu queria colocar ela no *Eliezer*, porque eu achava que ela ia ficar “mais protegida”, porque eu tenho medo que haja algum tipo de racismo da qual elas não estão livres. (...) Ele falou “Não, eu não concordo que elas vão pra escola judaica, ficar no *Eliezer*, com todas aquelas, só judeus, com os carros, e não sei o que, aquela vida mais, todo mundo muito rico”. (...) mas aquela coisinha judaica, que não sei explicar o que é, uma competiçãozinha, uma coisa mesquinha. (B.L., judia, economista)

A valorização da educação relacional coloca em discussão as relações hierárquicas entre pais e filhos. O surgimento de figuras como o “pai amigo” e o “pai cavalo”; a escolha de colégios que têm, como princípio metodológico, um projeto de autonomia do sujeito; e a maneira como concebem a necessidade ou não de transmitir memórias coletivas, refletem o predomínio da ideologia individualista na elaboração do *ethos* dos entrevistados. A própria expressão “projeto de autonomia” é reveladora de um discurso psicologizado que se aproxima da vertente qualitativa do individualismo, segundo os termos de Simmel.

Em relação aos judeus, esta perspectiva é distinta da geração anterior, de seus pais, que oscila entre o orgulho de ver os filhos se formarem “doutores”, projeto possível por conta da mobilidade social numa sociedade onde há lugar para a valorização do indivíduo, senhor de seu destino, e o imperativo da manutenção das fronteiras étnicas através da endogamia.

Predomina, aqui, o holismo, o todo sobre as partes, os desejos do coletivo em detrimento dos sonhos particulares. As tensões mais aguçadas entre individualismo e holismo na geração anterior não significam sua ausência na geração dos entrevistados, apenas que o predomínio de um ou outro faz parte de um processo não-homogêneo, típico de sociedades complexas caracterizadas por uma miríade de domínios simbólicos coerentes em si mesmos. Devemos levar em conta, neste caso específico, que a variável *etnia* concorre para a exacerbação do conflito entre valores e estilos de vida. O casamento com não judeus opõe o individualismo dos entrevistados ao holismo de seus pais, enquanto o tipo de relação pais/filhos opõe pais (entrevistados) e avós (pais dos entrevistados).

O desenvolvimento de uma ideologia moderna individualista, em oposição ao holismo da sociedade tradicional, parece-me que deve ser visto, no caso da cultura brasileira, como uma tendência que é matizada em contextos diferenciados de região, grupo étnico, classe social e grupo de *status*. É um processo não-homogêneo e, em termos de biografias individuais e histórias de vida, há que perceber a ambigüidade e oscilação entre os dois pólos que funcionam, em termos de representação, como balizas e marcos – mas que também não esgotam toda a riqueza das experiências vividas. (Velho, 1981:75)

Resta saber como os filhos se colocam diante das múltiplas opções de identidade disponíveis. À exceção de um entrevistado, todos os outros contrapõem o judaísmo ao catolicismo. Partindo desta concepção religiosa da identidade judaica, I.F. afirma que seu casal de filhos “navega” nas duas religiões, na parte católica quando “imitam lá o São José” embora acredite que os dois sejam “muito mais judeus”.

A construção da identidade religiosa dos filhos adolescentes de I.F. parece ser menos marcada por uma adesão institucional estabelecida e mais por um trânsito entre as denominações, abandonando, desta maneira, o campo institucional para se “espreiar por outros espaços menos delimitados em suas fronteiras, gerando não somente novas “opções” para os indivíduos, como também novos procedimentos relativos a essas escolhas” (Birman, 2001). Surge a figura do *bricoleur* (Hérvieu Léger, 1999), que não se prende a fidelidades

institucionais, rearranjando crenças e ritos na definição de sua religiosidade, ainda que seu pai os considere “muito mais judeus”. Este *bricoleur* representa um comportamento religioso guiado por valores mais individualistas expressos na liberdade de compor seu sistema de crenças e práticas da maneira que melhor lhe convier.

Este indivíduo desnaturaliza parâmetros religiosos e culturais socialmente herdados, transgredindo fronteiras simbólicas, desafiando os limites do “puro” ao resignificá-lo¹²³. Novas modalidades de práticas religiosas se instauram, colocando em xeque a unidade doutrinária desta ou daquela religião. As famílias comemoram as festas mais importantes das duas tradições religiosas, vêem a iniciação dos filhos em ambas e a troca de experiências com o parceiro e seus parentes por afinidade como um ganho e não como uma perda.

É festa judaica, vamos todos pra festa judaica. Geralmente é na casa da mãe da V.. É Natal, é festa do lado católico. (...) Se você dissesse que o Pessach cai no mesmo dia que o Natal, nós íamos ter problema, mas vamos dividir. Metade do tempo vamos passar aqui, metade lá. Nunca houve problema. O negócio do casamento misto, isso sempre deu muito certo. Acho que a gente enriqueceu com duas, por sermos de tradições bastante diferentes. Eu acho que a gente só somou. Não vejo nenhum problema de atrito. (I.F., não judeu, psiquiatra)

A gente fazia Natal antigamente. Eu sou muito festeiro, eu gosto muito de festas, rituais, então eu incentivava o Natal, as crianças eram pequenas, tinha árvore. Foi enchendo o saco. Hoje já rola, rola um Natalzinho porque a família da S., a mãe dela faz uma grande festa de Natal, a família toda, que é enorme, tem a festividade de Natal. (P.B., judeu, psicanalista)

Estamos diante de uma conjuntura eminentemente moderna na qual o papel da subjetividade é central na diversificação, pluralismo e relação de cada um com sua denominação religiosa, moldando as distintas maneiras de conceber seu pertencimento ao coletivo, “de partilhar visões de mundo e de fazer sua a orientação desses *ethos*” (Sanchis, 2001) até mesmo compondo sua identidade religiosa a partir de várias modalidades de crenças.

¹²³ É o caso do negro norte-americano usando a *kipá* (solidéu) ou a *Maguen David* (Estrela de David), descrito por Azoulay (1997), cuja composição “insólita” de identidades chama a atenção por desafiar estereótipos do que é ser “negro” e “judeu” (equivalente a “branco”, na polaridade racial norte-americana).

O pêndulo pode se mover em direção ao judaísmo, não necessariamente o de natureza religiosa.

A T. se define como judia, mas sem nenhum aspecto religioso. Mais por identificação com o pai, por amor ao pai, por enquanto. Usa *Maguen David*. (P.B., judeu, psicanalista)

Pende também para o catolicismo ou para a indiferença religiosa. A filha de Z.Z., por exemplo, não se considera judia, mas também não se diz católica ou identifica-se com qualquer outra religião ou cultura.

Os dois foram batizados, a minha filha é católica, passa diante de uma igreja e faz o sinal da cruz. O meu filho é absolutamente indiferente à religião. (R.M., judeu, economista)

Ela diz que não é judia. (Z.Z., judia, jornalista)

A minha mãe estava ausente. A parte judaica não houve. A minha sogra, a mãe da B. é absolutamente católica, então batizou as meninas, crismou as meninas, levou à Igreja. (...) A avó, dona T., foi se aproximando e a formação do São Vicente de Paulo se encarregou de formar duas meninas católicas. Com a ausência dos meus pais, obviamente as questões judaicas ficaram através do que transpirava entre nós e eu pessoalmente nunca fiz força mantendo a minha coerência de impingir de nenhum tipo de... Quando elas me perguntavam com alguma curiosidade (...) aí eu contava as questões relativas ao judaísmo. (J.F., judeu, professor universitário)

A importância que J.F. atribui à sogra na construção da identidade católica dos filhos demonstra que os avós não somente “passam o bastão” para os filhos, meros socializadores da maternidade e da paternidade ao transferir a responsabilidade da transmissão de certos valores, importantes para a continuidade biológica e simbólica da família, mas tem papel ativo na educação dos netos. Não se limitam ao papel de “avó de profissão”, “avó de tempo integral” ou “avó babá” (Lins de Barros, 1987), cujo papel está circunscrito ao domínio do afeto, das relações de amizade e cumplicidade, exercendo a autoridade que teoricamente caberia aos pais na criação dos netos. O modo como os avós se utilizam da autoridade delegada pelos pais no processo socializador dos netos é fundamental para a transmissão da identidade. O que nem sempre acontece, como é o caso da mãe de J., considerada inábil na maneira como conduziu a introdução dos netos ao judaísmo, pelo viés religioso.

Como eu não tenho nada a ver com a religião, eu não vou comentar religião, eu liberei a minha mãe, permiti a ela que fizesse todo o marketing que ela quisesse, tanto que ela foi muito infeliz. Em vez de levar eles em lugares interessantes, em vez de fazer com que eles gostassem dela, depois gostar das coisas dela, ela foi pouco hábil com relação a essa questão e levou eles direto pra fazer umas aulas na ARI (Associação Religiosa Israelita, sinagoga da corrente reformista), um pessoal extremamente grosseiro, incompetentes, despreparados. Um dia “Papai, é muito chato lá, não quero aquilo não. Fala com a vovó que a gente não quer ir mais”. Eu não me incomodo que eles virem religiosos, que eles gostem da religião, que eles sejam o judeu que eu não fui, mas só que eu não vou fazer isso pra eles, não fica bem pra mim, eu não vou me sentir bem eu fazer eles serem o que eu não sou. (J., judeu, arquiteto)

Em *Autoridade e Afeto*, Lins de Barros (1987) analisa a família de camadas médias urbanas no Brasil a partir da perspectiva dos avós, cujo papel é exercido na interseção de sistemas simbólicos distintos. Durante as entrevistas, percebeu-se que as conversas sobre família eram consideradas temas femininos, fazendo dos discursos dos avós um espaço de explicitação de sua identidade social. O confronto entre a avó e suas filhas e noras manifestou-se como um conflito de autoridade e poder no mundo doméstico, lugar de construção social da identidade feminina. Ao apoio dado a projetos profissionais das filhas se contrapunha um modelo de mulher culturalmente aceito, a “dona de casa” restrita ao âmbito doméstico, espaço legítimo para o exercício de sua autoridade. Ao mesmo tempo em que se consideravam explorados e cumprindo uma função semelhante à de empregadas, os avós percebiam que as próprias mudanças da sociedade (mulheres trabalhando fora em tempo integral, por exemplo) impeliram a família para uma abertura em relação aos parentes, aproximando as relações familiares de um modelo da família extensa.

No caso de J.F. e J., a autoridade concedida à sogra e à mãe (avós maternas) para a transmissão da identidade étnica ou religiosa teve menos a ver com as mudanças nas relações familiares (pela inserção da mulher no mercado de trabalho, difusão da ideologia individualista que valoriza a autonomia e a felicidade do sujeito), do que pela indiferença quanto à preservação de determinadas tradições. Os dois casos são, entretanto, exceção entre os casais com filhos entrevistados para esta pesquisa. Não é possível afirmar que os avós

judeus e os não judeus simbolizam os “guardiões da ortodoxia”, como o eram os avós estudados por Lins de Barros, cuja influência no processo socializador explicita mudanças e diferenças de *ethos* de uma e outra geração no que se refere às relações de gênero.

Há filhos que se auto-classificam fundindo as duas religiões ou as duas culturas numa única categoria. O católico com o judeu vira “caju” e o judeu com japonês vira “judonês”. Os pais, no entanto, não acreditam que eles realmente realizam uma fusão cultural. Seria mais uma maneira de brincar com as palavras, realizar uma espécie de “antropofagia” ou “canibalização” cultural, desafiando fronteiras simbólicas teoricamente inexpugnáveis, e menos um desejo real de pertencer a ambos os grupos.

Gostou da palavra *caju* que é brasileira. Então mais pela coisa canibal, você pegar uma coisa e transformar totalmente diferente do que pela identificação, que eu acho que não sente. Tem um enorme amor pela avó, adora todas as comidas, fica completamente enlouquecido, é uma fonte de prazer esse judaísmo pra ele, mas acho que não percebe que é judeu. (C.K., não judia, professora universitária)

Ela diz que ela é “caju”. (...) É católica e judia, “caju” (...) Eu acho que ela se identifica mais com o catolicismo. Ela falava sempre que ela era “caju” e depois que ela foi pro ORT (colégio judaico com muitos alunos não judeus, curso técnico) que ela começou a ter contato com a história judaica, com hebraico, com amigas. (...) Ela tem uma (amiga) que é muito rígida, que só come determinadas coisas de lugar (provavelmente, trata-se de comida *kasher*) e depois disso é que ela começou a vir pra mim e fazer perguntas tipo “Você tem o troço do meu batizado? Eu fui batizada? Meu batizado, porque, você sabia que se eu quiser **casar** eu tenho que ser batizada?”. Então, eu acho que ela tem uma tendência ao catolicismo. (T., não judia, psicóloga)

Os filhos de C.K. e de T., ao se classificarem como “caju”, fruta tipicamente nacional, a princípio se coadunam com a representação da identidade brasileira baseada na fusão de raças e culturas. São indivíduos sincréticos, que compõem seu sistema de crenças e práticas com elementos de várias tradições culturais ou religiosas. A dupla pertença, no entanto, não passaria de mero desejo ou fantasia.

A escolha da conversão ao judaísmo

A conversão é, para a Tradição, um ritual fundamental para a manutenção e estabilidade das fronteiras simbólicas do grupo. É nos estados de transição que reside o perigo pelo fato de toda transição estar entre um estado e outro e ser indefinível. O ritual de conversão ao judaísmo cumpre o papel de exorcizar este perigo de contaminação simbólica no sentido de separá-lo de seu antigo estatuto e inseri-lo em seu novo papel social. Protegem-se as fronteiras do grupo social. Perguntado se a conversão representaria uma espécie de estabilidade para o indivíduo moderno, sem referenciais estáveis, um outro rabino seguidor da corrente conservadora da religião judaica afirmou:

A conversão é a maneira que a comunidade tem de criar uma *pele*, de criar uma *fronteira* entre o que é *fora* e o que é *dentro*. Ela precisa disso. Você pode ser muito aberto e tudo o mais, mas você precisa de pele. Se você não tiver pele você vai morrer, vai desaparecer, *you não vai ser um indivíduo*. Então essa identidade precisa de fronteiras. Onde é a fronteira? Se é aqui, se é ali, são brigas que são boas brigas, eu acho. São brigas que são determinadas pela pressão externa, pela necessidade das pessoas, e a tradição ela quer acomodar essas necessidades ao mesmo tempo em que ela tenta preservar as fronteiras dessa identidade (grifo meu).
(R1)

Chamo a atenção para o uso da categoria “pele”, que equivaleria aos muros invisíveis, simbólicos, de Copacabana no caso dos judeus rodeslis estudados por Flanzer. É interessante observarmos também que o rabino citado acima considera que a individualidade está associada ao pertencimento a determinado grupo social, ou seja, a noção de “indivíduo” no seu discurso difere radicalmente do significado dado pela ideologia individualista nos termos de Dumont.

Para muitos não judeus, sobretudo mulheres, que querem vincular-se à vida institucional da comunidade judaica, a conversão é encarada como um “visto de entrada”. Isto porque diversas organizações comunitárias continuam a pautar-se pela norma religiosa que estabelece a filiação pela descendência materna. Trabalhando junto a mulheres convertidas ao judaísmo numa das sinagogas da cidade do Rio de Janeiro, Sorj (1997) constata que as candidatas recorrem a diversas justificativas que legitimem seu pleito. Uma primeira forma de

dar sentido à conversão é através de uma suposta “autenticidade”, buscando em ancestrais cristãos-novos o direito de ser judeu. Uma segunda maneira coloca em forças mágicas, acima dos desejos individuais, a decisão de converter-se, uma espécie de destino pré-concebido. Uma terceira justificativa, que também não convence os rabinos, é a decisão de converter-se contra a vontade porque a paixão pelo parceiro fala mais alto.

A razão de fazer parte do povo judeu não é porque eu quero me casar, você tem que desejar ser parte do povo judeu. É isso que a gente procura, não é que você começa a ser parte do povo judeu por cinco ou dez anos que dura o matrimônio. Você se separa e continua sendo judeu hoje em dia. Não é pela validade do matrimônio. (...) Tentar pegar aqueles que, na verdade, tem uma vontade de se tornar judeus ou achar que o judaísmo dá a resposta para eles como parte do povo, como religião, como forma de vida. O judaísmo como forma de vida. (R2)

A conversão, neste caso, estaria menos relacionada ao desejo sincero de ser parte do povo judeu, e mais ao âmbito privado da relação afetiva que pode vir a terminar. A conversão é “para sempre”, diferente do casamento que, há algum tempo, deixou de ser “até que a morte os separe”. Converter-se ao judaísmo é um modo de pertencimento a um grupo particular, tanto ou mais que a um grupo religioso. Tanto quanto um ato religioso, a conversão é uma mudança de estado, uma passagem, um evento individual e coletivo. O sujeito convertido estabelece uma nova rede de relações com seu meio familiar e social. É um modo de pertencimento familiar, envolvendo casamento e transmissão cultural intergeracional, e adesão a um grupo étnico-religioso (Benayoun, 1996). O judaísmo passa a ser mais uma referência de identidade social para o indivíduo, indo além do desejo íntimo e individual (individualista, talvez) de sentir-se judeu. É necessária uma espécie de “prestação de contas” junto ao grupo ao qual aderiu espontaneamente. A expressão da identidade judaica, para o converso, é, pelo menos no início, mais pública que privada, mais coletiva que solitária.

Hoje, a gente fica muito mais tranqüila em saber que as pessoas, na verdade, estão fazendo uma opção de conversão onde elas vão ter um *território*, um lugar onde elas podem exercer esse judaísmo, ou seja, *uma família*, do que uma pessoa que seja aqui, independente, e diz “já li todos os livros sobre judaísmo, vejo todos os filmes, eu me identifico muito, eu quero ser judeu”. A pergunta é “onde você vai exercer

isso?”. Na cama, antes de dormir? Você tem que explicitar de que maneira você vai praticar, *estar no meio dessa comunidade senão não tem sentido*. (R1, grifo meu)

A justificativa dada pelos candidatos à conversão que mais convence aos rabinos é a que carrega no seu bojo um caráter instrumental, na medida em que o compartilhamento da religião favoreceria a estabilidade matrimonial e promoveria uma educação mais sadia para os filhos. Uma vez que não se podem impedir os casamentos para além das fronteiras comunitárias, é importante assegurar a educação judaica da prole. A conversão não ocorre por motivos menos “nobres”, como agradar os pais do noivo (ou da noiva) ou a integração à família e amigos do cônjuge, mas pela consciência de que é importante dar origem a uma família judaica estável, harmônica, coesa e, acima de tudo, centrada nos filhos (Goldenberg & Sorj, 2001). Estabelecer uma direção para orientar a educação dos filhos, aproximar-se simbolicamente do cônjuge, acompanhá-lo nas festividades, considerar-se um “igual”. A conversão, inclusive, representa a negação do cadinho de raças e culturas, representação ideal-típica da sociedade brasileira. Desaparece a metáfora frutífera imputada ao casamento exogâmico: “caju” (católico e judeu), sincretismo cultural bem ao gosto brasileiro.

Eu acho que dá unidade familiar (a conversão). (...) Não quer dizer que não vai existir qualquer rejeição (diferenças?) em qualquer (outra) parte que não seja essa, que não seja o judaísmo. Mas eu acho que no meu nucleozinho, meu *núcleo familiar*, eu, M. e as meninas, vamos ficar muito contentes em ser judia com eles e eles também. (C.D., não judia, artista plástica, grifo meu)

A gente até brincava que era um casal caju, de católica com judeu, uma católica com um judeu. (...) *Agora vai ser uma família judia*. Um casal de judeus, uma família judia. (...) Nunca me incomodou não (não ser convertida). Eu acho que eu poderia até ficar para o resto da vida do jeito que estava, não sei, achei interessante. Acho interessante não só para mim, mas pro casal, pro relacionamento, pra vida familiar. (...) Acho que um dia eu vou conseguir rezar com o M., a gente vai poder sentar junto na mesa e vamos rezar, acho isso muito legal. *Eu acho isso muito rico numa família, você poder rezar em conjunto*, é muito forte. (Idem, grifo meu)

A conversão ao judaísmo implica na construção de uma nova memória individual, uma legítima invenção de tradições ainda que o converso sinta que sua pertença ao grupo seja imemorial. A aquisição de novos saberes toma a forma de uma memória de modo a estabelecer a identidade social desejada¹²⁴. O saber aprendido é reflexivo e consciente, oposto ao saber transmitido inconscientemente (as práticas alimentares passadas de geração a geração, por exemplo), incorporando a memória, o enraizamento e a identidade étnica. Diferente do saber acumulado no cotidiano, distante muitas vezes das práticas cotidianas, expressa uma identidade mais reflexiva, intelectualizada, idealizada. A conversão torna-se uma impossibilidade. A metáfora frutífera aparece novamente:

O problema é que a maioria dos judeus que se casam, seja homem ou mulher, com não judias, querem trazer a mulher pra dentro daquela história. Eles querem trazer o outro pra dentro daquela história e você não vai se incluir ali dentro, nem se você quiser muito, porque você tem uma história de vida. Você pode até se converter, você pode até acreditar naquilo, mas *você não vai ser uma judia que nasceu de uma família judia*. (F., não judia, radiologista, grifo meu).

Meu irmão, quando ele se converteu, eu tive esse sentimento. Eu falei pra ele: *“Você não converte uma banana numa laranja”*¹²⁵. Tem uma diferença. (...) Eu quis

¹²⁴ Não há estatísticas referentes ao número de indivíduos judeus que resolvem se converter para outras religiões.

¹²⁵ O filme *Casamento Grego*, produção norte-americana de 2002, trata da questão da memória e da identidade a partir do conflito familiar criado quando Toula, filha de um casal de imigrantes gregos, se apaixona por Ian, típico representante WASP norte-americano, livre e desimpedido. Depois de muitas idas e vindas e cerca de uma hora e meia, chegamos ao final da história. A cena se passa na festa de casamento de Ian e Toula, quando o pai da noiva toma a palavra: “Bem vindas as famílias Portokalos e Miller. Estive pensando na noite passada, na noite anterior ao casamento da minha filha com Ian Miller, que a raiz da palavra *Miller* é grega. Miller vem do grego Milo, que significa *maça*. Como muitos de vocês sabem, Portokalos vem de Portokali, que significa *laranja*. Então, hoje à noite temos maçãs e laranjas. Somos diferentes mas, ao fim e ao cabo, somos todos frutas”. Estamos diante daquilo que Simmel (1971) denominou “individualismo quantitativo”, enfatizando a igualdade e a liberdade dos homens, dotados cada um da “essência humana”. A “essência humana” também é o argumento usado por um médico não judeu na defesa do relacionamento de seu filho com a filha de um casal de imigrantes poloneses, como é mostrado no conto de Kucinsky “O doutor e o mascate”. Diz o doutor Pereira, pai de

ser judeu em algum momento da minha vida, mas isso era uma coisa impossível, então, esse gesto dele, nessa direção, acho que é ilusório. É impossível, porque é a mesma coisa que você resolver ser católico. (...) Tem uma coisa assim, de ter nascido de mãe judia, tem uma tradição. Eu não sei se desde essa coisa do Povo Eleito que não é só a prática religiosa, *mas também o berço, de onde você vem.* (M.L., não judeu, psicanalista, grifo meu)

No discurso do rabino fica clara a necessidade de se manter uma fronteira nítida entre os “de dentro” e os “de fora”, “nós” e “eles”. Embutida na sua reflexão há uma crítica ao que alguns cientistas sociais chamam de “pós-modernidade”, época marcada por identidades sociais frouxas e instáveis, baseadas em vínculos frágeis e superficiais, sem envolvimento morais profundos entre os membros. Critica-se uma *bricolage* de estilos de vida e a radicalização do pluralismo cultural que pode levar, no limite, ao apagamento das diferenças culturais reivindicadas nas sociedades multiculturais.

Eu acho importante ressaltar que *a comunidade, como o nome está dizendo, é um grupo, uma tribo, e a tribo tem certas expectativas.* O grupo que tem uma certa identidade, ele tem certas expectativas. Se você é Flamengo e começa a aparecer com a camisa do Fluminense, aquele grupo...de repente você vai dizer “mas eu sou de coração Flamengo, mas eu acredito numa sociedade pluralista e eu quero mostrar ao mundo que o Fluminense é tão time quanto o Flamengo”. Isso tudo são coisas intelectuais, o pertencimento no nível da antropologia e tudo o mais, as pessoas buscam espaços onde existem caras. Eu não entro num restaurante japonês e o cara me serve “olha, come essa pizza que eu fiz, que delícia”. Eu não quero, eu entrei num restaurante japonês, eu quero aquela especificidade. (...) Esses lugares de modernidade *onde as coisas se tocam* de uma maneira e você quer ter uma sensibilidade, em algum lugar, se você quer fazer uma escolha de permanecer na tribo, em algum lugar vai ter que ter uma entrega. *Não é uma coisa que você tem controle o tempo todo.* E acho que essa é uma grande dificuldade que os judeus, principalmente os que casam em casamentos mistos, tem. *Eles acham que a*

Antoninho: “Nós, médicos, realizamos estudos que são a essência e a imagem da humanidade: mostram-nos crânios e esqueletos de homens, desde os mais primitivos até os mais civilizados, isto é, de milhares de anos passados, até os dias de hoje. De todas as partes do mundo. Quando nos mostram tal crânio humano, é impossível saber qual religião tal ser humano abraçou... qual o seu Deus; se ele era rico ou pobre; se era dono de escravos ou ele próprio um escravo; se era juiz da corte ou um prisioneiro na prisão...nem qual era sua cor e a que povo pertencia; se ele era médico, ou...um ambulante – ele quis dizer, mas se conteve. Dos crânios e esqueletos pode-se reconhecer, no máximo, se o homem estava doente ou era coxo. Estes são os únicos sinais. *Na essência, somos todos iguais*” (Kucinsky,op.cit:77).

comunidade, a tribo, deveria fazer todo o esforço possível para atender a necessidade deles. E a tradição não tem condição de fazer isso. (...) Eu acho que deve ser uma regra meio básica de qualquer sociedade animal, você não chega num grupo de macacos e diz “olha só, eu gostaria que vocês fizessem as seguintes exceções para eu poder entrar aqui”¹²⁶. (grifo meu)

Representações do judeu

No final do século XIX, os judeus da Europa Ocidental haviam se tornado indistinguíveis de outros europeus no que concerne à língua, vestimentas, ocupação, padrão residencial e mesmo o corte de cabelo. O mesmo fenômeno ocorreu nos EUA durante o século XX: não só a segunda e terceira gerações de imigrantes judeus da Europa Oriental se diferenciava fisicamente de seus avós e bisavós, como “pareciam”, cada vez mais, americanas (Gilman, 1991). A estrela de David amarela que os judeus foram obrigados a usar no peito em cidades alemãs, nos guetos e nos campos de concentração nos anos 1930 e 1940, no período em que a Europa viveu o terror nazista, é uma prova de que o corpo, em si, não simbolizava qualquer estigma. Era urgente marcar os judeus, nas suas roupas ou nos seus corpos, de modo a lembrá-los de sua condição degenerada¹²⁷. As representações sociais anti-semitas denunciavam, através do corpo deformado (sobretudo o nariz adunco e as mãos em forma de garra, como uma ave de rapina) o caráter judaico, geralmente associado à avareza e à

¹²⁶ A palavra *comunidade* é usada em minha análise como categoria analítica, diferente da maneira como é concebida pelo discurso nativo dos jovens judeus citados e do rabino conservador. Para os nativos, ser parte da comunidade judaica é ser parte de um grupo social que compõe a sociedade brasileira entre tantos outros grupos existentes no país. Ser judeu não impede o exercício de outras identidades sociais. Fronteiras maleáveis diversificam traços distintivos, mas não impedem a organização de instituições responsáveis pela solidariedade e bem-estar internos. Ser parte da comunidade judaica não está em oposição a ser parte da sociedade brasileira, nem as categorias *comunidade* e *sociedade* se constituem num par excludente. É muito comum ouvirmos, seja de jovens ou de pessoas idosas, líderes comunitários ou não, a definição da sociedade brasileira como a “sociedade maior” em contraposição a uma suposta “sociedade menor”, judaica, implícita no discurso. A “comunidade” enquanto categoria analítica equivale ao que Ferdinand Tönnies chamou de *gemeinschaft*, um grupo social cuja união é baseada num entendimento compartilhado por todos os seus membros, entendimento este que precede acordos e desavenças internas. Ele é o ponto de partida da união, e não consequência de debates e negociações, ponto de chegada.

¹²⁷ Os números marcados nos braços dos sobreviventes do campo de concentração de Auschwitz são a prova material da impossibilidade de distinguir judeus e não judeus pela fisionomia.

maldade. As representações negativas não são as únicas a permear o imaginário coletivo, nem o corpo do judeu é a única maneira de representá-lo.

Foi perguntado aos parceiros não judeus o que sabiam dos judeus, que representações tinham deles. Um primeiro ponto é a estreita relação entre os judeus de um modo geral e o sofrimento do Holocausto, por um lado, e o humor, por outro. O comediante norte-americano Woody Allen, famoso por tratar de temas ligados de alguma maneira ao judaísmo (a figura da “mãe judia”, por exemplo) é o primeiro nome que vem à cabeça de I.F.

Era ligado à parte de cinema, Woody Allen, me chamava à atenção a parte de humor, comédia, a parte do Holocausto eram as duas imagens mais fortes que eu tinha. Quer dizer, era um povo que tinha passado uma história trágica que era o Holocausto, que é a ligação com a Segunda Guerra Mundial. (...) Eu já tinha uma postura, talvez influenciada por meu pai pela parte militar de ir contra o nazismo, então como já tinha horror ao nazismo acho que tinha uma visão já positiva (dos judeus). Já tinha uma noção do papel que o povo judeu teve no sentido de lutar contra Hitler através dos cientistas que fugiram, acho que esse foi um grande esforço. (I.F., não judeu, psiquiatra)

Os judeus também eram imaginados como “o povo da Bíblia”, nas palavras de F. Para ela, as imagens da Segunda Guerra Mundial não eram associadas especificamente ao holocausto judaico.

Judeus, pra mim, era aquele pessoal da Bíblia, aquele pessoal lá, sabe? Que morava em Israel na época de Jesus. Era aquilo, eu nem tinha parado pra pensar que existiam judeus, que os judeus tinham morrido na Segunda Guerra. Nunca, era um pessoal lá, diziam pra você assim “parece que mataram um monte de aborígenes lá não sei onde”. Você tem noção, imagina. Mas a maioria da população “ah, parece que massacraram os aborígenes”. “É mesmo? Que chato, os aborígenes, que chato...”. (F., não judia, radiologista)

C.K. e M.L. tiveram contato com judeus ainda na infância e adolescência. O pai de C.K., na época membro do Partido Comunista, se relacionava com judeus por conta de sua atividade política. A amizade dos adultos foi transferida para os filhos, que viajavam juntos para Teresópolis, onde muitos judeus, já com algum sucesso financeiro, compravam casas de veraneio. O que chama hoje a atenção de C.K. era o cosmopolitismo dos judeus com quem tinha contato e o pouco apego e cultivo, ao menos aparentemente, de sua identidade judaica. Já M.L. fez amizade com um colega judeu quando estudava no colégio Aplicação da UERJ. O

judaísmo do amigo e de sua família é pintado com cores fracas quando lembra que o pai de seu colega lhe pediu que escolhesse entre o ritual da maioria religiosa (Bar-Mitzvá, aos treze anos de idade) ou uma motocicleta. A escolha pela motocicleta mostra quão importante era o judaísmo nesta família. Ao menos o de cunho religioso.

Eu tenho um amigo, muito meu amigo até hoje, que o pai dele disse assim pra ele na época do Bar Mitzvá “Escuta, você quer fazer Bar Mitzvá ou você quer uma moto?”. Quis a moto. Quer dizer, o próprio pai fez a proposição. Então, ele tinha uma moto. Era esse judaísmo aí que eu me relacionava, não conhecia um judaísmo religioso. (M.L., não judeu, psicanalista)

Você sabe que tem muitos judeus comunistas, eu não sei se hoje em dia se ainda é relevante isso, mas durante muito tempo foi muito importante. Muitos imigrantes que vieram pro Brasil eram comunistas, então, seus filhos também se tornaram. No Partido Comunista, por exemplo, tinha vários amigos do meu pai que eram judeus. Acho que por conta desses contatos com os amigos do meu pai, a gente ia pra Teresópolis, então lá conhecíamos, convivíamos com essas pessoas e os seus filhos. Os filhos conviviam com os filhos e assim eu conheci muitas pessoas da comunidade judaica, mas que, também por serem comunistas eram muito cosmopolitas. Não tinha essa coisa de cultivar a identidade, sabe? (C.K., não judia, professora universitária)

Outra característica que chamou a atenção na interação com judeus, antes de conhecerem os atuais cônjuges, era a obrigatoriedade moral e a pressão social exercida para que o casamento se realizasse endogamicamente, dentro do grupo, no sentido de preservar e perpetuar a família e, conseqüentemente, a identidade judaica nas futuras gerações. Seja através da educação recebida em escolas judaicas e no seio da família, seja por conta do princípio da matrilinearidade, que define o pertencimento à etnia pela descendência materna. Uns tomaram conhecimento desta prática ao ouvir relatos de colegas de cursos pré-vestibulares e de faculdade que haviam passado, ou passavam na época (anos 1970), pela tensão entre a obediência a leis tradicionais e as “leis do coração”, segundo as quais a interferência externa é prejudicial ao relacionamento. Outros sofreram “na pele” o efeito prático que as representações sociais sobre os judeus geram quando ainda namoravam os atuais parceiros: eram desencorajados a seguir a relação para evitar decepções futuras, afinal, “casar mesmo, o judeu não vai”.

Foi depois que a gente começou a namorar que ele falou que era judeu. Engraçado, ele tinha mais consciência do que eu. Ele perguntou pra mim se eu era cristã. Eu falei que sim, que no meu povo todo mundo era cristão. (...) Quando ele me perguntou, a mente dele já era muito mais aberta para o que ele queria perguntar. Eu achei uma pergunta normal. Eu não sabia que era assim, essa coisa, judeu e não judeu. O judeu tem que casar com judeu. Tem facções, você tem os ortodoxos que só permitem casar com a filha de judeu, o judeu tem que casar com uma judia. Eu tenho uma amiga que tem 43 anos, ela está solteira até hoje que não conseguiu um judeu para casar. E a família dela só aceita se ele casar com judeu. (L., não judia, restauradora)

Quando as pessoas sabiam que eu estava namorando um cara que era judeu, vinham falar “você enlouqueceu, ele não vai casar com você nunca”. Eu ficava “foda-se se ele vai casar comigo ou não. Eu vou ficar com ele agora, o que vai acontecer ano que vem eu não quero nem saber. Pára de me atormentar com essa história”, entendeu? (F., não judia, radiologista)

Meu pai ignorava essa história e eu acho que até hoje ele não acha que judeu não casa com não judeu. Mas a minha mãe tinha um amigo árabe, que era sírio, e esse amigo internou a minha mãe, entendeu? “Judeu é uma raça desgraçada. Como é que você vai deixar a sua filha casar com um judeu? Ele não vai casar com ela, ele não vai. Na última hora ele vai desistir e bla, bla, bla”. (Idem)

O pessoal do Eliezer (Steinbarg, tradicional escola judaica localizada no bairro de Laranjeiras, zona sul da cidade), eu conheci muita gente do Eliezer (na época do pré-vestibular), era uma época de muita abertura, todo mundo era muito aberto. (...) Um ambiente de abertura em que não havia nenhuma questão, não aparecia nenhuma questão se é judeu, se não é judeu. Foi curioso isso, quer dizer, a única coisa que eu me lembro, por exemplo, era a fala dessa minha amiga, mas ela falava isso abertamente, que era uma coisa do sofrimento dela. Essa angústia, o pai não queria que ela casasse com um não judeu. *Como é que ela ia saber que não era judeu pra não se interessar?* (M.L., não judeu, psicanalista)

Como que prevendo futuros problemas caso resolvessem seguir com o relacionamento, o atual marido de M.C. resolveu “confessar” sua identidade judaica quando ainda estavam se conhecendo melhor. M.C. lembra que tomou conhecimento da origem de M.B. numa festa. O efeito da bebida permitiu a revelação de um “segredo” guardado a sete chaves, envergonhadamente, que ameaçava pôr tudo a perder. Ao “confessar-se”, M.B. quase que se desculpando, imaginava que M.C. já estivesse familiarizada com uma das representações dos judeus, a da reprodução interna através de casamentos intra-étnicos. Enganou-se. A mesma suposta indiferença quanto à origem judaica do parceiro aparece no discurso de M., apesar de estar familiarizada com os estereótipos negativos que envolvem os judeus de uma maneira geral. Era mais uma das possíveis identidades que o parceiro podia exhibir, nem melhor nem pior que as outras.

Aí ela bebeu à beça. Nessa festa ele falou que era judeu, eu não sabia até então. Ele falou assim “tenho um negócio para te falar”. Como se fosse uma coisa assim, um corte, ele usou um termo assim. Eu falei “o que é?”. Ele falou “eu sou judeu”. Para mim, tanto fazia, nada a ver. (M.C., não judia, professora de inglês)

Se conhecia (judeus), não me atentava para o fato, ou era uma coisa tão assim...que pra mim não tinha um significado, entendeu? Não fazia a menor diferença (ser judeu). Judeus têm aquele clichê de serem “pão duros”, ou tem uma questão com dinheiro e tal, mas só isso, não mais do que isso. Eu não fazia essa imagem, era mais no sentido do clichê, mas eu não pensava quando eu conhecia uma pessoa “ah, judia”. Não pensava que ele pudesse ter aquela qualidade. O fato dele ser judeu não acrescentava nem tirava, entendeu? Era judeu, eu sou católica, não tinha nenhum significado maior. (M., não judia, artista plástica)

Ao perguntar como é possível saber se alguém é ou não judeu, M.L. reforça o argumento de que os filhos e netos de imigrantes perderam a aura estrangeira e se confundem cada vez mais com os “nativos”. Diferentemente do que ocorre com os negros, os judeus podem esconder supostos estigmas, mesmo que através de cirurgia plástica (chamada rinoplastia) para corrigir “defeitos” físicos (o nariz adunco). Num mesmo depoimento, três, quatro ou cinco representações, nem todas negativas, se misturam. Há a imagem do judeu avarento, do judeu inteligente, do judeu que sofreu as agruras da Segunda Guerra Mundial, do povo que se auto-segrega e do judeu rico.

Eu sabia essa coisa estereotipada da “pão durice” e tinha a coisa da guerra, do holocausto, e que viviam muito separados. Muito assim “só pode casar com judeus”, que tem que manter a cultura dessa forma, se mantendo juntos e casando entre eles, era isso que eu sabia. (...) De que são inteligentes, cultos, trabalhadores, que tem dinheiro. Alguns são ricos, as pessoas diziam que no mercado imobiliário tinha muitos judeus, na Ciência também. Médicos, minha mãe dizia “ah, judeu muito inteligente”. (B.F., não judia, psicóloga)

Eu achei até legal, é uma coisa diferente, “poxa, vou conhecer uma cultura diferente”. Eu sabia alguma coisa dos judeus de escola. Era mais uma coisa de estereótipo mesmo, que é um povo inteligente e também avarento. Também tive professores judeus. Eu me lembro que tinha negócio de guerra, neurótico de guerra, que se abaixava quando ouvia barulho de avião. (M.C., não judia, professora de inglês)

O último estereótipo que apareceu nos depoimentos dos entrevistados foi a representação do judeu como o sujeito que exibe uma nariz :”expressivo”, preferencialmente avantajado e adunco. A judia D.D. contesta esta representação, que não considera necessariamente negativa (poderia ser, simplesmente, uma característica física dos judeus) e a

não judia M. acredita na existência de um “nariz judeu”. Ambas complementam a imagem com outros atributos físicos, como o cabelo ruivo e/ou crespo, pele e olhos claros.

Óbvio que eu não chego e digo “sou judia”, nem tenho um sobrenome aparentemente judeu. Porque todo mundo fala, quando eu falo (que é judia) “mas você nem tem cara”. Eu falo “ué, que cara você queria? Que eu tivesse nariz, fosse ruiva de sarda?”. Eles querem aquele estereótipo, né? (D.D., judia, professora universitária e do ensino médio)

É, o nariz. Você tem o nariz de um jeito, cabelinho crespo, olhos claros e tal. Você parece judia. “Você é judia?”, entendeu? A pele claro, olho claro, a pele branca, o cabelinho crespo, daquelas judias mais nórdicas, talvez. Assim, mais adunco. Não é nariz arrebitado, é um nariz expressivo. (M., não judia, artista plástica)

Mas não há consenso quanto a esta representação do judeu através do nariz, como atesta o depoimento de F.. No seu imaginário, o nariz grande era um atributo físico de indivíduos nascidos em países mediterrâneos, como Grécia e Itália. Os judeus, para ela, eram, como vimos anteriormente, o “povo da Bíblia”. Não sabia, também, da condenação moral que segmentos da população judaica imputam aos que se atrevem pular os muros da comunidade e casam com *tmeim* (impuros, em hebraico).

A gente começou a conversar aí eu falei que era de Volta Redonda. Falei da Chapada (Diamantina), ele disse que já tinha viajado pra Chapada, que era lindo e aí eu falei assim “você é italiano?”. Ele falou “Por quê?”. Ele tem um narigão, olho claro. Eu falei “você é grego?”. Ele “Não. Por quê? Está achando que eu sou um deus grego?”. Eu falei “Não, por causa de suas feições, do seu biótipo”. Ele: “Não, eu sou judeu”. Judeu? Que coisa esquisita. Eu pensei “ah, o cara é judeu, que coisa estranha”. Até aí eu não sabia dessa história de que judeu não podia casar com não judia. (F., não judia, radiologista)

A experiência corporal judaica esteve tão impactada pela retórica anti-semita européia no final do século XIX e início do século XX que, mesmo quando o corpo ia ao encontro das expectativas de perfeição da sociedade na qual vivia, o judeu experimentava-o como doente, degenerado. O ponto central era a fisionomia, sobretudo o nariz, associado a uma suposta natureza judaica¹²⁸ (Gilman, 1991). No imaginário médico e popular, o nariz tornou-se

¹²⁸ Segundo Gilman (1991), o cirurgião judeu Jacques Joseph foi o “pai da rinoplastia estética” quando, em 1898, realizou uma rinoplastia num rapaz que se dizia desconfortável com a forma de seu nariz, sendo alvo de piadas e gozações por onde passava. A rinoplastia para redução de nariz operada por Joseph não foi a primeira, no entanto, ainda de acordo com Gilman, as anteriores foram realizadas numa época em que não havia a necessidade de “curar” a doença da visibilidade do Outro tão forte quanto no fim do século XIX. O nariz judaico ou “Hawknose” (Hawk, em inglês, significa falcão. Em sentido figurado, trapaceiro ou vigarista), é assim

símbolo do caráter patológico dos judeus da Europa Ocidental, substituindo o papel que cabia, até então, à pele, uma vez que o nariz e a cor da pele se correlacionavam. Não importa se há, realmente, distinções genéticas compartilhadas, e sim a retórica do que esta distinção compartilhada vem a significar para a cultura geral e para o grupo assim definido e estigmatizado. O interessante, aqui, é compreender a representação do corpo do judeu, como é moldado e como ele molda a identidade judaica. No caso dos entrevistados para esta tese, tanto judeus quanto não judeus, não há consenso quanto à representação corporal judaica nem dos atributos morais daí advindos.

Os limites da liberdade de escolha

Nas atuais circunstâncias, em que, em princípio, estamos livres de amarras sociais e valorizamos histórias de amor impossível como a de Romeu e Julieta, casar-se ou escolher aquele (a) com quem desejamos compartilhar uma vida em comum a partir de critérios pré-estabelecidos (classe, etnia, religião, raça) soa como anacronismo. No entanto, a escolha do cônjuge ocorre dentro de determinados limites morais. A questão é descobrir que limites são esses, uma vez que os critérios para a definição do que é um “bom marido” ou uma “boa esposa” varia de acordo com o indivíduo.

Nas sociedades “pós-tradicionais” não é possível exigir do indivíduo uma “coerência” relativa à sua identidade social. Esta impossibilidade está fundada no princípio de que flanamos por distintos domínios simbólicos (o *flaneur* urbano) e exercemos múltiplas identidades sociais coerentes em si mesmas. A coerência se relaciona ao momento em que a experiência é vivida, interpretada como se estivesse emoldurada num quadro, destacada do

definido por George Jabet, no livro *Notes on noses* (1848): “very convex, and preserves its convexity like a bow, throughout the whole length from the eyes to the tip. It is thin and sharp”. A forma carregava um significado especial: “it indicates considerable shrewdness in worldly matters; a deep insight into character, and facility of turning that insight to profitable account”. Estamos diante do antigo cliché do judeu materialista, mais interessado no que se pode *ter* e não no que se pode *ser*. O caminho até o estereótipo do judeu “ávido por dinheiro” é curto e trágico.

todo. É assim que compreendemos a aparente esquizofrenia de um gângster judeu que, logo após ter assassinado um inimigo no período da Lei Seca, nos EUA, visita sua mãe, toma o tradicional caldo de galinha e lhe faz companhia por algumas horas¹²⁹. Num momento, era um assassino sanguinário; no outro, o filho devoto de uma típica mãe judia, eternamente preocupada com a saúde do filho (“coma mais um pouquinho meu filho, você parece tão magro...”).

O fato é que a manutenção de tradições depende do seu poder de convencimento sobre o indivíduo, que a legitima ou rejeita. É o caso da endogamia. O pai progressista politicamente, ateu com orgulho, pode se colocar frontalmente contra o casamento de seu filho (a) com um não judeu. No Bairro do Bom Retiro, em São Paulo, nas décadas de 30 e 40, quando jovens de origem judaica e católica (estes, sobretudo os de origem italiana) se aproximavam com vistas ao casamento, o drama se estabelecia não apenas para as famílias envolvidas mas cristalizava-se como o drama de toda a vizinhança (Truzzi, 2001). Uma filha de judeus namorar um *goy* representava uma ameaça e, conseqüentemente, sua estigmatização por parte de toda a colônia. “O pior judeu é melhor que o melhor *goy*”, advertia um pai de origem polonesa, ateu e comunista, à sua filha.

Estamos diante das chamadas “avaliações fortes” (Taylor, 1997), avaliações morais a respeito de determinados bens e fins que passam a representar um padrão com base no qual são julgados nossos desejos e escolhas. A “avaliação forte” nos faz hierarquizar fins que consideramos mais ou menos importantes (de primeira, segunda ou terceira ordens, de acordo com a circunstância) na definição de como devemos organizar nossas vidas. Aos bens ou fins

¹²⁹ Se no Brasil o que desafiava a boa imagem da comunidade judaica recém-instalada era a presença de prostitutas judias nas ruas do Rio de Janeiro e São Paulo, nos EUA a estigmatização social derivava da ação dos gângsteres judeus, às vezes associados, em suas empreitadas fora-da-lei, aos irlandeses e italianos, estes melhor representados por Al Capone. Dois exemplos, colhidos do livro *But he was good to his mother* (2000), atestam a metamorfose social sofrida por estes marginais sociais, ao reconstruírem sua imagem em circunstâncias específicas. Quando um amigo de Long Zwillman, sanguinário gângster judeu, falece, ele se recusa a entrar na sala onde o caixão se encontrava. Motivo: como um Cohen, quer dizer, descendente da antiga classe de sacerdotes hebreus, lhe era vedado o contato, ainda que visual, com um morto. Por sua vez, o atirador profissional Samuel “Red” Levine, devotado à família, à religião, ao mesmo tempo um assassino, sempre que possível evitava cometer homicídios durante o Shabat. Caso não tivesse escolha, colocava o “talit” (xale de rezas) sobre os ombros e rezava antes de qualquer atitude.

superiores que definimos a partir de distinções qualitativas podemos chamar de “hiperbens”, ou seja, bens que “não apenas são incomparavelmente mais importantes que os outros como proporcionam uma perspectiva a partir da qual esses outros devem ser pensados, julgados e decididos” (Taylor,1997:90). É o caso da endogamia judaica. Casar-se com um judeu ou uma judia é, para certos indivíduos, um “hiperbem” a partir do qual todos os outros julgamentos são feitos.

O exemplo dado por Truzzi, em que “o pior judeu é melhor que o melhor *goy*” tem o seu correspondente carioca. A mãe de C.Z., apesar de comunista, referência de identidade que, teoricamente, diminuiria a importância do judaísmo como fator de impedimento a namoros e casamentos com não judeus, teve enorme dificuldade em aceitar L.A. A abertura à diferença tinha seus limites. O mesmo aconteceu com C.G. e D.L..

Ela queria que eu casasse com judeu porque, no fundo, apesar de todo o esquerdismo de todas elas, o sonho era casar com judeu e que estivesse muito bem de vida também, né? De preferência (risos). Então, imagina que o L. era membro do partido (comunista) e só trabalhava...fazia faculdade, mas só trabalhava para o partido. Uma pessoa sem condições nenhuma, mas uma pessoa maravilhosa. (C.Z., judia, ensino superior incompleto em pedagogia)

A mãe dela tinha uma história de problemas com a C., porque a C. foi noiva de um rapaz judeu de São Paulo, uma família que tinha posses, e a C. rompeu o noivado. Foi uma crise dela com a mãe. Depois disso, ela veio namorar com o L. F. que era *goy* (risos). Apesar de ela ser comunista, ela era uma pessoa que viveu a Polônia, viveu o Brasil, ela era uma pessoa atuante na colônia judaica. Ela era comunista, mas tinha uma atuação comunitária muito grande e ela, ao mesmo tempo, se encabulava de tomar algumas posições mas, por outro lado, tinha interesse em pressionar. Ela não podia tomar uma posição como se fosse uma pessoa religiosa. (L.A., não judeu, arquiteto e jornalista)

O meu pai era agnóstico, e de esquerda. Então, durante toda a minha vida, do meu nascimento até que meu pai morreu, não teve um clima de religiosidade na minha casa, bem ao contrário. (...) Então, eu cresci com a filosofia passada pelo meu pai de que não existem povos, não existe raça, não existe religião, não existem fronteiras, o que existem são seres humanos, até o momento que eu comecei a namorar o meu marido. Aí, a coisa no plano pessoal mudou bastante de figura, e eu acho que esse foi grande conflito do meu pai. (...) Religião ele era agnóstico, não acreditava, mas com tudo isso ele teve uma reação violenta quando eu comecei a namorar esse com quem eu casei, meu marido. (C.G., judia, advogada)

Minha mãe era muito contra (namorar não judeus), minha mãe sempre teve uma posição mais conservadora. A minha mãe tem um negócio engraçado, não só com relação a isso. Embora ela tenha uma visão muito progressista na política, ela nunca conseguiu acompanhar isso com uma visão mais aberta e mais progressista na relação social e familiar. Na questão social e familiar, a minha mãe, até hoje, é meio “senhora de Santana”. Cada vez que algum amigo meu ou alguém da família se separa, minha mãe põe a mão na cabeça, “como? Não pode”. Por que se separou?

Por que não se separou? Ela não conseguiu acompanhar a visão política que ela tem por uma visão de família e sociedade mais avançada. Ela preza muito esse núcleo familiar, digamos assim, meio burguês, desse casamento tradicional que a gente conhece. (...) Ela tinha aquela visão do *shtetl*, que uma pessoa que casava com um “goy” era absolutamente afastada da comunidade. (D.L., judia, professora universitária)

O caso de L.B., judia de 38 anos, que viveu um período em Israel quando fazia a faculdade de Ciências Sociais, também é interessante. “Intelectualmente”, em suas palavras, tinha certeza de que o envolvimento com um não judeu, naquele momento, teria sido um problema porque sua experiência judaica sempre foi muito importante e gostaria de compartilhá-la com alguém que tivesse vivência semelhante.

Era muito difícil pensar que eu pudesse estar com alguém e pudesse fazer uma troca comigo em que ele é ele e eu sou eu e que a gente pudesse se encontrar no meio do caminho. Era preciso que fosse maior do que isso, era preciso que alguém entendesse o que significava a história do Holocausto, a experiência... Não é a História, na verdade o Holocausto nunca foi contado como uma história. Foi contado como uma marca me que puseram no meu próprio corpo, então, alguém que não pudesse compartilhar comigo de toda essa vivência, de toda essa experiência, pra mim era uma situação capenga.

Em Israel, não haveria o questionamento de “ser ou não ser judeu” (afinal de contas, todos os israelenses seriam judeus), importando mais o que a pessoa representava, que tipo de gosto, valores, estilo de vida expressava no seu dia-a-dia. Por sorte (ou será por escolha? “A ocasião faz o ladrão”...), L.B. conheceu um rapaz brasileiro que compartilhava uma série de afinidades e, acima de tudo, era judeu. Flertou durante um tempo. Anos mais tarde, fortuitamente, encontrou seu atual marido, também judeu.

Esse rapaz brasileiro é uma pessoa super interessante, era filho de um professor universitário com uma dentista, um cara que tinha uma leitura super boa da teoria que eu valorizava, ele conhecia os autores (pelos quais) eu me interessava. Ele lia inglês e falava francês muito melhor do que eu, estudava música e, ao mesmo tempo, ele tinha essa coisa judia muito forte. Tinha também a música, era flautista, estudava na academia de música de lá ao mesmo tempo em que fazia psicologia, cursava duas faculdades ao mesmo tempo, tinha a capacidade de discutir teoria que me fascinava e era judeu. Tinha tudo e também essa identidade e era isso que eu buscava. (grifo meu)

O judaísmo de L.B. era, e é, uma “experiência totalizadora”, uma tradição que não está disposta a romper. Casar-se com um não judeu frustraria as expectativas dos pais,

desapontando-os, após terem investido recursos financeiros no desenvolvimento desta identidade tão valorizada. A identidade judaica, confundida com a religião, pode, como o futebol, ser considerada um assunto tabu, daí a dificuldade de harmonizar tradições distintas. Como diz o ditado popular, “religião, futebol e política não se discutem”, talvez se complementem.

Porque a religião não é só uma crença como um time de futebol, eu posso ser flamengo e fluminense e a gente não vai ao Fla-Flu. Agora, a religião não, assim como também o torcedor que é fanático, ele leva aquilo pra casa e que se veste de Flamengo, bota retrato na parede o outro pode se sentir agredido, né? Religião é uma coisa mais complicada. Se você é criada nela, você tem aquilo *intrinseco*, pelo menos os valores. (M.C., não judia, professora de inglês, grifo meu)

A identidade judaica do parceiro é o ponto de partida e o fator de desencadeamento para todas as outras afinidades possíveis. A incompatibilidade nesta área, se não inviabiliza, problematiza o relacionamento afetivo ao gerar conflitos internos cuja resolução é difícil e depende da disposição de cada um dos parceiros de compreender e aceitar, através de “negociações emocionais”, as necessidades e desejos do outro.

Eu não acho que o casamento de um judeu com um não judeu é incompatível, de maneira nenhuma. Eu acho que muito poucas coisas hoje são incompatíveis, mas o casamento de um judeu com outro judeu é uma área de compatibilidade e o casamento de um judeu com um não judeu deixa de ter essa área de compatibilidade explícita. (R1)

Um casal que é fervorosamente católico e fervorosamente judaico, eles tem uma área de incompatibilidade, é um problema desse casal. É uma negociação que tem que ser resolvida dentro desse casal. (R1)

Se, para as pessoas, for muito importante essa área, é melhor não casarem não. Mas não é como um ato discriminativo, é um ato de opção, então eu acho que muitas pessoas podem deixar de se casar com uma pessoa que não é da sua tradição como um ato de opção e não como um ato de pressão ou de opressão. Simplesmente uma opção de que essas áreas de não afinidade são importantes o suficiente para se transformarem numa incompatibilidade. (...) O indivíduo tem essa tradição, uma identidade tão forte dentro dele, tão importante dentro dele que, em alguns casos, a impossibilidade do outro cônjuge participar desse lado da vida dele faz com que essa pessoa não seja interessante para com quem ele queira conviver ou partilhar a vida dele. (R1)

O judaísmo como “área de compatibilidade” primordial ou “hiperbem” também norteou a escolha do segundo marido de D.D. Depois de viver alguns anos com um judeu e

dele ter se separado, casou-se novamente. O segundo marido, também judeu, era um “agente facilitador”, situação bastante confortável tanto para ela quanto para a família, que se sentiu à vontade na casa dos futuros parentes. As duas famílias (leia-se, os pais do casal) vinham da Polônia e falavam o dialeto *idish*. O terceiro casamento de D.D. foi com um parceiro não judeu. A esta altura, a filha, fruto do segundo casamento, já estava encaminhada para a identidade judaica, estudava em colégio judaico e era influenciada pelas tradições culturais da família materna. O ciclo de vida explica o porquê de o terceiro casamento ter acontecido sem maiores conflitos intra-familiares, na medida em que D.D. já era independente financeiramente e tinha total liberdade de transmitir a identidade que bem entendesse, com a aquiescência do parceiro.

Quando a minha mãe foi lá, os pais dele moravam em Nova Iorque e eu morava na Filadélfia. Minha mãe fez questão de ir na casa para conhecer os pais dele e aí já houve aquela identificação. Eles tinham vindo da Polônia também, falavam *idish*, já se sentiu em casa. Minha mãe até fala, já se sentiu mais tranqüila quando conheceu a família, a origem. Eu acho que teria sido muito diferente se ele tivesse sido, sei lá, um irlandês, uma família da Irlanda.

Por mais que se preze o respeito à escolha individual, a expectativa de que os filhos sigam o caminho trilhado pelos pais funciona como uma espécie de intuição moral profunda. Tão profunda que “somos tentados a pensar nelas como estando arraigadas no instinto, em contraste com outras reações morais que parecem mais uma consequência da criação e da educação” (Taylor, 1997:16-17). A preferência por um namoro e casamento endogâmicos por parte de filhos e filhas é justificada por acreditar que “falam a mesma linguagem”. É difícil para D.D. explicar, com palavras, o porquê de querer que sua filha, atualmente namorando um não judeu, se case com um judeu, admitindo inclusive que a felicidade ou infelicidade do casamento não depende, única e exclusivamente, da homogamia étnica ou religiosa. Ela mesma casou-se e separou-se duas vezes de parceiros judeus. É mais uma questão de sentimento do que de razão, ou, nas palavras de Taylor, de “intuição moral”.

Do fundo do meu coração, não tenho nada contra, nada, mas gostaria que ela tivesse namorando um judeu. (...) Eu tenho um sentimento que eu não sei te explicar, eu

acho que faz parte da minha identidade isso, que eu gostaria de ver ela com um judeu. Ela já teve namorado judeu, gosto dos dois igualmente, me dou bem com os dois, trato os dois da mesma maneira, mas eu estou te falando que isso é um sentimento meu e não tem explicação racional. Nem dados, nem estatística, nem nada. É simplesmente um sentimento meu, mas que eu mesma reconheço que não tem nenhum fundamento lógico, é só um sentimento. É igual você ver uma roupa e gostar e a outra não, uma coisa assim.

Para D.L., entretanto, o namoro de seu filho com uma não judia, que conheceu na Faculdade de Arquitetura e Urbanismo da USP, em São Paulo, foi bem recebido. A menina, inclusive, seria a “nora que pedi a Deus”, nas palavras da entrevistada. Os motivos da empatia passam por gostos em comum, dentre eles, a literatura universal e a música clássica.

Ele arrumou uma namorada que é a nora que eu pedi a Deus. A menina leu Dostoiévski, não é fácil ler Dostoiévski, você sabe disso; gosta de música clássica, MPB, entende? Coisas que ele resistiu comigo, aquela coisa da relação difícil de um adolescente com a mãe, ele agora está fazendo estas coisas via a relação com a namorada que ele arrumou.

Em outros casos, a “área de incompatibilidade” deixa de ser as diferenças étnicas, relegadas a segundo plano, quando se trata do incômodo de ter de conviver com uma pessoa que apresenta um grau de religiosidade acima do tolerável para o parceiro. Nestes casos, o incômodo que um judeu ou judia sentem não está circunscrito a não judeus, mas também a judeus ortodoxos. A religião é “o ópio de povo”, fonte de alienação da realidade “como ela é”. Tal é o diagnóstico que I.F. faz de sua esposa judia V.F., considerando-a radical no que se refere ao fervor religioso de uma maneira geral. V.F. não conseguiria namorar e, muito menos, casar com um judeu religioso, de acordo com sua concepção do que seja uma pessoa religiosa.

Um judeu religioso eu não conseguiria namorar também. (...) Acho muito difícil conviver com uma pessoa religiosa, eu respeito a pessoa, pode ser amiga dessa pessoa, mas casar é uma coisa que é inerente na intimidade muito maior. Você estar casada, formar uma família, então eu acho que não daria. (V.F., judia, psicanalista)

O não judeu M.L. acredita que a atração que sentiu por sua atual esposa, B.L., não pode ser explicada apenas pelo fato dela ser judia, já que tem grande simpatia pelo povo

judeu. Esta identidade específica da parceira não pode ser a única responsável pela união do casal. Se o “ser judia” fosse o “hiperbem” de M.L. e M.B., bastaria encontrar qualquer uma que a paixão afloraria. Não foi isso que aconteceu com os dois entrevistados.

Eu não sei se passa pelo judaísmo. (...) isso por si só não é suficiente porque, então, bastaria que fosse qualquer mulher judia. Não sei se alguém sabe explicar isso, o que faz você se interessar pela sua mulher. (M.L., não judeu, psicanalista)

A minha irmã casou com judeu. Uma família como qualquer outra e não deu certo o casamento dela, eles se separaram muitos anos depois, mas se separaram. O meu irmão se casou com uma moça não-judia e também se separou, então eu acho que não é isso que faz a felicidade de um casal. (M.B., judeu, formado em administração)

No extremo, um “hiperbem” como a endogamia pode embasar um *ethos* fundamentalista se considerarmos que o fundamentalismo é a defesa de tradições contra o mundo reflexivo e cosmopolita que vivemos atualmente (Giddens,1998). Digo que *pode*, não que deve ser ou é assim com todas as “áreas de compatibilidade” transformadas em “hiperbens”. Obviamente que o fundamentalismo não está restrito aos judeus, conformando-se como uma característica do mundo moderno onde a “comunidade”, no sentido dado por Bauman, é a única fonte de segurança ontológica do indivíduo.

Mas eu acho que isso daí acontece com qualquer comunidade, não é um traço do judeu, acho que seria um traço de qualquer grupo social que valoriza muito sua identidade cultural, eu acho que é um problema da hiper valorização da identidade cultural, entendeu? De qualquer uma, quer dizer, judeu, muçulmano, até o cara cristão fundamentalista, acho que toda essa coisa da idéia multiculturalista, uma sociedade cheia de comunidade, acho que ela é muito propícia a esse tipo de barreira, de discriminação. (C.K., não judia, professora universitária)

Considerações finais - Repensando o desviante

Termos como “comportamento atípico”, “quebra de padrão” e “defeito” (*defect*), usados na caracterização dos casamentos entre judeus e não judeus, nos remetem ao estudo do comportamento desviante em sociedades complexas e as relações entre indivíduo e sociedade, tema fundamental na antropologia urbana, sobretudo para os estudos das chamadas sociedades complexas. A afirmação de que o casamento “misto” é um “defeito” coloca o problema dos desviantes numa perspectiva patológica. O indivíduo desviante é encarado a partir de um ponto de vista médico, preocupado em distinguir o “são” do

“insano”, comportamento “normal” e comportamento “anormal”.

A condenação institucional do casamento exogâmico parte da ênfase na *integração social* ou *grupala* em oposição a uma situação de instabilidade ou anomia. A questão concentra-se, portanto, no fato de este tipo de análise ter como premissa uma estrutura social não-problematizada, ou seja, a unidade de análise é um sistema social já dado (Velho,1989). A harmonia e o equilíbrio surgem automaticamente e o sistema funciona “normalmente”. A própria noção de desvio e do indivíduo desviante, no entanto, vem carregada de representações morais, implicando a existência de um comportamento ideal responsável pela harmonia com as exigências do funcionamento do sistema social.

A ênfase no todo em detrimento das partes, rompendo o indivíduo e a sociedade em blocos estanques, faz parte das interpretações de Durkheim sobre as relações sociais. Em sua obra clássica *As formas elementares da vida religiosa*, o fundador da sociologia afirma que o reino social é um reino natural que não difere dos outros, a não ser por sua maior complexidade. A sociedade seria para os seus membros aquilo que Deus é para seus fiéis. Sendo Deus um ser que o homem concebe em muitos sentidos como superior a si mesmo e do qual acredita depender,

Também a sociedade provoca em nós a sensação de uma dependência (...) Ela persegue fins que lhe são igualmente específicos, mas, como não pode atingi-los, a não ser por intermédio de nós, reclama imperiosamente nossa colaboração. (Durkheim,1996:211)

A definição de “fato social” dada nas *Regras do método sociológico* não deixa dúvidas quanto ao papel dos indivíduos na produção das representações coletivas. O papel do indivíduo enquanto ser psicológico é secundário e irrelevante para a continuação da vida social, considerado mesmo como sua antítese:

É fato social toda maneira de agir fixa ou não, suscetível de exercer sobre o indivíduo uma coerção exterior, ou então ainda, que é geral na extensão de uma sociedade dada, apresentando uma existência própria, independente das

manifestações individuais que possa ter¹³⁰. (Durkheim,1976:11)

O foco na sociedade em oposição ao indivíduo estabelece um corte entre a sociologia e a antropologia, de um lado, e a psicologia, do outro. Em outras duas passagens das *Regras do método sociológico* Durkheim deixa claro que o estudo do comportamento individual não pode ser confundido com o estudo das formas de vida social e das representações coletivas a elas associadas. Rebatendo as acusações de que seria um crítico da liberdade individual, contra-ataca:

É verdade que o termo *coerção* (...) corre o risco de amedrontar os zelosos partidários de um individualismo absoluto. Como professam que o indivíduo é inteiramente autônomo, parece-lhes que o diminuímos todas as vezes que fazemos sentir que não depende apenas de si próprio. Porém, já que hoje se considera incontestável que a maioria de nossas idéias e tendências não são elaboradas por nós, mas nos vêm de fora, conclui-se que não pode penetrar em nós senão através de uma *imposição*. (Durkheim,op.cit:3)

A oscilação entre o “psicologismo” e o “sociologismo” conduz a um maniqueísmo que em nada contribui para a análise das relações sociais, caindo inevitavelmente seja num fato social puro ou seu oposto, o individualismo metodológico. Por outro lado, se utilizarmos, como propõe Velho (1989), um conceito menos rígido, verificamos que não há uma “inadaptação” do indivíduo ao mundo, que esse mundo seja “essencialmente sem significado”, mas sim que este significado é apenas *diferente* daquele captado pelos indivíduos considerados “normais” ou “ajustados”.

O indivíduo, então, não é, necessariamente, em termos psicológicos, um “deslocado” e a cultura não é tão “esmagadora” como possa parecer para certos

¹³⁰ Inspirado pela escola sociológica francesa, Radcliffe-Brown sublinha em outro texto, *El método de la antropología social*, que a antropologia é uma ciência tão independente da psicologia como o é a fisiologia ou a química da física. A diferença entre as duas ciências é ilustrada pelo exemplo do homem que comete um assassinato, é preso pela polícia, condenado pelo juiz e enforcado pelo carrasco, importando para a antropologia social o estudo do comportamento de cada indivíduo a partir de sua posição ou papel social. A ação é realizada pela sociedade ou pelo Estado através de seus representantes legítimos, estando os pensamentos, sentimentos e ações de cada indivíduo, tomado isoladamente, fora do âmbito do estudo da Antropologia Social. Assim, a diferença entre psicologia e antropologia seria a seguinte: “A primeira trata do comportamento individual na sua relação com o indivíduo; enquanto que a segunda trata do comportamento dos grupos ou das comunidades individuais, formadas por indivíduos, na sua relação com o grupo. É absolutamente certo que o comportamento coletivo abarca as ações dos indivíduos. Vimos que o processo por que possa uma sociedade ao impor um castigo a um assassino abarca as ações da polícia, do juiz e do carrasco (...). Mas o exemplo nos mostrou que a psicologia e a antropologia social consideram essas ações do ponto de vista completamente diferentes. O que há de pertinente para uma ciência é, em grande medida, insignificante para a outra” (Radcliffe-Brown,1975:38-9)

estudiosos. Assim, a leitura diferente de um código socio-cultural não indica apenas a experiência de “desvios” mas, sobretudo, o caráter multifacetado, dinâmico e, muitas vezes, ambíguo da vida cultural. O pressuposto de um monolitismo de um meio socio-cultural leva, inevitavelmente, ao conceito de “inadaptado”, de “desviante”, etc. (Velho,1989:21)

A perspectiva adotada por Velho segue a linha dos chamados estudos interacionistas, uma das mais importantes vertentes da Escola de Chicago inspirada nas idéias de Georg Simmel a respeito do indivíduo e a caracterização da vida social não como uma união de indivíduos soltos, mônadas, mas como a *relação* entre eles, sua *interação*. Para os interacionistas, a noção básica é a de que não existem desviantes em si mesmos, mas uma relação entre indivíduos ou grupos que se investem da prerrogativa de definir que tipo de comportamento é legítimo em determinada situação socialmente construída. É na vida cotidiana que os interacionistas vão buscar inspiração para suas reflexões na medida em que é na interação social do dia-a-dia que se lida com dramas sociais, crises, rupturas, e é a partir da descrição etnográfica deste cotidiano que o pesquisador pode interpretar o que as pessoas fazem, como elas se relacionam, quais as regras de aproximação, evitação e os padrões de sociabilidade em dada situação ou contexto (Velho,2002).

Dois de seus maiores expoentes, Erving Goffman e Howard Becker, trabalharam com as questões do desvio, da divergência e das acusações ligadas a uma sociologia da vida cotidiana onde o foco são as interações interpessoais, as regras, as negociações, más interpretações e reformulações da situação. Nesta microssociologia (Velho,2003), interessa a definição da situação pelos atores sociais (sobretudo para Goffman) e a construção e desempenho da ação coletiva (sobretudo para Becker). Os interacionistas repelem homogeneizações culturais sem levar em consideração como os atores sociais envolvidos na interação definem, circunstancialmente, o certo e o errado. Evitar determinismos e generalizações também seriam atribuições da Antropologia Social:

Não só é preciso atentar para as diferentes visões de mundo dos grandes grupos sociais, mas é preciso tomar cuidado com a tendência a homogeneizar, arbitrariamente, comportamentos dentro desses grupos. Uma das grandes contribuições que a Antropologia Social pode dar é a perspectiva da procura de generalizações sem entrar em esquemas deterministas ou reducionistas. (Velho,1989:22)

É o caso do estranhamento entre judeus ashquenazitas e sefaraditas, que falavam línguas diferentes, sua culinária era influenciada pelos países de onde fugiram e os tipos físicos pouco ou nada se assemelhavam. As diferenças não paravam por aí: a performance dos rituais religiosos, as relações familiares e de gênero e o porte físico também eram muito diferentes. Cada subgrupo judeu tinha suas próprias sinagogas e os casamentos entre eles, praticamente inexistentes, situação modificada à medida que os filhos dos imigrantes iam nascendo e sendo socializados em ambientes comuns. Mesmo entre os ashquenazitas construía-se fronteiras simbólicas entre poloneses e russos, teoricamente parte de um mesmo grupo se considerarmos a identidade ashquenazita a partir das origens geográficas. “Deus me livre a *poilisher* (polonês)” expressa o temor de um imigrante judeu russo diante da possibilidade de sua filha casar-se com um imigrante polonês.

Becker define o desvio ou o comportamento desviante como uma criação da sociedade, função das regras sociais que definem situações sociais e os tipos de comportamento apropriados a elas. Sendo o desvio consequência das respostas dos outros ao ato de uma pessoa, os interessados em compreender o comportamento desviante não podem supor que estejam lidando com uma categoria homogênea que dê conta de toda e qualquer situação. O desvio é o produto de um processo que envolve respostas de outras pessoas a um tipo de comportamento. Sobre o fato de o desvio ser uma criação da sociedade, Becker se posiciona da seguinte maneira:

Não quero dizer isto no sentido normalmente compreendido, em que as causas do desvio são localizadas na situação social do desviante ou em “fatores sociais” que condicionam seu comportamento. Quero dizer que os grupos sociais criam o desvio ao estabelecer as regras cuja infração constitui desvio e ao aplicá-las a pessoas particulares, marcando-as como *outsiders*. Sob tal ponto de vista, o desvio não é uma qualidade do ato que a pessoa faz, mas sim a consequência da aplicação por outrem

de regras e sanções ao “transgressor”. O desviante é aquele a quem tal marca foi aplicada com sucesso, o comportamento desviante é o comportamento assim definido por pessoas concretas. (Becker,1966:8-9)

No estudo sobre o estigma, Goffman analisa o processo de definição de uma situação social e as expectativas quanto ao comportamento dos que se encaixam na categoria de pessoas que se espera freqüentarem tal ambiente. O estigma é definido como um atributo profundamente depreciativo que não existe em si, mas apenas enquanto parte de uma linguagem compartilhada pelos membros do grupo de que falamos na sua relação com os que dele se afastam. As categorias “normal” e “desviante” podem incorporar significados e representações completamente distintos conforme a perspectiva que adotamos em virtude de normas não cumpridas. Um ponto interessante é a possibilidade de o indivíduo manipular o suposto estigma e sua representação quando a diferença não está imediatamente visível para os interlocutores. Ele permanecerá “desacreditável” e não “desacreditado”, ou seja, a manipulação da informação transmitida molda a percepção social que os “outros significativos” vão construir ao ocultar suas “deficiências”. O indivíduo permanece com uma “identidade social virtual” até o momento em que os atributos que *realmente* possui sejam descobertos, realçando sua “identidade social real”. A resistência de alguns entrevistados afirmarem a existência ou não de casamentos exogâmicos na pesquisa realizada por Rattner, citada anteriormente, pode estar relacionada a um medo de ser estigmatizado pelo grupo do qual se quer continuar fazendo parte. Expectativas seriam frustradas e a punição (marginalização social), aplicada.

Retornamos ao ponto tocado por Sorj, o fato de o casamento para fora dos limites do grupo étnico não significar necessariamente indiferença em relação aos vínculos identitários anteriormente estabelecidos. 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 diferenciação¹³¹. Foi o caso de dois entrevistados para esta tese, que consideravam seu depoimento “sem graça” e “sem maior importância” porque não conviviam com conflitos familiares por conta de diferenças étnico-religiosas. Um destes entrevistados, inclusive, comparou religião e futebol (a diferença entre um judeu e um católico é equivalente àquela encontrada entre um flamenguista e um vascaíno), o que, em suas palavras, “desvaloriza a pergunta” se ele se considera parte de um casamento “misto”.

A diferença entre uma coisa e outra coisa é o seu olhar, o olhar que você faz sobre ela. Se você acha que é importante esse assunto, ele é importante. Pra mim não é. Eu vou ter muito prazer de saber que você terminou a sua tese, mas esse assunto não me diz respeito. Posso até ler por curiosidade, porque participei, essa coisa toda, ter aquela curiosidade intelectual de conhecer, mas não escolheria pelo tema porque realmente não me sensibiliza. (J. judeu, arquiteto)

O comportamento desviante, portanto, é um produto do referencial simbólico aplicado pelos atores em interação. Resgatando a idéia de um entrevistado não judeu sobre a “homogamia” enquanto sinônimo de “casamento gay”, podemos nos perguntar o que será considerado mais desviante: um heterossexual judeu casar com um não judia ou um judeu

¹³¹ É o caso de um casal formado por uma francesa e um vietnamita focalizado por Varro. Neste caso, os dois preferem realçar o que há de comum: “Une française mariée un vietnamien em France dit qu'on peut classer son mariage parmi les homogames, par le biais de leurs études – ils s'étaient rencontrés à la Sorbonne – et par celui de la politique – ils avaient milité ensemble dans les comités Vietnam dans les années soixante. Grace à que la partage d'une même option politique ou d'une activité professionnelle ou de loisirs (musique...), ils ne vivent pas leur union comme mixte, autant dire conflictuelle” (Varro, op.cit:45)

assumir sua homossexualidade e casar com outro judeu? Qual “desvio” prevalece? O sexual ou o étnico-religioso?

A “mistura” pode ganhar um conotação positiva, “arejando” o casamento com a incorporação de novos valores e enriquecendo o “estoque de conhecimento” do parceiro. A abertura para o novo é sintetizada nas expressões “fechada dentro do penico” e “sair fora do penico”, usadas por um casal ao criticar a postura segregacionista de judeus que optam pelo casamento endogâmico como único meio de preservar a identidade judaica nas gerações futuras. A sujeira simbólica, neste caso, é a permanência no gueto intelectual, perspectiva oposta aos que condenam a exogamia, considerada transgressão a normas e valores internos tidos por corretos. Aqui, 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, que transformam judeus em genocidas anti-semitas por conta de uma escolha íntima, pessoal e intransferível, estão inseridas num contexto de luta pela definição do que é “certo” e do que é “errado”¹³².

¹³² A morte do comediante Bussunda, integrante do grupo Casseta & Planeta, filho de mãe judia e pai não judeu convertido à religião judaica, trouxe à tona o tema da continuidade e extinção do povo judeu. Bussunda foi enterrado num cemitério católico, o São João Batista. De acordo com a coluna “Gente Boa”, de Joaquim Ferreira

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). A luta travada entre acusados e acusadores 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.

Anexo - Histórias de vida (resumos)

B.L.

A judia B.L. nasceu na cidade do Rio de Janeiro em 1961, é formado em Economia, com diploma de Mestrado, e em História, com diploma de Doutorado. É mãe de duas filhas, sendo que a segunda nasceu quando estava cursando a faculdade de História. Tem uma irmã

dos Santos, publicada no dia 26 de junho de 2006, no jornal *O Globo*, o então presidente da Federação Israelita do Estado do Rio de Janeiro, Osias Wurman, teria afirmado: “A perda da identidade religiosa nesta geração é um holocausto silencioso que vem destruindo o povo judeu”. Além de restringir a identidade judaica ao aspecto religioso, a expressão “holocausto silencioso” também é empregada nas acusações feitas aos judeus que pulam os “muros do gueto” e se casam com não judeus.

sem formação universitária que trabalhou, até o nascimento das filhas, no mercado financeiro, e um irmão formado em Economia e Psicologia, carreira que segue atualmente especializado em Psicanálise.

Seu pai, nascido numa cidade no interior de Minas Gerais, é engenheiro de formação e empresário no ramo da indústria do petróleo. O avô paterno veio da Polônia e, para sobreviver, foi ser vendedor ambulante como muitos outros imigrantes judeus recém-chegados da Europa. Só que, diferentemente da maioria dos prestamistas, vendia santos católicos. Melhorando um pouco a situação financeira, abriu uma pequena loja de tecidos na cidade. A avó paterna veio com a família da Lituânia direto para o interior de Minas Gerais. Numa das inúmeras viagens pelo interior do país vendendo seus produtos, os avós paternos se conheceram e casaram, ela com dezessete anos. Sua mãe é formada em Pedagogia e trabalhava como secretária na Embaixada de Israel no Rio de Janeiro. Quando o marido melhorou de vida, parou de trabalhar quando ficou grávida do terceiro filho. Resolveu voltar aos estudos, formando-se em Psicologia, com especialização em Psicanálise, profissão até o fim da vida, em 1989. Os avós maternos vieram da Polônia. A avó veio com o pai e duas irmãs, tinha dezessete anos e não falava uma palavra de português, como a maioria esmagadora dos imigrantes judeus do leste europeu. O avô se tornou comerciante.

B.L. estudou em escola judaica todo o ensino fundamental. Frequentou a colônia de férias judaica, que reunia as crianças judias da coletividade carioca, tanto as que estudavam nas escolas judaicas quanto as que estudavam em outras escolas. Sempre estava em ambientes judaicos, “tudo levava a crer que eu ia casar com alguém judeu”. O ensino médio é cursado no Colégio Princesa Isabel, onde faz novas amizades e conhece aquele que será seu futuro marido, mantendo as construídas anteriormente. Os programas não iam muito além do circuito praia-cinema-shows.

A entrada na faculdade de Economia significou uma abertura de horizontes intelectuais, “assim como mexer com o caleidoscópio”. Participa intensamente do movimento estudantil no final dos anos 1970, período da anistia aos dissidentes políticos da ditadura militar, e diretora cultural do Centro Acadêmico. “Eu entrei na faculdade em 79, foi o ano da anistia. Então voltaram pro Brasil nomes dentro da faculdade de Economia que eram os ídolos que estavam exilados. Maria da Conceição Tavares, Carlos Lessa, esse pessoal todo foi meu professor e eu ali fazendo movimento estudantil, estudando Economia, achando que ia mudar o mundo”. Namorou durante quatro anos um colega da faculdade, não judeu.

Aos vinte e três anos, tendo há pouco terminado o mestrado em Economia, faz concurso para professor da faculdade de Economia numa universidade no Rio de Janeiro. Neste momento começa a namorar um rapaz judeu, recém graduado na mesma faculdade, por quem se apaixonou. Gostavam de acampar “com barraca nas costas”. Ele resolveu emigrar para Israel e, numa decisão da qual se arrepende amargamente, B.L. decide pedir licença na faculdade para acompanhá-lo. Nesse ínterim, sua mãe é diagnosticada com câncer: perde a mãe e o emprego de professora de Economia. “Chegou na época desses onze meses da minha licença que eu pedi por um ano, renovável por mais um ano, e quem tinha a procuração pra renovar era meus pais e aí o pessoal da (nome da universidade) ligou pra minha casa pra chamar meus pais pra reunião. A empregada atendeu e falou “Ah, eles estão viajando...” Ela não sabia o motivo da viagem. E eles então acharam que havia um certo desinteresse e não deixaram recado. Quando eu voltei pro Brasil eu fui lá na (nome da universidade), tinha passado um pouco mais de um ano, eles falaram que eu tinha perdido a licença porque no dia da reunião tinha havido aviso por carta, por telefone, falando pras pessoas. Eles não foram na reunião pra renovar minha licença, então minha vaga foi preenchida, tinha um monte de *urubus* em cima da minha vaga”. B.L. voltou de Israel sozinha, o namorado voltaria logo depois, o que aconteceu somente três anos depois. “Um espírito de barata”.

O enterro da mãe aconteceu num dia muito chuvoso. Nem o rabino contatado para realizar a cerimônia fúnebre conseguiu chegar, todos os presentes encharcados empunhando seus guarda-chuvas, dentre eles o atual marido. A coincidência: a irmã dele fez mestrado junto com B.L., através de quem ele soube da morte da mãe de sua antiga paixão. “Quando a minha mãe morreu, ele estava lá. São coisas assim que vão marcando, ele sempre uma pessoa muito legal”. Pouco tempo depois, começaram a namorar.

O casal tem duas filhas, nenhuma delas batizada. Estudam numa escola laica, sem orientação étnico-religiosa. Seu marido foi contra colocá-las numa escola judaica por conta de um *ethos* menos ligado a questões étnicas do que de classe social: “Ele falou “Não, eu não concordo que elas vão pra escola judaica, só judeus, com os carros e não sei o quê, aquela vida mais... Todo mundo muito rico ...”. O casamento com um não judeu e a decisão de não colocar as filhas numa escola judaica não é motivo de tristeza ou arrependimento para B.L. “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 no penico, sabe? Não sou fechada na comunidade, no gueto, pelo contrário”.

C.K.

A não judia C.K. nasceu em 1958 na cidade do Rio de Janeiro. É formada em Economia e atualmente é professora universitária.

Seu pai era ateu e a mãe, católica. A religião, no entanto, não era uma questão importante no cotidiano familiar, e os seis filhos cresceram todas como ateus, sem opção religiosa, “uma coisa assim muito cosmopolita, de achar que o mundo é uma mistura de

culturas e que tem uma beleza nisso”. A ausência de referências a um grupo determinado, culturalmente homogêneo, leva C.K. a acreditar numa “anti-identidade” familiar, abarcando uma série de identidades complementares. Passa pelos rituais da religião católica, como o batismo e a crisma, mas se diz com aversão ao ambiente físico da igreja, “sempre muito carregado de culpas, sacrifício, aquela coisa de Cristo na cruz, com sangue saindo”. Sempre associou a igreja à morte, talvez porque costumava freqüentá-la em missas de sétimo dia.

A figura paterna foi muito importante na sua formação cultural e política. O amor aos livros: “Ele tinha uns preconceitos. A gente nunca lia *best seller*, que eu achei ótimo, uma regra maravilhosa e passo até hoje pro meu filho. *Best seller* raramente a gente deixa entrar aqui, mais literatura brasileira, literatura internacional, ficção científica”. C.K. estudou no Colégio de Aplicação da UERJ porque o pai valorizava a escola pública de boa qualidade, havia uma interação entre indivíduos oriundos de classes sociais distintas, troca de experiências e informações culturalmente enriquecedoras. A entrada no Colégio Aplicação coincide com o recrudescimento da repressão da ditadura militar, principalmente por conta da edição do Ato Institucional n.5 que cerceou as liberdades civis dos brasileiros, em 1969. A atividade política intensa de seu irmão mais velho ensejou episódios de intimidação e constrangimento por parte dos inspetores do colégio, alguns deles policiais, apesar de ser uma menina de onze anos de idade. “Eu tive um batismo de fogo na escola quando eu cheguei. Um desses inspetores, que eram policiais, com 11 anos eu era muito baixinha, parecia que tinha 8, 9 anos, um cara enorme, então ele virou pra mim “Nós sabemos que você é uma L. (o sobrenome da família), estamos de olho em você”. Então esse já foi meu batismo de fogo na escola”. A intimidação não a impediu de tornar-se representante de turma logo no primeiro ano, sendo chamada ao gabinete de diretor e ameaçada de expulsão.

Com dezesseis anos, vai estudar no Colégio Princesa Isabel, mais tolerante do que o Colégio Aplicação. Lá, cria um cineclubes que funcionava como um grêmio clandestino. Nele,

os representantes de turma discutiam os problemas da escola ao mesmo tempo em que assistiam filmes engajados politicamente. Passa a se interessar mais intensamente por arte, política, literatura. Faz uma viagem “igualzinha aquela do Che Guevara. Só não foi igual porque não foi exatamente nos mesmos países, mas de mochila nas costas, na moto”. A escolha pela faculdade de Economia estava associada à sua visão da sociedade: entendê-la melhor para poder transformá-la. Na faculdade continua um namoro de anos com um rapaz que também entrou para o curso de Economia. Namoraram, casaram e se separaram pouco depois.

C.K. e o atual marido se conheceram quando os dois fizeram concurso para professor de Economia numa universidade do Rio de Janeiro. Como, então, ambos estavam comprometidos, o namoro só foi possível quatro anos mais tarde. Ela diz ter sido muito bem recebida na família dele, teve a sensação de que estava entrando mais numa *família* diferente do que numa *cultura* diferente. Casaram-se no civil, sete anos depois de já morarem juntos e de terem um filho de cinco anos. “Eu odeio imaginar situação de estar me casando de véu e grinalda numa igreja, acho uma coisa mais cafona do mundo”. As festas judaicas não têm, na opinião dela, conteúdo religioso sendo, primordialmente, “ocasiões culinárias maravilhosas”. Sua família, por sua vez, comemora o Natal, que é considerada uma “festa das crianças”, sem qualquer significado religioso, ocasião da família extensa estar junta.

O filho, que na época da entrevista tinha 12 anos, não foi circuncidado por problemas médicos, tampouco batizado. O casal decidiu colocá-lo numa escola sem qualquer orientação étnico-religiosa. C.K. acha que a educação católica “enche a cabeça da criança de culpas, ela aprende que é pecadora, que ela tem que pagar pelo sacrifício de Cristo”. A escolha baseou-se no fato da escola apresentar um projeto de “construção da autonomia do sujeito”.

Não se considera parte de um casal “misto” porque, para se colocar como tal, teria de apresentar uma identificação muito forte (um “hiperbem”, nas palavras de Charles Taylor) por

algum grupo social. Ela é, na verdade, uma “intercessão de vários grupos”. O filho adora as comidas da avó, o judaísmo culinário é uma fonte de prazer, mas não acredita que ele se perceba enquanto judeu.

D.L.

A judia D.L. nasceu na Alemanha no dia 25 de fevereiro de 1947, filha de judeus poloneses sobreviventes do holocausto judeu na Segunda Guerra Mundial. Ambas as famílias, paterna e materna, eram religiosas. O avô materno foi aluno exemplar de uma das escolas talmúdicas da região (chamadas *ieshivá*, em hebraico), passava horas a fio lendo as sagradas escrituras enquanto a avó materna “teve tanto filho que, no fim, a ocupação dela era cuidar dos filhos”. Quando da morte do avô, a mãe de D.L. e os irmãos passaram a sustentar a família com uma pequena venda de bebidas, uma espécie de adega, no vilarejo onde nasceram e cresceram, até o momento em que foi economicamente viável a abertura de uma confecção perto da cidade de Cracóvia. Do lado paterno, D.L. conta que sua avó era tão religiosa que não queria que se pai estudasse com medo que ele se transformasse num *goy* (não judeu), porque “quem saía das sagradas escrituras e ia estudar outras coisas, já era *goy*”. O avô, por sua vez, geria uma pequena padaria.

Insatisfeito com o destino preparado pela família, o pai de D.L. foge do pequeno *shtetl* (vilarejo) e vai para Varsóvia estudar com treze ou catorze anos. Não consegue seguir adiante nos estudos, aprendendo com a “escola da vida”, passa a líder sindical e logo depois ingressa na Juventude do Partido Comunista Polonês, ainda na década de 1920. Assim que eclode a Segunda Guerra Mundial, alista-se no Exército Soviético e participa de combates até o final do conflito. Os pais de D.L., casados antes da guerra e que tiveram dois filhos assassinados pelos nazistas, reencontram-se na mesma cidade de onde foram obrigados a

fugir, na esperança de achar sobreviventes. Desilusão. Apesar de não sionista e comunista, seu pai decide emigrar para Israel no intuito de engrossar o movimento comunista que ajudaria a fundar um Estado de Israel mais “progressista”. Para tanto, os potenciais imigrantes tinham de passar, ironicamente, por campos de refugiados na Alemanha, onde D.L. acabou nascendo. Sua mãe, traumatizada com a violência da guerra, queria viver num lugar onde “reinasse a paz, e em Israel só se ouviam discursos belicosos e se construía**m bunkers**”. Desembarcaram no porto de Santos. No Brasil, o pai tenta “se meter no comércio”, abrindo uma fábrica de guarda-chuvas junto com outros sócios, mas quem acaba tomando as rédeas da economia doméstica é a mãe, com alguma experiência desde a Europa.

D.L. cresceu num ambiente familiar impregnado de socialismo e da cultura iídiche (literatura, música, culinária, política), em oposição à difusão da língua hebraica, sinônimo de sionismo. Nunca estudou em escola judaica. Participou, na cidade de São Paulo, desde tenra idade, da Casa do Povo, associação cultural ligada ao movimento judaico laico e progressista (ideologicamente vinculado à esquerda) onde havia debates, organizavam-se grupos teatrais amadores intérpretes de obras de autores judeus de língua iídiche, bailes e freqüentava-se a biblioteca. Estimulada pelo ambiente de casa e do Partido Comunista Brasileiro, do qual se torna membro ainda secundarista, devora livros: os clássicos do marxismo e da literatura universal, livros da coleção dirigida por Jorge Amado, editor de livros de escritores comunistas de todo o mundo (*Romances do Povo*) e a literatura brasileira, então pouco estudada nas escolas. Ainda menor de idade, participava de campanhas políticas, fazia panfletagem e organizava debates. Em casa, na hora do jantar, havia sabatinas: o pai perguntava quais livros D.L. lia no momento, qual a relação das leituras com os interesses do socialismo, qual o acontecimento mais importante do dia nos jornais e assim por diante. A militância enquanto ainda era secundarista coincide com o início do regime militar, em abril de 1964.

D.L. não recebeu educação religiosa dos pais. Veio a descobrir alguma coisa a respeito lendo os escritores de língua íídiche porque, “mesmo que gozando, achando aquilo atrasado, mesmo os escritores progressistas judaicos do leste europeu, eles sempre se referiam à questão (religiosa) judaica porque eles viviam imersos nisso”. Não se comemorava nem *Pessach*, chamada de Festa da Liberdade. Seu pai comemorava, sim, o dia primeiro de maio, dia do trabalho. A parte cultural, a comida, a língua e a música eram intensamente valorizadas. Faziam sucesso canções populares em íídiche com tom de crítica social, que falavam do operário judeu nas fábricas ou nas oficinas. À medida que a participação nas atividades do partido comunista se intensificava, D.L. vai se afastando dos amigos e amigas da Casa do Povo, dedicando-se então a um “trabalho mais geral, vinculado ao povo brasileiro”, construindo mais amizades com não judeus do que com judeus. No entanto, frisa que com algumas antigas amizades judias mantém o vínculo ainda hoje.

Apesar de ter entrado na faculdade Física da USP logo após o golpe militar de 1964, D.L. participou intensamente de atividades políticas durante o período universitário. Neste momento, seus pais já haviam se mudado do bairro do Bom Retiro, para onde rumavam os imigrantes judeus recém-chegados em terras brasileiras. A luta contra a opressão da ditadura muitas vezes era abafada por disputas acirradas pelo controle do Centro Acadêmico. Foi num destes embates que D.L. conheceu seu atual marido, descendente de japoneses. Era o ano de 1971. Corriqueiramente divergências políticas eram momentaneamente esquecidas quando bandos de estudantes resolviam ir ao Teatro Municipal e ao Teatro Oficina, ou ir ao cinema assistir um “bom filme”, o neorealismo italiano, com a sua denúncia do fascismo e a vida no pós-guerra. Já os filmes do francês Jean-Luc Godard, “de arte mesmo”, eram os de “quebra de padrões no cinema, contra as obras água com açúcar de Hollywood pós-macartismo. Então você tinha filmes do leste europeu muito bem feitos. Alguns feitos de arte, outros mostrando as dificuldades, a vida, a guerra, filmes pela paz. Tinha de tudo, tanto obras

revolucionárias do ponto de vista da arte como obras de cunho social. A gente discutia tudo, nada que existia no mundo nos era estranho”. O MASP, Museu de Arte de São Paulo, foi o palco do primeiro encontro de D.L. e seu atual marido, num canto onde “só encontrava casal de namorados”.

Casaram-se “em papel passado” em 1976 e seu único filho nasceu dois anos depois. Após curta temporada na casa dos pais dela, o casal muda-se para um apartamento no bairro de classe média do Butantã. Um dos motivos para a escolha do bairro foi a proximidade com a USP, onde D.L. lecionava na faculdade de Física. A convivência na casa dos pais foi difícil, menos pelo fato do marido não ser judeu do que pelos costumes que “teimava” em preservar: como H. vinha de uma família humilde, era “muito despojado”, raramente vestia um terno, geralmente estava de short, chinelo e camiseta. “Cada vez que a gente tinha que visitar alguém, uma festa, minha mãe começava a achar ruim porque ele não se arrumava do jeito que ela achava que tinha que se arrumar”.

Seus pais não acreditavam que a relação duraria muito mais tempo por conta de visões de mundo supostamente incompatíveis. “O japonês só tem contato físico quando é um contato sexual. O H. sai comigo na rua e até hoje nós não saímos abraçados, nem de braço dado, nada. Quer dizer, é uma relação diferente. E a minha mãe achava que, porque ele saía de casa e não dava um beijo, que não gostava dela. Teve um choque de costumes muito grande, que eu acho que não passava pela religião, mas por causa dessas visões culturais muito diferentes. Eu vivo com o H. até hoje, mas tem momentos que eu me surpreendo. (...) Você sabe que o japonês anda na frente e a mulher anda atrás, né? Ele não faz isso, mas ele viu a vida inteira o pai fazer isso. Então, às vezes, se eu começar a andar mais devagar, de repente ele está lá na frente, entende? E ele não faz isso por mal, o pai e a mãe fazendo a vida inteira, os tios fazendo isso a vida inteira, então, de repente, se eu começar a andar mais

devagar, daqui a pouco ele está lá na frente”. No entanto, estão casados até hoje, “e bem casados”.

F.

F. nasceu em 1957 na cidade de Volta Redonda, interior do estado do Rio de Janeiro, e é formada em Medicina. O pai e a mãe são dentistas, profissão seguida por um de seus irmãos. A família paterna é descendente de italianos e a materna, de espanhóis; ambas as famílias eram camponesas, donas de fazendas no interior de Minas Gerais. O pai de F. tem uma irmã professora de língua portuguesa, enquanto a mãe tem cinco irmãos formados em diversas áreas: Medicina, Engenharia, Direito e Educação Física. Os avós de ambos os lados não têm educação formal. A mãe de F. só se formou em Medicina depois de casada e já com um filho, motivo de orgulho para os avós: “Naquela população todo mundo casa com 18 anos e vai ter filhos. Vai lá fazer faculdade? Tá doido, mulher. Não que eles fossem contra, não que eles fossem se opor, como ninguém se opôs quando ela decidiu fazer, mas a ordem natural era essa. Casar e ter filhos. Então ela estava só seguindo a ordem natural, casar com 18 anos e ter filhos”.

Os avós maternos são lembrados como “super religiosos”. Desta forma, F. foi criada envolta num ambiente de religiosidade exacerbada, indo à missa todos os domingos e passando pelos principais rituais da religião católica: o batismo, a Primeira Comunhão e a Crisma. Seu pai, por exemplo, gostava de ir à missa no dia de um santo específico, São Sebastião. A participação em atividades religiosas, entretanto, não era obrigatória, “ninguém nunca nos obrigou a ir à missa”.

Coerentemente com a história familiar, F. frequentou uma escola religiosa “ultra católica” em sua cidade natal onde até o comprimento da calça das moças era medido no horário da entrada de modo a controlar o “instinto transgressor”, “rebelde”, de parte das

alunas . Certa vez, foi suspensa por ser pega “beijando na boca” de um colega. Em casa, os pais impunham hora para chegar em casa à noite, não era permitido namorar sem alguém da família por perto. Era o “namoro à antiga”, sentados no sofá, sob o olhar vigilante do irmão. F. acredita que os valores dos pais eram os únicos conhecidos, daí a impossibilidade de entender outras maneiras de se comportar, de “ser direita” aos olhos dos outros. “Eu acho que a minha mãe educava dentro do que ela conhecia de educação, uma coisa tradicional. Ela podia até estar quebrando barreiras na vida dela, mas ela não conhecia outra coisa pra passar pros filhos e eu era uma menina, talvez hoje em dia eu retrocedendo, eu era uma menina completamente de vanguarda. Pra mim, nada daqueles conceitos tinham valor, eu achava que eu tinha que ir embora de Volta Redonda”.

Por isso, considera-se como parte da juventude vanguardista de Volta Redonda nos anos 1980, desejosa de sair da cidade em busca de novas experiências que pudessem ser compartilhadas sem olhares de reprovação e do controle social exercido pelas fofocas. “Você conhece a organização de uma cidade do interior? Todo mundo sabe da vida de todo mundo. Qualquer coisa que você fizer, amanhã todo mundo vai saber e vai comentar e vai criticar, mesmo se for coisa boa, mesmo se for uma coisa ruim, isso não interessa. Se você passar no vestibular e sua mãe der aula na faculdade, ela comprou sua vaga. Se você saiu com o namorado *“Ih, ela está transando com todo mundo. “Coitada, não vai casar...”*. “Então, era uma coisa sufocante, você não pode fazer nada, você não tem espaço”.

Os dois últimos anos da faculdade de Medicina o aluno entra no regime de internato, quando passa a maior parte do tempo em hospitais. Neste momento, F. resolve ir para a cidade do Rio de Janeiro e acaba conhecendo, no ambiente de trabalho, num Centro de Tratamento Intensivo, o atual marido. Ele era o chefe do plantão do hospital, oito anos mais velho do que ela, e foi “amor à primeira vista”: “Ele era uma criatura muito alternativa, e era isso que me chamava tanto a atenção. Ele contava de quando ele foi pro Egito, que ele tinha

ido num casamento no meio do deserto, que era uma vila, e que no final do casamento o noivo passa com a noiva e mostra o lençol sujo de sangue, todo mundo fumando haxixe, os velhos, os novos e eu ficava assim “Gente, esse é o homem da minha vida””. A princípio, achou que ele fosse descendente de gregos ou italianos por conta de seu “narigão”. Quando soube de sua ascendência, achou “esquisito”, revelando seu desconhecimento quanto a um dos estereótipos mais difundidos sobre os judeus: o nariz adunco.

Foram morar juntos no apartamento dele, no bairro de Santa Tereza. Quando decidiram casar, F. passou a ouvir de conhecidos que “judeus só se casam com judeus” e que seu namorado iria abandoná-la antes do casamento. Sem se impressionar com o que estes conhecidos lhe contavam, acreditando apenas no amor que nutria por ele e na esperança de ser correspondida à altura, independente de fatores externos (pressão da família e de amigos), segue o romance adiante. Casam-se, apesar da reprovação inicial dos pais do atual marido. No caso dos pais dela, sobretudo o pai, a tristeza se deveu menos à questão da preservação de uma identidade religiosa ou cultural nos netos e bisnetos do que à decepção de não poder “levar ao altar” a filha querida. Teria de se contentar com a união civil num cartório da cidade. “Eu falei: “Pai, mas você não tá vendo que eu tō feliz? Você não gosta do E.?” O meu pai e o E. foi uma empatia instantânea. Eles se conheceram e se adoraram, são amicíssimos até hoje. Aí ele: “Filha, eu sonhei a vida inteira em te levar no altar assim sabe?”. “Ah pai, você não vai me levar no altar mas você vai me levar no juiz.” Ai ele: “Bom, eu não to triste, mas é que você leva um tempo pra se acostumar”. Então, óbvio que existe um sentimento de frustração, mas não foi um impedimento, foi só uma sensação. O difícil é o seguinte: é que esse momento, que é um momento pra ser um momento de muita alegria, é um momento de angústia entendeu? Foi um momento de angústia, tanto pra mim e a minha família, tanto quanto pra ele e a família dele. Não foi uma coisa natural, alegre, espontânea. Foi uma coisa tensa.”.

Hoje, F. e o marido têm dois filhos. Ambos foram circuncidados e estudam numa escola judaica. A relação entre F. e a família do marido mudou para melhor ao longo dos anos.

J.

O judeu J. nasceu na cidade do Rio de Janeiro no ano de 1945. Os pais, imigrantes poloneses, conheceram-se aqui. A família paterna foi dizimada pelos nazistas durante a Segunda Guerra Mundial. Sabe que seu avô paterno era mascate na Polônia, vendia frutas e refrigerantes dentro dos vagões de trens. A avó, por sua vez, era dona de casa, cuidava de quatro filhos. Os avós maternos também são poloneses: ele era açougueiro e ela, dona de casa. Aqui no Brasil, o avô paterno também trabalhou como açougueiro e a avó passou a ajudar no orçamento doméstico fazendo as vezes do mascate, “subia o morro e vendia roupa a prestação”. Com o nascimento dos filhos, retornou à vida doméstica. Assim como o lado paterno, o materno tampouco teve educação formal.. J. tem dois irmãos: um é formado em filosofia com mestrado em Economia; o outro é formado em Jornalismo.

Seu pai aprendeu o ofício de alfaiate ainda na Europa. Chegou ao Brasil por volta de 1938, indo trabalhar no comércio com um primo no bairro suburbano de Ramos, na zona da Leopoldina. Não teve educação formal, no entanto, era um poliglota: falava francês, polonês, iídiche, hebraico e “arranhava” o português. “ele aprendeu a ler, desenhava muito bem, escrevia com uma letra muito bonita, escrevia o português razoável, sempre gostou de ler, lia um jornal, um livro, uma coisa assim, não era um analfabeto, entendeu? Mas não tinha estudo, não tinha estudo. Eu diria que ele terminou o 1º grau. Se é que terminou”. Seguiu no comércio e abriu uma loja de roupa. Na Europa, sua mãe teve de abandonar os estudos para ajudar nas despesas de casa, indo trabalhar em fábricas. Assim como milhares de outros

judeus que saiam de seus vilarejos, varridos pelos ventos da modernização, torna-se operária numa das inúmeras indústrias que floresciam no período, ganhando salários miseráveis e trabalhando em condições precárias.

A geração de J. foi a primeira que teve acesso à escola judaica e ao ensino superior. A formação da identidade judaica através da escola, porém, não aconteceu por conta de um motivo mais prático que ideológico: a escola judaica mais perto de sua casa, no centro da cidade, era na Tijuca. Não raro, ele e o irmão chegavam atrasados e mal podiam terminar de comer porque o ônibus escolar não costumava ser tolerante. “A escola começava, vamos dizer meio-dia, o ônibus passava dez e meia da manhã. A gente era o primeiro a ser pego, às vezes estava tentando terminar de comer e o ônibus já estava “bi, bi”, tocando na porta. Era muito cansativo, aí a gente perdia o ônibus, a minha mãe tinha que subir num ônibus, ou num bonde com a gente, a gente chegava atrasado. Enfim, não era legal”. O contato com a cultura judaica por meio da escola ocorreu durante dois ou três anos, quando a família de J. mudou-se para o bairro do Flamengo, na zona sul, e os filhos puderam freqüentar o colégio A. Liessin, que funcionou no Clube Hebraica, na Rua das Laranjeiras, por algum tempo. Não se adaptou ao novo ambiente e logo se transfere, através de concurso, logo após o irmão, para o tradicional colégio Pedro II.

J. e os irmãos foram circuncidados e passaram pelo ritual da maioridade religiosa aos treze anos. O cultivo da identidade judaica no ambiente familiar era tênue. Em determinadas ocasiões, inclusive, parecia mais uma anti-identidade. “Meu pai não era religioso. A gente chegava no Iom Kipur (Dia do Perdão, quando, segundo a religião judaica, deve-se jejuar por vinte e quatro horas), por exemplo, ele levava os filhos pra ir comer fora. A minha avó ficava rezando, o meu avô materno rezava um pouco também, a minha mãe ia rezar e ele pegava a mim e meu irmão, eu me lembro disso. A gente não ia pro restaurante comemorar o Iom Kipur, mas ia pra lanchonete, ele alimentava a gente”.

É no Pedro II que J. toma contato com a atividade política. Aos quinze anos de idade filia-se ao Partido Comunista Brasileiro. Ainda durante o ensino médio passa a trabalhar, “arrumar uma grana, porque os meus pais não arrumavam dinheiro pra mim”. Começou vendendo discos e, aos dezesseis anos, conseguiu o primeiro emprego com carteira assinada numa indústria que fabricava vagões. Na faculdade de Arquitetura decide largar as atividades políticas para se dedicar aos estudos, mas não resistiu aos apelos dos colegas, afinal de contas, havia uma base do partido comunista na faculdade. “Eu acabei cedendo, eu sempre tive um impulso assim de participação política”.

Insatisfeito com o curso de Arquitetura da UFRJ, pede transferência para a Universidade de Brasília. “Os professores da Universidade Federal do Rio de Janeiro eram quase todos, os mais velhos principalmente, eram umas “múmias”, uns caras muito cartesianos, muito pouco interessantes e o pessoal lá (na UnB) não, era um pessoal quase que igual a nós, só um pouquinho mais velho. Eram pessoas que tinham interesse que você aprendesse, tinham interesse em saber se você foi ver tal filme, o que você achou do filme, entendeu? Era um outro tipo de relacionamento que se vivia naquela universidade. Isso foi uma abertura muito grande, eu achei que foi uma oportunidade de crescimento pessoal muito grande”. O crescimento pessoal teve outros aspectos, já que teve de trabalhar porque os pais “suspenderam qualquer mesada” por discordarem da decisão de deixar a cidade. A independência financeira, juntamente com a autonomia e o crescimento pessoais foram as duas maiores conquistas de J. no período em que passou na Universidade de Brasília. “Tem casa, tem que lavar roupa, tem que comprar comida, enfim, é diferente de você morar na casa dos pais”.

De volta ao Rio de Janeiro, chegou a montar uma empresa de projetos e construções em sociedade com um amigo que, tempos depois, faliu. Teve três casamentos, levando em conta sua definição do que seja um casamento: “o que caracteriza o casamento é as duas

escovas do dente no mesmo copo. Isso pra mim é simbólico, as duas escovas de dente na mesma pia, no mesmo copo. O resto é o corolário disso”. Do primeiro casamento, tem um filho que não foi circuncidado. A decisão de não circuncidá-lo não foi bem aceita por sua mãe, opinião de pouca relevância para o casal. O menino tampouco foi batizado na Igreja Católica, atitude coerente, na visão de J., com o ateísmo dos dois. “O conflito teve quando ela ficou grávida e a minha mãe ficou preocupada, “E se for um menino? Você vai levar pra fazer Brit (Brit-Milá, “circuncisão”, em hebraico)?”. Eu disse “Não”. Eu já tinha combinado com ela, que era comunista também (...) e disse “Vamos fazer uma combinação? O nosso filho vai ter a religião que ele escolher. Nós não vamos escolher religião nenhuma. Eu sou de formação judaica, não pratico nenhuma religião, você de formação cristã, católica apostólica romana, também não pratica porra nenhuma, então não vamos impor nenhuma religião a ninguém, vamos deixar ele resolver sozinho”. Foi assim combinado, eu contei pra minha mãe e “Como você faz uma coisa dessa, você é o pai, você que tem que mandar”. Eu disse, “Não, se eu mandar eu vou dizer que é proibido ele ter religião porque eu acho esse negócio de religião um atraso, uma merda”. Aí nasceu e não teve nada realmente, não teve circuncisão, não teve nenhum batismo”.

Casou-se e separou-se mais uma vez. Certo dia, subindo no elevador para uma festa em comum, J. conhece sua atual esposa, com quem teve dois filhos. Nenhum dos dois foi circuncidado ou batizado. Não estudaram em escola judaica, conseguiram passar na seleção para o colégio Pedro II, de saudosa memória para o pai, que reconhece: “Eles participaram do sorteio do colégio Pedro II, entrou um e depois o outro entrou também. Então, eu estudei no Colégio Pedro II, eu gostei do Colégio Pedro II, eu tinha uma relação muito mais forte com o Colégio Pedro II do que com o judaísmo, entendeu?”. J. não renega sua identidade judaica, mas, faz questão de frisar que não se coloca na posição de responsável pela perpetuação da etnia através dos filhos.

J.F.

O judeu J.F. nasceu na cidade do Rio de Janeiro em 1952. É formado em Design pela Escola Superior de Desenho Industrial da UFRJ e atualmente é professor universitário. Tem um irmão engenheiro, também casado com uma não judia. Seu pai, já falecido, nasceu na Alemanha e chegou ao Brasil em 1937 aos treze anos de idade junto com a família fugindo do nazismo. Aqui, foi trabalhar no comércio, dono de uma loja de móveis no bairro do Catete. Sua mãe é brasileira do Rio Grande do Sul. Formada em contabilidade, conseguiu um emprego no Rio de Janeiro, independendo-se financeiramente. “Então, era um espanto naquela época uma mulher com esse tipo de desenvolvimento de carreira profissional. Era uma coisa muito atípica. Aí casou com o meu pai e virou *prendas do lar*, a atividade dela foi cuidar da casa, dos filhos e parou de trabalhar”. Os avós maternos saíram da Rússia fugindo dos *pogroms* que a população judia sofria, massacres “espontâneos” por parte do povilégio gentio.

Ele e o irmão foram educados numa escola judaica religiosa, sendo alfabetizados em português e hebraico, simultaneamente. Os pais do pai e da mãe eram muito religiosos, iam à sinagoga com frequência, *ethos* que acabou se transferindo aos netos. A escola em que estudaram refletia o que acontecia em casa: respeitava-se o *shabat*, comia-se comida *kasher*, preparada segundo os preceitos da religião judaica, usava-se a *kipá* (solidéu). “Tudo transpirava judaísmo o tempo todo”.

Inclinado para a Arquitetura, transfere-se para uma escola preparatória para a futura profissão, momento em que passa a ter contato rotineiro, já com dezessete ou dezoito anos, com o que chama de “mundo não judeu”. Já no último ano do curso de Design na Escola Superior de Desenho Industrial começou a trabalhar num escritório montado junto com um amigo. A partir daí, desenvolve-se profissionalmente e sai de casa, atitude tida como uma

afronta pelos pais. “Naquela época, rapaz em geral, especialmente rapazes como outros judeus não saiam de casa, a não ser pra casar. Então foi super problemático, meu pai já, nós já tínhamos brigado bastante por conta dessas questões segregacionistas e tal, que eu me sentia sufocado, que eu precisava, sempre senti essa dificuldade de não me relacionar efetivamente com o resto do mundo e enfim, essa postura segregacionista”. J.F. decidiu seguir em frente com o projeto de autonomia pessoal frente os pais, paga o aluguel, vive por conta própria mostrando para si mesmo e para os pais que havia possibilidades distintas daquelas que eles haviam planejado. A afronta resultou num rompimento de cerca de vinte anos com os pais, o que impediu o pai de conhecer as netas antes de falecer.

Aos poucos, vai se desligando das questões judaicas. Seu círculo de amigos passa a ser constituído por aqueles que freqüentam sua casa/escritório, sobretudo seus clientes. Nas festas mais tradicionais, como *Rosh Hashaná* (Ano Novo) e *Iom Kipur* (Dia do Perdão) ia à sinagoga e visitava rapidamente os pais, mais como uma relação de respeito do que efetivamente um comprometimento militante.

Um amigo músico que freqüentava sua casa/escritório apresentou uma moça que veio a ser sua futura esposa, da qual se separou há seis anos. Era “muito carinhosa, bonita, charmosa, bem informada, educada, que tinha uma família super legal, os pais muito receptivos, muito carinhosos”. A recepção da família dela o surpreendeu, porque sempre teve a fantasia de que jamais casaria com uma não judia por conta de preconceitos anti-semitas. A família dela era “muito católica, muito fervorosa, de ir à missa, de ter uma relação com a paróquia”.

Sua sogra, “absolutamente católica”, teve papel principal na transmissão de uma identidade religiosa às duas netas. Afastado dos avós paternos de suas filhas e eximindo-se de qualquer responsabilidade quanto à transmissão da cultura judaica, J.F. viu a sogra encarregar-se de formar suas filhas no catolicismo juntamente com a escola, a católica São

Vicente de Paulo. “Com a ausência dos meus pais, obviamente as questões judaicas ficaram através do que transpirava entre nós e eu pessoalmente nunca fiz força, mantendo a minha coerência de impingir nenhum tipo de... Quando elas me perguntavam com alguma curiosidade, como agora já mais velhas me perguntam, eu contava as questões relativas ao judaísmo e volta e meia nas conversas havia essa curiosidade. Eu respondo com prazer, até com certo orgulho sobre a minha formação e elas sentem isso. Agora não impinjo”. A escolha do colégio foi influenciada, segundo J.F., menos pelo lado religioso do que pelo bom nível do ensino, com a qualidade da informação passada aos alunos.

As filhas admiram o judaísmo como uma religião, mas não se identificam como judias. J.F. não se arrepende de ter escolhido não segregar-se, como diz que seu pais fizeram. Esta escolha, no entanto, causou-lhe muita tristeza. “É duro você ter que se desligar dos pais”.

J.K.

O judeu J.K. nasceu na cidade do Rio de Janeiro em 1957. É formado em Economia e atualmente é professor universitário. Tem um irmão e uma irmã, que não completou a faculdade de História por ter se casado e mudado para Israel, onde vive atualmente. Tornou-se uma mulher religiosa. O pai, carioca, também é economista. Dos avôs paternos não sabe muita coisa, já que o avô morreu quando o pai tinha apenas dez anos de idade e sua avó também faleceu antes de J.K. nascer. Ambos vieram emigrados da Rússia. Sua mãe nasceu na Argentina, era professora primária, mas, aqui no Brasil, não exerceu a profissão. Seus avós maternos ficaram na Argentina.

Estudou em escola judaica. As festas judaicas, comemoradas na casa de uma tia-avó, tinham menos um caráter religioso do que social. Foi circuncidado e passou pelo ritual da maioridade religiosa aos treze anos, bem como seu irmão. As amizades na época da escola

eram os colegas de turma e vizinhos, não necessariamente judeus, com os quais jogava bola na rua. Os amigos mais íntimos eram, contudo, “da colônia” e a vida social girava no interior da comunidade judaica “mais até por conta das oportunidades, que você já está lá dentro, você é apresentado a outros. Então, meus amigos eram judeus, minhas namoradas foram judias”. No momento em que saiu da escola judaica e entrou num cursinho pré-vestibular, “abriu-se um mundo novo”. Começou a namorar moças não judias, deixando sua mãe “absolutamente chocada com isso”. “Num dia que eu cheguei perto e disse “tô namorando a menina, ela não é judia”. Eu nem devia ter colocado dessa maneira, mas, acho que isso mostra a importância do judaísmo na época e ela ficou absolutamente calada e levou muitos dias pra absorver isso”.

O curso pré-vestibular também abriu as portas para novas manifestações culturais. Um dos amigos que fez neste período o introduziu ao teatro, já que não tinha o hábito de assistir a peças junto com os amigos judeus. Também tomou contato com o samba, porque este mesmo amigo “era doido por escola de samba”. Gostou “um pouco”, nada além disso. Aos vinte e três anos lembra de ter assistido à cerimônia coletiva da maioria religiosa da irmã junto com outras colegas de turma, onde a diretora do colégio proferiu um discurso “muito provinciano, uma coisa de comunidade muito fechada”, indo de encontro às experiências vividas na faculdade, quando passa a se interessar por política e por questões mais “cosmopolitas”.

Na faculdade, reencontra uma ex-colega da escola judaica por quem havia sido apaixonado. Começaram a sair, namoraram um pouco e, pouco depois, se casaram, considerado um “erro colossal”. Tiveram dois filhos, um menino e uma menina. O menino foi circuncidado e fez o Bar-Mitzvá. Apesar de ambos serem judeus, traço de identidade que preserva o casal do rótulo “misto”, uma série de diferenças do dia a dia o incomodavam profundamente. “Valorizava as coisas que eu não valorizava e vice e versa, quer dizer, vamos falar das dificuldades de relacionamento. Por exemplo, um dia ideal de um fim de semana pra

ela seria um dia em que ela pusesse os pés na rua às nove horas da manhã e voltasse pra casa às duas horas da madrugada com uma atividade atrás da outra. Isso pra mim é a coisa mais insuportável que pode existir no mundo. Pra mim, o fim de semana é composto de, talvez, uma atividade externa, uma caminhada nas Paineiras, até ir à praia. Mas a praia dá muito trabalho, prefiro ir ao clube, uma coisa mais calma, não tem tanta incerteza, onde é que você enfia a porcaria do carro naquele domingo de sol que está todo mundo brigando por vaga. E o resto é ler o jornal, ler um livro numa boa parte do dia. Eu gosto da vida bem calma e aí já era um desencontro completo”.

Sua atual esposa conheceu alguns anos antes de se separar, quando os dois fizeram concurso para professor de Economia numa universidade. Na época, ele era casado e ela, namorava. Iniciaram um namoro quatro anos depois e, com sete anos de relacionamento, já com um filho de cinco anos, resolveram se casar apenas no civil. “A C. morava sozinha e eu tinha voltado pra casa dos meus pais durante um mês e aí o que acontecia? Com muita frequência eu dormia na casa da C. e eu tinha uma mochila que a gente brincava que era a minha casa, porque a roupa ia e vinha dentro da mochila, até que chegou a hora que a C. virou pra mim e falou o seguinte “Fica aqui logo” Então foi assim que a gente se juntou poucos meses depois da minha separação”. J.K. afirma que sua esposa “conquistou” sua mãe, cuja desconfiança estaria menos relacionada ao fato dela não ser judia do que por um ciúme típico da “mãe judia”. “Poxa, agora que tinha separado, vai de novo...”. Para comprovar esta tese, lembra que a mulher do irmão, também não judia, tem de agüentar seu “temperamento difícilimo, uma pessoa explosiva”, ganhando a admiração da sogra que a considera uma “heroína”.

J.K. se diz judeu pela educação judaica recebida, por ser filho de uma mãe judia, por determinados traços psicológicos que identifica como especificamente judaicos (respeito pelo Outro, honestidade moral etc.). O casal tem um filho que não foi circuncidado por motivos

médicos. Tampouco foi batizado. J.K. não tem um projeto educativo para o filho onde o judaísmo tenha um lugar definido. Anseia que A. seja “humanista”, qualidade em absoluto incompatível com valores judaicos. Acha, entretanto, “difícil meu filho tornar-se judeu”. Escolheram colocá-lo num colégio que não fosse nem católico nem judaico, sem qualquer orientação étnico-religiosa. Seria “muito empenhativo (sic)” obrigá-lo a ter aulas de hebraico, educação judaica, História judaica bem como aulas de religião católica. A escolha recaiu naquela que apresentou um projeto pedagógico de transmissão de valores universais.

M.

A não judia M. nasceu em 1960 na cidade do Rio de Janeiro e é artista plástica. Está no segundo casamento. Seu pai é advogado e a mãe, até a separação dona de casa, é hoje guia de turismo. Tem duas irmãs: uma é formada em Economia e a outra, em Hotelaria. Os avós maternos trabalhavam em companhias de seguro. Do lado paterno, o avô tinha um cargo no Ministério da Agricultura e a avó era dona de casa.

A educação formal de M. se passou em colégio de freiras, onde se comungava todo mês. Passou pelos rituais do batismo e Primeira Comunhão. A formação católica teve muita influência do avô materno, “muito religioso”, que tinha o hábito de escutar a oração da Ave-Maria às seis horas da tarde no rádio. No colégio, aprendia-se que não era correto beijar na boca se não fosse com o futuro marido. A freira perguntava: “Filhas, vocês querem, ser igual a melancia de feira? Que todo mundo come um pedaço?”. Com o passar dos anos, M. passa a questionar a santidade das figuras do padre, da freira e da própria Igreja Católica.

Incomodava-a, sobretudo, a imposição de regras e a repressão a comportamentos mais “liberais”. Já não eram apenas as regras impostas dentro do colégio de freiras, mas um “comportamento burguês” que via em casa, representado pelos pais, “os preconceitos do modo de vestir, do comportamento, da maneira de agir que tinha que ser aquela menina

comportada, aquela menina toda arrumadinha, com aquele namorado todo arrumadinho, uma coisa assim “tudo bonitinho”, sabe?”. Não foi sem querer que M. começa a namorar um rapaz de cabelos compridos, “jaqueta com aquela língua dos *Rolling Stones*”, uma figura “meio *hippie*”. A necessidade de confrontar-se com as normas estabelecidas pelos outros e a sensação de opressão são os motivos que fizeram M. enveredar para o caminho das artes plásticas, ambiente propício a novas experiências, onde o preconceito deve ser abolido para que o processo criativo possa se desenvolver. “Eu acho que tem que ser uma coisa de liberdade, né? Uma coisa que aceita muito mais os vários aspectos da vida. Acho que você tem que ser uma pessoa aberta às experiências, não pode ser rígida ou preconceituosa. Você tem que experimentar. A arte acontece a partir de uma experimentação, de uma vivência. Então, se você faz todo dia a mesma coisa e tem uma experiência muito reduzida, muito careta, muito convencional, você não consegue ter uma amplitude de visão ou conhecer o mundo mais largamente pra poder criar algo que seja significativo”.

A trajetória de transgressão às expectativas familiares começa logo aos doze anos, quando sua mãe a colocou numa escolinha de artes. M. passou a ter a liberdade necessária para fazer tudo o que não podia fazer em casa, expressar-se livremente, “falar merda ou fumar um cigarro, entendeu?”, colocar-se criticamente frente aos mais diversos temas. Foi nesta época que acredita ter “virado um inferno”, planejando sair de casa logo após a separação dos pais, sonho que se torna realidade somente aos dezenove anos de idade. Até então, morou com a mãe num apartamento no Leblon, bairro nobre da zona sul carioca. Aos dezessete anos, teve a oportunidade de conhecer a Europa através de um programa de intercâmbio estudantil, viagem que é classificada como um “marco na liberdade”.

Fora do contexto familiar, aquela pessoa que não se enquadrava nos papéis sociais definidos pela família burguesa encontra um lugar no mundo. “Me soltei no mundo, entendeu?”. A liberdade de expressão não significou liberdade sexual no sentido do “amor

livre”: M. tinha relações sexuais somente com os namorados, não era “promíscua”, em suas palavras.

Aos dezenove anos sai de casa e vai morar numa casa em Santa Tereza, alugada por grupo de jovens arquitetos, convidada por uma amiga que namorava um dos rapazes. Nesta época, cursava a faculdade de Arquitetura na Universidade Santa Úrsula. Abandona a faculdade e inicia o curso de Educação Artística na UFRJ. Com a ajuda financeira do pai, monta a sua própria escolinha de artes, também em Santa Tereza. M. ainda não podia sustentar-se com os ganhos da escolinha de arte, o que ganhava não dava para custear a faculdade, o aluguel do quarto e os gastos do cotidiano. O pai ajudava com uma pensão e ela, desde os dezesseis anos, “pegava trabalhos”, fazia camisetas, livrinhos de pano “sempre para ganhar um dinheiro”.

Ainda com a escolinha de artes em Santa Tereza, M. passa a freqüentar um ateliê de escultura na cidade de Niterói, onde acabou conhecendo seu primeiro marido com quem viveu durante oito anos. Casa de véu e grinalda, “a coisa mais louca da minha vida”, porque contradizia quase tudo o que havia feito até então. Na verdade, encarou o evento como uma tentativa de reconciliação com os ideais dos pais. Depois de separada, voltou a morar sozinha e a freqüentar novamente Santa Tereza, bairro carregado de simbolismo, pois foi lá que viveu sua emancipação e onde sentia “essa coisa da individualidade”. Foi na academia de ginástica, na aula de alongamento, que conheceu seu segundo e atual marido, S., divorciado e pai de um menino. “A gente se conheceu, e a[í] fazia alongamento, e depois do alongamento tinha sauna, e batia um papo e um dia ele falou que ia pro sul da Bahia”. Viajaram juntos e, seis meses depois, estava grávida de uma menina.

A filha estuda num colégio laico, o CEAT, em Santa Tereza, caminho aberto pelo filho do primeiro casamento do marido, que não se adaptou na escola judaica, “odiava hebraico”. Por outro lado, a escolha por uma escola católica tampouco estava nos planos do

casal, sobretudo por parte do parceiro, judeu: “Ele nunca ia pensar em botar num São Vicente de Paula. Seu eu quisesse botar a J. lá eu acho que eu ia ter problema com ele, entendeu? Porque ele também não ia gostar de ter os elementos cristãos, católicos dentro de casa. Por exemplo, quando eu queria botar uma cruzinha no colarzinho de ouro da J. ele não gostava daquilo, ele fazia eu tirar no dia que a J. ia na casa dos pais (dele). De ter uma cruz no pescoço incomoda ele”.

Hoje, o casal e a filha moram numa casa de vila no bairro do Catete, perto do trabalho de M., funcionária do Museu da República. Não é o bairro em si o que a atrai, mas a vila e a sua casa, em particular, “casa de vila, antiga, de 1915, com pé direito alto, com espaço, com jardim, com ar livre, que eu boto o pé no chão, que olho pro céu, é isso que eu gosto e eu não ia ter isso na Zona Sul, poderia ter numa vila em Ipanema, mas a que custo?”. A casa, “com jeito de fazenda”, a faz lembrar da arte, da natureza, da História. Estabelece uma comparação com o bairro da Barra da Tijuca, considerado “uma coisa pré-fabricada”. M. gosta da vida “suja”: “a vida que tem poeira, a vida que teve, que foi, já teve atrito, eu gosto disso, eu não gosto daquela coisa impecável, que foi pré-fabricada. Eu gosto das coisas que tem marcas, das coisas que tem história, das coisas que tem significados dentro, no tempo, espaço”.

M.B.

O judeu M.B. nasceu em julho de 1957 na cidade do Rio de Janeiro. Largou a faculdade de Engenharia para se formar em Administração, escolha que lhe rendeu uma vaga no concurso público para o Banco do Brasil no início da década de 1980. Estudou num colégio judaico no bairro da Tijuca, zona norte da cidade, até o ensino médio, quando se transferiu para o Colégio Princesa Isabel que, apesar de não judaico, era formado, em suas

palavras, “por 95% de judeus, onde se respeitava o *Iom Kipur* (Dia do Perdão), o *Pessach* (Festa da Liberdade, quando se comemora a saída do Egito). Tem dois irmãos: ele advogado e ela, formada pela Escola de Música da UFRJ.

Seu pai, filho de imigrantes poloneses já nascido no Brasil, se estabeleceu no comércio de móveis no bairro suburbano de Realengo, herança do avô. Anos depois, abandonou os negócios e trilhou a carreira de advogado. O irmão, por sua vez, formou-se em Medicina, escolha bem vinda pelos avós “até porque é o único doutor da família, e toda família judaica, pelo menos teoricamente, gosta disso”. A avó paterna, por sua vez, era proprietária de uma espécie de *bombonière* na capital polonesa, Varsóvia. Os dois já vieram casados da Europa. Sobre a inserção econômica do avô e do pai, M.B. arrisca: “Eu acho que eles vieram com algum dinheiro pra cá, com pouco dinheiro pra aquilo que eles conseguiram tirar da Polônia e vir pra cá e também tiveram alguma ajuda de prestamistas que já estavam estabelecidos aqui. Eles começaram a vender, talvez banco, uma cadeira, depois entraram nessa área do comércio de móveis, se estabeleceram e foram em frente”. No Brasil, a dona de um pequeno comércio transformou-se em dona de casa, preocupada com a limpeza, a higiene, as roupas e a alimentação dos filhos.

Na época das festas judaicas, os avós paternos de M.B., junto com os filhos, faziam questão de comemorá-las indo à sinagoga, não só para rezar como para rever amigos e parentes distantes da Polônia. Longe de ser uma família religiosa, entretanto: “Meu avô nunca foi à sinagoga num *shabat*, não me lembro disso, minha avó também não. Eles eram judeus, mas não religiosos”. A parte cultural, por outro lado, era bastante valorizada, revitalizada pelo “caldeirão de informações, da efervescência cultural” que caracterizava a vida dos imigrantes judeus recém-chegados e os há pouco estabelecidos. A identidade judaica transmitida através do viés cultural teria sido uma marca tanto da família do pai quanto da família da mãe de M.B.: “Como o ambiente judaico era muito ativo, não só no centro da cidade como também

nos bairros periféricos, eu creio que o próprio ambiente motivava essa troca de informações, a música, a cozinha judaica, as festas judaicas, a leitura judaica, os livros judaicos sobre judaísmo, isso fazia com que as pessoas se conhecessem, trocassem informações e tivessem tempo pra falar sobre isso. Então meus pais foram criados um pouco dentro desse caldeirão de informações, dentro dessa efervescência cultural da época”.

Os avós maternos de M.B., chegados ao Brasil por volta de 1930, foram comerciantes bem sucedidos no município de Nilópolis, vizinho ao Rio de Janeiro. Não se sabe ao certo o porquê da escolha de Nilópolis, quando o corriqueiro era os judeus recém-chegados rumarem para a Praça Onze, onde reencontravam parentes ou conterrâneos, ou outros bairros para onde os que conseguiam melhorar de vida seguiam (Tijuca, Flamengo, Laranjeiras, Copacabana). Uma hipótese possível é a facilidade de conseguir trabalho numa região ainda pouco explorada economicamente, diferentemente do que ocorria no centro da cidade do Rio de Janeiro e nos bairros ao redor. Quem sabe obtiveram informações de conhecidos já moradores do local. O sucesso no comércio permitiu que a família materna se mudasse para Copacabana, por onde passeavam a bordo de um carro com motorista particular. A mãe de M.B. não tem ensino superior porque naquela época (anos 1950) ”não era comum” mulheres freqüentarem a universidade.

Os pais de M.B. casaram-se em meados da década de 1950. Foram morar num apartamento no bairro do Rio Comprido, classificado pelo entrevistado de “classe média”: “Eles saíram porque tiveram melhores condições financeiras e procuraram um bairro de classe média que pudesse acolhê-los, que Realengo já era considerado subúrbio. O Rio Comprido a época era um bairro nobre, um bairro onde já tinha muitos judeus e eu creio que eles escolheram um bairro onde eles pudessem encontrar outros amigos, e dada a classe média emergente da época, comerciantes”. O pai trabalhava na loja herdada pelo avô, enquanto a mãe cuidava da casa e dos filhos, “dava de mamar à minha irmã, dava ordens pra empregada.

Era uma madame da época”. No início da década de 1970, mudam-se para a Tijuca, bairro tradicional de classe média da zona norte carioca.

A escola judaica que frequentou até os quinze anos era considerada “progressista”, ou seja, transmitia a identidade judaica desvinculada da religião. Assim como os avós de ambos os lados, os pais de M.B. não se consideravam religiosos e pouco frequentavam a sinagoga, exceção feita nas festas mais tradicionais do judaísmo. Passou, contudo, pelos rituais tradicionais da religião judaica: a circuncisão e a cerimônia da maioridade religiosa, aos treze anos de idade. Seu círculo de amizades girava em torno dos colegas da escola e dos amigos que fazia nas idas ao clube judaico da Tijuca, o Monte Sinai, a poucos metros de casa. O contato com colegas não judeus acontece somente a partir dos quinze anos, quando vai estudar no colégio Princesa Isabel.

No período da faculdade, M.B. conheceu uma moça não judia com quem teve um curto namoro de mais ou menos seis meses. Seus pais souberam e não gostaram. A transmissão de uma memória dolorosa, baseada em agressões passadas e na ameaça de agressões futuras contra os judeus, por ser vivida “por tabela”, no caso dos pais, é classificada pelo entrevistado como “uma questão cultural”: “Meus pais nasceram aqui. Eles não sentiam o anti-semitismo da mesma forma que os meus avós. Então eles passaram por uma questão cultural. Eles viam como uma continuidade do judaísmo, da linhagem judaica. Eu me casar com uma judia, ter filhos judeus, a minha irmã se casar com um judeu, ter filhos judeus. Então, naquele primeiro momento que eu comecei a namorar a M. (primeira namorada), não viram com bons olhos, da mesma forma que não viram com a M.C. (atual esposa)”.

O encontro com a atual esposa aconteceu num curso de alemão. Nesta época, M.B. morava numa cidade do interior de São Paulo, já como funcionário do Banco do Brasil. Durante quatro anos, tempo em que permaneceu fora do Rio de Janeiro, o namoro sobreviveu à base de encontros semanais, nos fins de semana. O namoro durou nove anos, e a união civil

completou quinze anos. “Chegava aqui na sexta ou no sábado, dependia do horário que eu trabalhasse e por causa da idade, eu queria aproveitar todos os minutos do final de semana. Chegava e imediatamente tomava um banho, telefonava pra ela e saíamos pra gafeira, pra boate, pra jantar, pra praia. O que pudesse fazer eu fazia pra aproveitar. Aí, depois de quatro anos de namoro eu voltei, já com 29 anos de idade, aí sim eu já poderia dizer “vou me casar ou não vou me casar”, meus pais não poderiam dizer nada. Mas eles também nunca falaram nada até porque com essa idade eu teria todas as condições de fazer o que eu bem entendesse”.

Hoje, o casal mora no bairro do Maracanã, zona norte do Rio de Janeiro. M.B. gostaria de morar na zona sul, mas, na época em que decidiram comprar um apartamento, não tinha condições financeiras para tanto: “Não tive condições de comprar na zona sul, só pude comprar aqui mesmo”. Ter um filho não é um objetivo principal do casal. Sua esposa não conseguiu engravidar naturalmente, e não pensam em adotar uma criança. A recusa da paternidade e da maternidade enquanto qualidades intrínsecas do homem e da mulher associam-se a um sentimento de liberdade e independência porque a presença de um filho impossibilitaria cada um de “fazer tantas coisas ao mesmo tempo”. Dizendo viver muito bem assim, M.B. considera a tentativa de engravidar um “capítulo superado”, não o incomoda.

M.C.

A não judia M.C. nasceu em 1954 na cidade do Rio de Janeiro. É formada em Psicologia e professora de inglês na rede estadual de ensino. O avô paterno trabalhava como maquinista na Rede Ferroviária Federal e a avó era dona de casa. “O sonho dela era ser professora, sabe? Ela gosta muito disso, ela procura ler, se informar, mas ela não entende. Ela casou, teve dois filhos e foi sempre dona de casa”. A situação financeira da família paterna era bastante precária, sua avó comentava que até cascas de batata cozinhava para ter o quê

comer. O pai de M.C. é militar da reserva pela Aeronáutica. Os avós maternos, portugueses, moravam no bairro de Irajá, subúrbio do Rio de Janeiro, onde o avô era dono de uma loja de ferragens de onde tirava o sustento da mulher e quatro filhas. O avô chegou ao país com onze anos de idade para trabalhar com um parente, por isso, a mãe de M.C. supõe que a situação econômica em Portugal estivesse bastante ruim. Talvez passasse fome na terra natal. Sua mãe foi a única que entrou para a faculdade; as outras três largaram os estudos ou casaram e viraram donas de casa.

Seus pais se conheceram no Irajá. Por conta das atividades de seu pai, militar, tiveram de se mudar para Belém, onde sua mãe engravidou. Voltou para o Rio de Janeiro, onde deu à luz. Do Irajá, mudaram-se para um apartamento no bairro do Cachambi, zona norte da cidade. A necessidade de acompanhar o marido para onde fosse designado impediu que a mãe de M.C. fizesse uma faculdade, desejo concretizado muitos anos depois.

M.C. foi batizada e passou pelo ritual da primeira comunhão na Igreja Católica. No entanto, não se diz criada dentro da religião. “A única coisa que a gente aprendeu foi a rezar as orações principais. A gente rezava antes de dormir, eu e minha irmã, rezávamos para os santos, anjos da guarda, uma coisa assim. Fora isso, nada”. Junto com suas amigas da escola e da vizinhança costumavam ir ao cinema na Praça Saens Pena, na Tijuca, e rotineiramente fazia visitas a parentes que permaneciam no Irajá.

Os pais não se intrometiam nos namoros de M.C. e da irmã, “a gente namorou quem a gente sempre quis”. Diferenças religiosas não eram usadas como argumento de censura dos relacionamentos afetivos. O que mais incomodava os pais de M.C. era a alta rotatividade dos namorados, sobretudo da irmã. “Minha irmã teve muito mais namorados do que eu, cada hora ela trocava. Meu pai reclamava disso porque às vezes o rapaz ia lá em casa, a gente tomava amizade, gostava, daqui a pouco minha irmã terminava. Meu pai falava “*Poxa, vocês trazem o namorado pra casa, a gente gosta, daqui a pouco já trocou...*” então eles reclamavam, a

única reclamação que fazia era isso, mas da troca. Podia até não gostar de algum, mas não falavam nada não”. Esta abertura às diferenças serve de subsídio para a explicação dada por M.C. ao fenômeno dos “casamentos mistos”, do ponto de vista do parceiro judeu: “Depois que a pessoa já tem mais idade, começa a trabalhar fora e freqüentar faculdade, invariavelmente vai ter contato com pessoas de outras religiões, de outros grupos. Então o seu grupo se dispersa, você sai daquele núcleo familiar, daquele núcleo de bairro e vai prum outro maior. Eu acho que é muito mais comum nas pessoas que casam mais tarde, a partir dos 18, você conhece uma pessoa com 20, 21 anos, você tem muito mais contato com pessoas não-judias do que tinha antes, então eu acho que nessa faixa de idade, de faculdade, por exemplo, é muito comum porque o grupo de judeus é minoria”.

M.C. conheceu seu atual marido num curso de alemão. Depois de nove anos de namoro, concretizaram a união num cartório da cidade. Não conseguiu engravidar naturalmente e, por valorizar sua liberdade e individualidade, “foi deixando”. “Eu trabalhava, o meu objetivo era fazer as coisas que eu queria, e nunca chegou o momento de eu dizer “Tou pronta” entendeu? Se eu tivesse engravidado casualmente e tal, aí você não se pergunta muito se você tem tempo, dinheiro, se está disposta a tomar conta de filho ou não”.

O casal comprou um apartamento no bairro do Maracanã, zona norte do Rio de Janeiro. Antes, procuraram na zona sul, no bairro do Flamengo, no entanto, a quantia de que dispunham permitia a compra de um apartamento mais espaçoso numa área menos valorizada da cidade. A zona sul permanece como um “sonho de consumo”: é perto da praia, dos cinemas (eu “viajava” no fim de semana pra ir num cinema, sabe?) e de inúmeras outras opções de lazer não disponíveis na zona norte e subúrbios da cidade.

M.L.

O não judeu M.L. nasceu na cidade do Rio de Janeiro em 1960 e é psicanalista. Tem cinco irmãos, todos com curso superior: há uma fisioterapeuta, um engenheiro, um biólogo e duas professoras universitárias. O pai é professor e dono de um curso pré-vestibular e a mãe se formou em Biologia e Psicologia, especializando-se em psicanálise, profissão que exerce. A faculdade de Psicologia foi feita já casada e com filhos. O avô materno era ferroviário e a avó materna não trabalhava, cuidava dos seis filhos. Apesar de não terem educação formal, valorizavam o estudo. A mãe de M.L. era a filha mais velha, e foi ela a responsável por “puxar o bonde”. Os avós queriam que ela seguisse Medicina, mas preferiu a Biologia.

Seu pai teve formação religiosa na infância e era uma pessoa conservadora, “um cara meio udenista, muito moralista”. Em certo momento da vida, já casado, rompeu completamente com a religião católica e virou um “ateu praticante”. Não acreditava em nada, chamava padres conhecidos à sua casa para debater sobre a existência de Deus e outras questões filosóficas que desafiavam dogmas da Igreja. É neste momento, de rejeição de toda e qualquer religião, que se aproxima do partido comunista brasileiro, o “Partidão”. Seu curso pré-vestibular, no bairro da Tijuca, firmou convênio com a escola judaica da região ideologicamente vinculada à esquerda, o Scholem Aleichem, a partir do que passou a ter contato com judeus. M.L. tinha uma imagem ingênua, quase romântica do judaísmo. Seu pai costumava falar, sarcasticamente, que os judeus sofreram dois mil anos de “amor cristão na pele”. Comemorava-se o Natal com o pretexto de encontrar os familiares. “Era uma grande brincadeira. Encontro, família, rir muito, comer e distribuir presentes”. M.L. foi batizado, não passou pela Primeira Comunhão.

M.L. até pensou em entrar para o Scholem Aleichem, mas acabou estudando no Colégio de Aplicação da Universidade Estadual do Rio de Janeiro. Eram os chamados “anos de chumbo”, início da década de 1970, quando a repressão política da ditadura militar se intensificou, com claros reflexos no cotidiano dos alunos e professores. Era a época do Ato

Institucional n.5, que suspendia as liberdades políticas dos indivíduos, alguns professores já haviam sido afastados, não se falava de política nem da História recente do Brasil em sala de aula. Anos depois se transferiu para o Colégio Princesa Isabel, onde havia muitos alunos judeus. Não à toa o nome da princesa que assinou a abolição da escravatura foi trocado, jocosamente, por “Rainha Esther”, coincidentemente uma judia que ajudou a salvar os judeus da perseguição empreendida por um ministro do Rei persa Assuero, por volta do ano 450 a.c.

Gostava de dizer que era judeu, passou a freqüentar a sinagoga, ficou “encantado” com algo que não sabe ao certo definir. Aos dezesseis anos, teve de passar por uma operação de fimose, a partir do que “nada mais me impedia de ser judeu”. Os colegas judeus com quem teve contato não eram religiosos, muito pelo contrário. Lembra de um amigo que, na época do Bar-Mitzvá, da cerimônia de maioridade religiosa aos treze anos, foi consultado pelo pai, que deu duas opções: a cerimônia ou uma moto. A resposta: “Quis a moto. Quer dizer, o próprio pai fez a proposição. Então, ele tinha moto, na época chamava Velocinex, essa bicicleta com motor. Era esse judaísmo aí que eu me relacionava, não conhecia um judaísmo religioso”.

Os pais de M.L. se separaram quando ele tinha quinze anos. O pai desapareceu e sua mãe “deu uma enlouquecida, porque ficou com cinco filhos pra criar”. Este contexto, de desestruturação familiar momentânea, inibiu qualquer resistência da mãe à escolha da profissão: queria ser ator de teatro. Foi “dar cabeçada” para descobrir que não era aquilo que realmente desejava fazer de sua vida, alterando o curso de sua trajetória pessoal em direção à psicologia e, mais adiante, à psicanálise. Começou a trabalhar dando aula de teatro e aula de artes numa escola. Sua irmã mais velha tinha acabado de se separar e, então, os dois resolverão alugar um apartamento juntos. Dividiu apartamento com mais dois amigos, em momentos diferentes, quando reencontrou sua atual esposa, ex-colega de turma do colégio Princesa Isabel. “Ouve essa paixão que eu acho que ficou meio que incurada e a gente, um dia, se reencontrou. A gente viajou junto com um casal de amigos, começou a conversar, não

sei muito explicar. Começou a falar muito sobre a vida, sobre o que a gente pensava da vida, o que estava querendo, de crianças, de filhos. Ai a gente começou a namorar e não precisou namorar muito não, porque a gente namorou muito pouco e logo foi morar junto e logo que estava morando junto viu que tinha que casar.

Não houve cerimônia religiosa, apenas a união civil. O casal tem duas filhas, uma com sete anos e a outra com dez anos. Estudam numa escola que valoriza uma educação mais “aberta, cosmopolita”, incentiva a leitura e ensina duas línguas além do português. Uma das filhas é definida como “leitora voraz”, capaz de ler um livro “em três horas”, “não é um livrinho desses com figura não, é um livro de cento e poucas páginas”. Buscaram uma educação mais “humanista”, sólida em literatura. “A B. começou agora aquilo que seria equivalente a 5ª série, o primeiro texto que ela leu foi a Ilíada. Todo mundo leu, discutia a Ilíada, depois alguns trechos da Bíblia, Antigo Testamento. Ano que vem ela vai ter latim na escola, elas desde pequenas decoram poesias, sabem um monte de poesias de cor. Ninguém fica angustiado pra decorar poesias, de forma alguma, adoram”.

M.L. não encara seu casamento como “misto”, afinal de contas, não há maior diferença do que dois sujeitos que resolvem “juntar as escovas de dente”.

M.M.

A não judia M.M. nasceu no interior de Minas Gerais em 1948, é formada em Economia e trabalha há vinte e cinco anos no Instituto Brasileiro de Geografia Estatística (IBGE). O pai é mineiro de Belo Horizonte, cursou o ensino fundamental e é dono de frigoríficos de peixe. A mãe é dona de casa, completou o primeiro ciclo do ensino fundamental e dedicou-se a cuidar dos nove filhos. O avô paterno, francês, era professor de

colégio em Ouro Preto e a avó, italiana, não tinha educação formal. O avô materno era dono do cartório local e a avó, dona de casa.

Quebrando a oposição tradicional entre “casa” e “rua”, onde as mulheres permanecem no ambiente doméstico e os homens no ambiente público, as irmãs de M.M. cursaram faculdade e os homens, não, dedicados ao comércio na esteira do pai. “Acho que, naquela época, o importante era você ser bem sucedido, conseguir sustentar seus filhos”, independentemente a posse de diploma de curso universitário. Das filhas, cinco têm diploma de nível superior: há uma economista, duas advogadas, uma arquiteta e uma formada em Letras.

Apesar das duas empregadas na casa em que moravam em Belo Horizonte, para onde se mudaram acompanhando os estudos das filhas, a mãe de M.M. trabalhava bastante para cuidar dos nove filhos, “toda hora levava um pro Pronto Socorro, era um que quebrava o braço, era um que rasgava o queixo, era providenciar uniforme de escola”. Costurava, bordava, fazia bolos. Adorava política, domínio essencialmente masculino. “Então, tinha uma vizinha de frente, minha mãe debruçava no muro, a outra vizinha debruçava do outro lado e elas conversavam muito sobre política. Eu me lembro o dia que Getúlio se suicidou, em 54, eu tinha sete anos, mas é uma cena que eu não me esqueço, que foi essa vizinha de frente, entrando em casa: “Dona Pupu – chamava minha mãe de Pupu – Getúlio suicidou-se”. Então, a minha mãe acompanhava os debates na Câmara que era aqui no Rio de Janeiro, lá de Belo Horizonte, pelo rádio. Ela não tinha instrução, não trabalhava fora e tinha esse fascínio pelos destinos do país, pela política e tudo, ela com essa amiga, essa vizinha”.

Foi batizada e crismada na Igreja Católica, ia à missa com frequência, “não tinha outra conotação mais forte”, revelando que o hábito de ir à missa adquire uma importância que extrapola sua natureza religiosa. Quem sabe um momento de sociabilidade, tão ou mais importante que um momento de comunhão com Deus. M.M. acredita que sua família não era das mais conservadoras. “Eu direi que nós tivemos chave da casa muito cedo, a gente

praticava esportes em clubes. Minhas irmãs mais velhas fumavam na frente do meu pai e da minha mãe naquela época. Naquela época mulher fumar já era raro, então eu diria que era uma educação liberal”. O namorado, por outro lado, era apresentado aos pais e havia dias certos para os encontros, “namorado ia lá terça, quinta e sábado”.

As festas tradicionais da religião católica, como Páscoa e Natal, sempre foram momentos de grande alegria e confraternização familiar. Na Páscoa, havia um grande lanche no domingo e no Natal, como sempre foram “muito católicos”, todos iam à igreja assistir à missa da meia-noite, a Missa do Galo. A ceia de Natal era posta na mesa por volta de uma hora da manhã, após a oração em torno de um presépio. O pai de M.M. ajudava com a cozinha, outra “transgressão” nas tradicionais relações de gênero: “Meu pai ele gostava muito de cozinhar, isso é uma coisa interessante também, que era um homem na cozinha. Meu pai se orgulhava de dizer que quando ele casou com a minha mãe, ela não sabia nem fritar um ovo, que ele que ensinou ela a cozinhar. Era um gourmet”. M.M. é católica a sua maneira: crê em Deus, em Jesus Cristo como filho de Deus, vai à missa de vez em quando.

A escolha pela Economia foi uma mistura de modismo, já que no período pós-golpe de 64 começou-se a falar em novos modelos econômicos e de economistas, com o interesse pelo tema. Era uma profissão que oferecia, além de tudo, bons empregos, era uma profissão “de futuro”. A prova disso, segundo M.M., é que, durante o mestrado em Economia no Rio de Janeiro, recebeu várias ofertas de emprego. Era o “milagre econômico” a todo vapor. Durante o curso, pouco se envolveu com atividades políticas, militando mais como membro da Igreja Católica. Dos catorze aos dezoito anos dava aula de catecismo junto com padres dominicanos nas favelas de Belo Horizonte. “Naquela época favela não era isso que é hoje em lugar nenhum, mas o meu sábado à tarde era dedicado a dar aulas de catecismo na favela. Então a agente dava aula pras crianças e depois ia com elas pro morro, visitava as famílias, tomava cafezinho com as famílias”.

Já no primeiro semestre da faculdade conseguiu um estágio remunerado que pagava o cinema e o chope com os amigos. Ainda dependia dos pais “pra comer, pra dormir”. No ano da formatura conseguiu uma das vagas para o mestrado em Economia na Fundação Getúlio Vargas no Rio de Janeiro. Fazia questão de morar sozinha, acabou dividindo um apartamento com a irmã, que estava para se formar em Direito. A bolsa do CNPq era suficiente para pagar o “grosso” das despesas do dia-a-dia. “O curso da Fundação era com a bolsa do CNPq. Ai eu já me sustentava. Claro que minha mãe ainda me dava roupa, alguma coisa, mas já me sustentava porque era uma bolsa que pagava o aluguel, o almoço, jantar, empregada. Era um apartamento no Flamengo alugado, claro que eu dividia, eu sozinha não pagava aquilo, dividia com a minha irmã e depois veio uma outra moça morar conosco. Então dividíamos por três, nós tínhamos empregada o dia inteiro, empregada que dormia lá em casa”.

Foi na Fundação Getúlio Vargas que M.M. conheceu seu ex-marido. Atraiu-a o fato de ele ser uma pessoa “cult”, que gostava de ler, que tinha “sofisticação cultural” característica de uma cidade cosmopolita como o Rio de Janeiro, oposta ao “provincianismo” de Belo Horizonte. “Pelo próprio fato de ser Rio de Janeiro, a mudança de cidade, vim de Belo Horizonte para o Rio. Aqui no Rio de Janeiro sempre tem uma sofisticação cultural maior, aqui tinha teatros, concertos. Lá em Belo Horizonte tinha também, pouco, a única sofisticação cultural que eu trouxe eu diria... que gostava de ópera, porque quando eu estudei no Centro Brasileiro de Cultura Italiana, as operas que iam a Belo Horizonte eram levadas pelo Consulado Italiano e eu como estudava ali, ia pras óperas”.

O ex-marido havia abdicado de qualquer relação com o judaísmo, assim, a decisão de batizar o casal de filhos não requereu maiores discussões nem acarretou conflitos familiares. Os dois estudaram no São Vicente de Paulo, tradicional escola católica do Rio de Janeiro. A escolha, no entanto, segundo M.M., teve menos a ver com uma questão religiosa do que pela constatação de que o ensino passado era de qualidade. A separação, ocorrida em 1989,

aconteceu sem brigas. Não houve divergências em relação à educação dos filhos, à transmissão de identidades culturais supostamente incompatíveis. Não havia muito mais para construírem juntos: “Que você já não está absorvida em cuidar daqueles filhos lá dia e noite, não tem mais fraldas, já anda com suas próprias pernas, a idade acho que entre os 35 e 40 anos. Acho que é essa idade que é a idade onde se reflete mais sobre as uniões, né? Porque antes tá muito cedo, você tá começando”.

R.M.

O judeu R.M. nasceu na cidade do Rio de Janeiro no ano de 1956, e é formado em Economia. Tem um irmão, formado em Ciências Sociais. O pai, já falecido, era judeu alemão, mais alemão do que judeu “porque eram muito integrados na cultura alemã, jamais falaram iídiche na minha casa, não sabiam falar iídiche, tinham aquele conceito de disciplina”. Era doutor em Direito, mas não pôde exercer a profissão por conta da ascensão do nazismo em 1933. Sua mãe é austríaca, país em que permaneceu até os dez anos de idade, quando a família resolveu emigrar para a Bélgica ao pressentir que o futuro reservava surpresas desagradáveis. Na Europa, os avós paternos eram donos de uma gráfica que imprimia rótulos para vinhos e cervejas. Já os avós maternos eram professores e, no Brasil, “seu avô conseguiu montar o pior negócio do mundo: uma filatélica”.

O pai de R.M. travou contato com conhecidos alemães já estabelecidos no Rio de Janeiro, que o alojaram numa pensão e conseguiram algum trabalho. Passou a oferecer chicletes em bares já que naquela época “a Adams estava começando o negócio de chicletes”. Quando encontrou a mãe, em 1941, já estava trabalhando com comércio de produtos químicos, atividade exercida até o final da vida. Sua mãe, por sua vez, havia terminado o segundo grau na Bélgica e estava na Holanda fazendo um curso de Pedagogia quando ocorreu a invasão alemã. No Brasil, foi professora de línguas, “ela deu aula até para o Antônio Carlos

Jobim quando ele era garoto, colégios, aulas particulares. Ela fala português muito bem e ela dava aula de inglês e francês. Como ela passou dez anos na Bélgica, ela falava francês muito bem”.

Em relação ao judaísmo exercido em casa, R.M. afirma que os pais tinham visão “extremamente *light*, quase secular”. Seu pai não havia sido circuncidado e há duas versões que explicam o porquê: de acordo com o próprio pai, na época havia um forte movimento reformista interno à religião judaica que considerava desnecessária a circuncisão. Já sua mãe conta que ele nasceu prematuro de oito meses, era um bebê muito frágil, assim, os pais dele acharam melhor não circuncidar, posteriormente “esquecida”. No Rio, freqüentavam a sinagoga em *Rosh Hashaná* (Ano Novo Judaico) e *Iom Kipur* (Dia do Perdão), quando o pai jejuava. R.M. e o irmão foram circuncidados e passaram pelo ritual da maioridade religiosa, aos treze anos.

Nunca se cogitou em colocar os filhos em escola judaica porque havia interesse que os filhos estivessem “bem integrados à sociedade brasileira”. Os amigos, portanto, eram, geralmente, da rua, da vizinhança. Moravam em Ipanema, e Ipanema, nos anos 1950, “era uma coisa muito aberta, jogava bola na rua, ia à praia”. R.M. decidiu, inicialmente, entrar para a faculdade de Jornalismo, decisão revista por conta de um interesse e preocupação com os destinos nacionais, tanto na área política quanto na econômica. “Os quatro primeiros anos da década de 60 você tinha muito aquela idéia de desenvolvimento, contribuir para o desenvolvimento brasileiro, o processo de descolonização dos países africanos. Você tinha a impressão de que você se engajaria numa coisa de mudar o mundo realmente. Você vivia um momento de desenvolvimento, questionamento da estrutura econômica e, ao mesmo tempo, no mundo todo, havia um processo de descolonização muito importante. Você realmente tinha a impressão de que você estava engajado num mundo que ia mudar”. Na época da faculdade, a militância política fazia parte do seu cotidiano, era engajado “até demais”. Hoje, olhando

para trás, acredita que deveria ter se dedicado menos ao movimento estudantil, “devia ter ouvido mais Beatles, trepado mais”.

Surge a oportunidade de fazer um curso de pós-graduação em Economia na Fundação Getúlio Vargas num momento em que estava desempregado, escolha que lhe valeu um emprego na Companhia Vale do Rio Doce. A alternativa seria “cair na clandestinidade” junto com outros colegas do movimento estudantil. Foi durante a pós-graduação que conheceu sua ex-mulher, M.M. “O curso era de dois anos, quando eu terminei (o curso) ela (a ex-mulher) entrou. Mas o pessoal que tinha passado do primeiro para o segundo ano eu conhecia e o pessoal dava muita festa e foi numa dessas festas que eu encontrei ela. Imediatamente se apaixonou por mim...”.

Casaram-se em 1973, numa igreja em Belo Horizonte, cidade onde moravam os pais e outros parentes de M.M. Desinteressado pelo judaísmo, assina um termo de compromisso em que concordava que seus filhos, se os tivesse, seriam educados na religião católica. “A questão de uma identidade judaica não era importante para mim. Eu me considerava um marxista. Não era, mas me considerava assim, militante. A religião era uma coisa absolutamente... ela queria casar na igreja, faz isso por ela, não me custaria nada, aquilo não tinha maior significado para mim, nunca teve. Hoje, talvez tivesse, naquela época não tinha”.

Seus dois filhos, um menino e uma menina, foram batizados. A filha se diz católica, e o filho, indiferente à religião. Estudaram no Colégio São Vicente de Paulo, católico. O que pesou na escolha do colégio, entretanto, foi a qualidade do ensino e não o aspecto religioso. Há outros bons colégios no Rio de Janeiro que não seguem qualquer orientação religiosa, mas, considerando a história anterior de R.M., de indiferença face à religião judaica, “não havia porque não botar nesse colégio que era um colégio liberal. Católico e liberal. Me importei mais com o filho de um casal amigo meu, judeus, esses sim botaram o filho nesse colégio. Esse fato eu me importei”.

A importância de sua identidade judaica floresce três anos depois da separação de M.M. “Em 89, um dia eu acordei e pensei, por alguma razão, que essa cultura judaica... Minha mãe tinha falado de um curso na ARI (Associação Religiosa Israelita, sinagoga fundada por judeus alemães), uma coisa assim, ia se perder. Que era muito rica, que eu tinha uma herança para passar para os meus filhos, coisa, aliás, que eu não consegui fazer. E que, se eu continuasse do jeito que eu estava, não ia passar nada para eles. Este sentimento de que eu não ia passar nada para eles eu sempre tive, a sensação de que...uma sensação que angustia um pouco o cara que é separado e tem filhos. Eles vão seguir um outro caminho e vão te esquecer, você não vai conseguir passar nada para eles. Então eu pensei “puxa, essa tradição é tão rica”. Aí eu comecei a fazer um curso na ARI, de História Judaica, e depois fiz vários outros cursos e tomei gosto pela coisa. Então, fui voltando, muito menos por um sentimento religioso e mais por um sentimento de não perder um elemento cultural importante”.

R.M. acredita que, se tivesse que recomeçar sua vida, seria “mais fácil com uma moça judia” por conta da importância que a identidade judaica adquiriu nos últimos anos. “Já parte de uma coisa em comum”. Hoje, sua filha passa diante de uma igreja e faz o sinal da cruz: “eu não consegui passar nada para eles (os filhos) de judaísmo, mas ganhei em termos pessoais”.

S.

A não judia S. nasceu em 1954 na cidade do Rio de Janeiro, é educadora formada em Pedagogia e atualmente trabalha com educação infantil. Tem um irmão que é físico, uma irmã psicanalista e outra *designer*. O pai era advogado, carreira iniciada pelo avô, e sua mãe não tem curso superior. O avô materno foi um empresário bem sucedido e sua avó não trabalhava porque, sendo esposa de um empresário bem sucedido, passava o tempo organizando chás e reuniões com um círculo de amigas de mulheres católicas, como ela. A avó paterna, da

mesma forma, esposa de um advogado importante e de sucesso “tinha vida de uma mulher rica. Eles moravam literalmente num palácio”.

Ambas as famílias eram católicas. A avó materna era “católica de ir à missa”. O lado paterno era mais liberal com relação aos valores e costumes, eram “festeiros”. Suas tias paternas eram “mulheres de sociedade”, adoravam bailes. O maior conservadorismo moral do lado materno aparecia, por exemplo, quando o pai de S. ia à casa dos futuros sogros: “Só não podia ficar sozinho na sala. Tinha que ficar com todo mundo. Como era uma casa de muita gente, uma casa muito animada, de muitos jovens, muita gente freqüentando, a coisa rolava tranqüilamente, não tinha um clima constrangedor, enfim, mas tinha a minha avó e meu avô tomando conta da minha mãe o tempo inteiro”.

S. e as irmãs estudaram em escola de freiras e o irmão em escola de padres. Foram batizados e fizeram a Primeira Comunhão. Havia uma discrepância entre o estilo de vida em casa e a maneira de se comportar na escola. As salas de aula eram grandes, escuras e as freiras, que S. não conseguia entender “se era homem, se era mulher, que sexo era aquele”, em oposição à sua casa, descontraída, alegre, “uma casa normal”. “A escola passava austeridade absoluta. Pra você ter idéia, o castigo que te dava era tirar a tua cruz e você andava pela escola. Quando você não tinha cruz, você sabia que estava pagando um castigo. Todo mundo sabia que você estava de castigo porque você estava sem cruz”. As alunas tinham de se confessar para receber a hóstia, motivo de ansiedade porque na maioria das vezes não havia nada para confessar. O jeito era inventar: “mentir pro papai e mamãe, esse é o pior pecado de todos”. Nas aulas de reflexão a freira falava que Jesus Cristo não gostava de “meninas muito assanhadas, das meninas que usavam shortinho curtinho”, noções de pecado que S. classifica de “totalmente naif”.

Aos doze anos vai para outro colégio de freiras e passa a se entrosar com colegas de turma que formavam um grupo mais “questionador”, que gostava de ter experiências que os

pais “jamais tiveram”, como uso de drogas e sexo com amigos, sem compromisso. “Eu já peguei aquela coisa mais hippie, mas se eu falasse pro meu pai que fumei um baseado, meu pai ia me internar num hospital que eu tinha dito que fumei um baseado. A minha mãe não tinha, meus pais não tinham a menor idéia da vida que eu levava”. S. acredita que a questão religiosa estava diretamente associada aos valores da vida, da sexualidade, da moral. Quando, junto com os irmãos e os colegas, começou a questionar os valores mais gerais, “a religião foi junto”. “Eu era muito reprimida, eu tinha muito medo. Todas as minhas amigas já tinham transado, eu não. Eu tinha um medo horrível. Medo, não era um medo, era, repressão mesmo, assim, de ficar pelada na frente e coisa e tal. Isso era uma coisa totalmente louca, se me olhassem na rua eu era a pessoa mais avançada do mundo, entendeu? Mas eu tinha esse segredo, que eu era virgem. Um segredo meu, então eu só transei com 18 anos”. Hoje, não acredita ser católica: “Eu não posso dizer que eu seja uma pessoa católica”.

Namorou um “surfista belíssimo”, mas “muito burro”, tinha vergonha das coisas que ele falava. O namorado seguinte era sério demais, “era um mergulho muito profundo na alma humana, nos problemas. Ele era muito sensível, todos os problemas políticos, sociais, as injustiças, então a gente vivia esse drama diariamente, nos nossos papos, nas nossas trepadas, nas nossas diversões”. O seguinte, um ator, que é o pai de sua primeira filha, era o “meio termo”: inteligente e “extremamente engraçado”.

Conheceu o atual marido, P.B., através de uma amiga do ex-marido que, na época, namorava o próprio P.B.. S. achou que tinha encontrado o homem de sua vida: “E eu achei que o P. era o homem da minha vida porque ele tinha um lado melancólico e eu tinha. A gente tinha áreas comuns de interesse, essa área da psicologia, da educação que se confundem, né? E politicamente também a gente tinha tudo em comum. A gente gosta de se divertir da mesma maneira, a gente gosta de viajar final de semana, ir pra Petrópolis, caminhar, depois comer

bem, enfim, ler. A gente se diverte, a gente gosta de se divertir igual. Mesmo tipo de coisas. Tem um lado assim dele intenso, romântico”.

Com P.B. teve mais uma filha, que se identifica com o judaísmo. A própria S. se considera, atualmente, judia, porque, a partir do momento que o marido começou a ser “judeu praticante”, ela teve de aprender e conviver com isso. No Iom Kipur (Dia do Perdão) acompanha-o à sinagoga, participa e é “super querida pelas pessoas que me fazem absolutamente bem”.

V.F.

A judia V.F. nasceu na cidade de São Paulo em 1952, é formada em Medicina com especialização em Psiquiatria e Psicanálise. Tem um irmão mais velho, também formado em Medicina e especializado em Psicanálise. Seu pai, nascido no Rio Grande do Sul, era advogado. O avô paterno veio da Palestina, deu aulas de matemática e depois teve uma tipografia na capital paulista voltada para o público judaico, vendendo, entre outras coisas, calendários com as datas festivas. A avó paterna veio da Rússia, dona de casa. A mãe de V.F. é carioca, formada em Pedagogia e Fonoaudiologia. Os dois avós maternos vieram da Rússia, fugindo dos *pogroms*: O avô “vendia gravatas de porta em porta”, ficou muito rico, quem sabe foi banqueiro; a avó vivia da renda deixada pelo marido. Tanto os avós maternos quanto os paternos se conheceram no Brasil.

Seus pais conheceram-se num dos grupos juvenis formados no interior da coletividade judaica paulista. Não havia um questionamento quanto à possibilidade de transgredir as fronteiras étnicas namorando não judeus, uma vez que a socialização era, basicamente, com o “nós”, e não com o “eles”. Permanecia-se entre os “iguais”. V.F. implicava com a mãe, dizendo que ela permanecia fechada num gueto: “Nós é que já questionávamos mais isso, acho que pra ela não. Acho que não tinha (questionamento) porque elas nem saiam disso,

quando eu queria implicar eu chamava que era um “gueto”, Eu brincava assim com ela. Brincadeira entre aspas, mas depois ela saiu do gueto, ela fez faculdade, ela fez Pedagogia, ela tinha muitos amigos não-judeus, então, eles ampliaram a coisa, não ficaram nesse gueto e tal que eu questionava. Meu pai tinha muitos amigos não-judeus também, não só judeus, mas os dois casaram um com outro”.

A educação formal em escola judaica se deu apenas no primeiro ciclo do ensino fundamental, único período oferecido na época. A escolha da faculdade teve influência do namorado que tinha desde os quinze anos, parte do grupo de amigos da escola judaica que se encontrava nas tardes de sábado e então estudante de Medicina na Universidade Federal do Rio de Janeiro. A decisão pela Medicina também teve a ver como uma questão “meio revolucionária, do feminismo”. Para V.F., não era comum meninas seguirem certas profissões como Medicina e Engenharia, redutos masculinos, daí a vontade, além da afinidade pela carreira, de quebrar tabus. “Meu pai achava que eu não ia fazer medicina, que não era uma profissão pra mulher. “Como é que vai ser à noite, você ter chamado, vai sair sozinha”, tinha essas coisas. Há um tempo atrás era assim e isso pra mim era uma questão muito importante de eu fazer o que eu quero, o que eu gosto, que eu acho que mulher pode fazer as coisas”.

As festas judaicas eram comemoradas na casa da avó materna, que reunia as três irmãs, os respectivos maridos e os sobrinhos. As crianças faziam dramatizações teatrais dos acontecimentos históricos que se relembram naquela noite. Não havia, contudo, qualquer conotação religiosa, era uma tradição, “uma festa de encontrar a família”. Comiam-se quitutes típicos judaicos, realimentando, literal e simbolicamente, a identidade judaica através da comida. No Dia do Perdão (*Iom Kipur*) V.F. ia com os pais buscar sua avó materna na sinagoga.

O primeiro encontro com o atual marido aconteceu num Hospital Psiquiátrico, onde ela era a médica de plantão e ele, o estagiário. Houve apenas a celebração da união civil, sem

a cerimônia religiosa. Os pais de V.F. nunca esconderam que preferiam que a filha casasse com um judeu, “que seria bom casar com judeu, mas uma coisa assim meio vaga”. A relação com o genro foi boa, segundo ela, “apesar dos pesares”: seu pai e sua mãe tinham “verdadeira admiração” pelo marido. Atéia, V.F. acha muito difícil conviver com uma pessoa religiosa: “Respeito a pessoa, pode ser amiga dessa pessoa, mas casar é uma coisa que é inerente na intimidade, você estar casada, formar uma família, essa coisa toda então eu acho que não daria. (...)a pessoa ser religiosa *de qualquer religião* acho difícil”.

O casal tem um filho e uma filha, que estudaram em escola judaica e, segundo V.F., “se sentem judeus”. O filho não foi circuncidado nos primeiros oito dias de nascimento, como manda a tradição religiosa, porque V.F. achava, e ainda acha, “uma coisa bárbara”. Seu marido não “fazia questão” que o filho passasse pelo ritual, mas deixou a decisão nas mãos dela. Aos doze anos de idade, o rapaz resolve fazer a cerimônia da maioridade religiosa, que seria um ano depois porque escolheu ser judeu: “daqui a pouco ele vinha “Olha mãe – no final ele disse assim – Eu resolvi fazer Bar Mitzvah porque eu escolhi ser judeu”. Ai é outra história. “Eu quero ser judeu e quem é judeu faz Bar Mitzvah. E eu quero fazer a circuncisão”.

E se os filhos resolverem se casar com não judeus? Para V.F. não haverá conflitos familiares envolvendo as escolhas individuais de cada um deles, contanto que o cônjuge seja uma “boa pessoa” que respeite as diferenças já que é “difícil conviver”. O resto é o resto...

Referências Bibliográficas

ABREU FILHO, Ovídio de. 1981. “O parentesco como sistema de representações: um estudo de caso”. In: FIGUEIRA, Sérvulo & VELHO, Gilberto (orgs.) *Família, psicologia e sociedade*. Rio de Janeiro: Campus.

ALENCASTRO, Luis Felipe de. 2000. *O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul*. São Paulo: Companhia das Letras.

ALLOUCHE-BENAYOUN, Joelle. 1996. “La question de la transmission dans les mariages juifs/chrétiens convertis”. In: *Colloque “Les mariages mixtes. L’appartenance religieuse hétérogène des conjoints comme analyse de la recomposition de champ religieux”* Universidade de Lausanne.

ARENDT, Hannah. 1997. *Rahel Varnhagen: the life of a jewess*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

_____. 1973. *The origins of totalitarianism: part II – Imperialism*. Nova Iorque: H. Brace.

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

ATTIAS-DONFUT, Claudine. 2000. “Rapports de generations. Transferts intrafamiliaux et dynamique macrosociale”. In: *Revue Française de Sociologie*. Paris:CNRS.

AZEVEDO, Thales de. 1981. “Namoro à antiga: tradição e mudança”. In: FIGUEIRA, Sérvulo & VELHO, Gilberto (orgs.) *Família, psicologia e sociedade*. Rio de Janeiro: Campus.

AZOULAY, Katya Gibel. 1997. *Black, Jewish and interracial*. Durham: Duke University Press.

BASTIDE, Roger. 1961. *Les religions africaines au Brèsil*. Paris: PUF.

BAUMAN, Zygmunt. 2003. *Comunidade: a busca por segurança no mundo atual*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

_____. 1998. *O mal-estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Zahar.

_____. 1996. "From pilgrim to tourist – or a short history of Identity". In: HALL, Stuart & DUGAY, Paul (eds.) *Questions of cultural identity*. Londres: Routledge.

BECKER, Howard. 1977. *Uma teoria da ação coletiva*. Rio de Janeiro: Zahar Editores.

BENEDICT, Ruth. 1959. *Patterns of culture*. Boston: Houghton Mifflin.

BENZAQUEM DE ARAÚJO, Ricardo & VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1977. "Romeu e Julieta e a origem do Estado". VELHO, Gilberto (org.) *Arte e Sociedade*. Rio de Janeiro: Zahar Editores.

BERGER, Peter & LUCKMANN, Thomas. 1985. *A construção social da realidade*. São Paulo: Vozes.

BIRMAN, Patrícia. 2001. "Conexões políticas e bricolagens religiosas: questões sobre o pentecostalismo a partir de alguns contrapontos". In: SANCHIS, Pierre. (org.) *Fiéis e cidadãos: percursos de sincretismo no Brasil*. Rio de Janeiro: EDUERJ.

BLAY, Eva Alterman. 1997. "Judeus na Amazônia". In: SORJ, Bila (org.) *Identidades judaicas no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: Imago.

BOTT, Elizabeth. 1976. *Família e rede social*. Rio de Janeiro: Francisco Alves.

BOURDIEU, Pierre. 2004. “Condição de classe e posição de classe”. In: *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva.

BOUWSMA, William. 1990. *A usable past: essays in European cultural history*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press.

BOZON, Michel. 2001. “Sexualidade, conjugalidade e relações de gênero na época contemporânea”. In: *Revista Interseções ano 3 n.2*. Rio de Janeiro:PPCIS/UERJ.

BRANDÃO, Carlos Roberto. 1988. “Ser católico: dimensões brasileiras – um estudo sobre a atribuição de identidade através da religião”. In: SACHS, Viola et al *Brasil e EUA: religião e identidade nacional*. Rio de Janeiro: Graal.

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.

BUARQUE DE HOLANDA, Sérgio. 1989 (21ª edição). *Raízes do Brasil*. Rio de Janeiro: José Olympio Editora.

CÂMARA CASCUDO, Luis da. 1984. *Mouros, franceses e judeus*. São Paulo: Perspectiva.

CAMPBELL, J.K. 1974. *Honour, family and patronage*. Nova Iorque: Oxford University Press.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. 1974. “Identidade étnica, identificação e manipulação”. In: *Identidade, etnia e estrutura social*. São Paulo: Pioneira.

CLASTRES, Pierre. 1978. *A sociedade contra o estado*. Rio de Janeiro: Francisco Alves.

COENEN-HUTHER, J. 1994. *La mémoire familiale: um travail de reconstruction du passé*. Paris: L’Harmattan.

COHEN, Abner. 1974. “The lesson of ethnicity”. In: COHEN, A. (ed.) *Urban Ethnicity*. Londres: Tavistock.

_____. 1969. *Custom and politics in Urban Africa*. Londres: Routledge.

CSORDAS, Thomas. 2002. “Somatic modes of attention”. In: *Body, meaning, healing*. Nova Iorque: Palgrave MacMillan.

CYTRYNOWICZ, Roney. 2002. “Além do Estado e da ideologia: imigração judaica, Estado Novo e Segunda Guerra Nacional”. In: *Revista Brasileira de História v.22 n.44*. São Paulo.

DAMATTA, Roberto. 2000. *O que faz o brasil, Brasil?*. Rio de Janeiro: Rocco.

_____. 1991. *A casa e a rua*. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan.

_____. 1979. *Carnavais, malandros e heróis*. Rio de Janeiro: Zahar Editor.

DAUSTER, Tânia. 1987. *Nome de família: maternidade fora do casamento e o princípio de filiação patrilinear*. Tese de doutorado PPGAS/MN/UFRJ.

DECOL, René. 2001. *Imigração internacional e mobilidade religiosa no Brasil*. Campinas: UNICAMP.

_____. 2001. “Judeus no Brasil: explorando os dados censitários”. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais v.16 n.46*: São Paulo.

DESINGLY, François. 1996. *Le soi, le couple et la famille*. Paris: Nathan.

DEUTSCHER, Isaac. 1970. *O judeu não-judeu*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

DICIONÁRIO DA LINGUA PORTUGUESA HOUAISS. 2001.

DIEGUES JÚNIOR, Manuel. 1980 (1952). *Etnias e culturas no Brasil*. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército.

DINES, Alberto. 1990. *O baú do Abravanel: uma crônica de sete séculos até Silvio Santos*. São Paulo: Companhia das Letras.

DOUGLAS, Mary. 1976. *Pureza e Perigo*. São Paulo: Perspectiva.

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.

DURKHEIM, Émile. 1996 [1912]. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Martins Fontes.

_____. 1976 (7ª edição). *As regras do método sociológico*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.

EDMUNDO, Luis. 1957. *O Rio de Janeiro do meu tempo*. Rio de Janeiro: Conquista.

ELIAS, Norbert. 1990. *O processo civilizador: uma história dos costumes*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

ENCICLOPÉDIA JUDAICA. 1967.

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

FEATHERSTONE, Mike. 1995. *Cultura de consumo e pós-modernismo*. São Paulo: Studio Nobel.

FERNANDES, Silvia (org.). 2006. *Mudança de religião no Brasil: desvendando sentidos e motivações*. São Paulo: Palavra e prece.

FIGUEIRA, Sérvulo. 1985. “Modernização da família e desorientação: uma das raízes do psicologismo no Brasil”. In: FIGUEIRA, Sérvulo (org.) *Cultura da psicanálise*. São Paulo: Brasiliense.

FLANZER, Vivian. 1994. *Muros invisíveis em Copacabana: etnografia dos rodeslis na cidade do Rio de Janeiro*. Dissertação de mestrado PPGAS/MN/UFRJ.

FREYRE, Gilberto. 1961 [1936]. *Sobrados e Mucambos*. Rio de Janeiro: José Olympio Editora.

_____. 1936 [1933]. *Casa Grande e Senzala*. Rio de Janeiro: Schmidt Editor.

GASPARI, Elio. 2002. *A ditadura escancarada*. São Paulo: Companhia das Letras.

_____. 2002a. *A ditadura envergonhada*. São Paulo: Companhia das Letras.

GEERTZ, Clifford. 1989. *A interpretação das culturas*. São Paulo: LTC.

GHERMAN, Michel. 2000. *Ecos do progressismo: história e memória da esquerda judaica no Rio de Janeiro dos anos 40 e 50*. Monografia de graduação IFCS/UFRJ.

GIDDENS, Anthony. 2002. *Modernidade e identidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

_____. 1998. *A transformação da intimidade: sexualidade, amor e erotismo nas sociedades modernas*. São Paulo: UNESP.

_____. 1997. “A vida em uma sociedade pós-tradicional”. In: BECK, Ulrich, GIDDENS, Anthony & LASH, Scott *Modernização reflexiva: política, tradição e estética na ordem social moderna*. São Paulo: EDUSP.

_____. 1991. *As conseqüências da Modernidade*. São Paulo: UNESP.

GILMAN, Sander. 1996. *Smart Jews: the construction of the image of Jewish superior intelligence*. Nebraska: Nebraska University Press.

_____. 1991. *The Jews' body*. Nova Iorque: Routledge.

GOFFMAN, Erving. 2001 [1985]. *A representação do eu na vida cotidiana*. Petrópolis: Vozes.

_____. 1988. *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. Rio de Janeiro: Guanabara.

_____. 1974. *Manicômios, prisões e conventos*. São Paulo: Perspectiva.

GOLDENBERG, Mirian & SORJ, Bila. 2001. “Um novo modelo de família: coesão e centramento nos filhos”. In: *Revista Interseções ano 3 n.2*. Rio de Janeiro: UERJ.

GOLDSCHIEDER, Calvin. 1986. *Jewish continuity and change*. Indiana: Indiana University Press.

GOLDSCHIEDER, Calvin & ZUCKERMAN, A.S.. 1986a. *The transformation of the Jews*. Chicago: The Chicago University Press.

GRUN, Roberto. 1999. “Construindo um lugar ao sol”. In: FAUSTO, Boris (org.) *Fazer a América*. São Paulo: EDUSP.

_____. 1997. “Intelectuais na comunidade judaica brasileira”. In: SORJ, Bila (org.) *op.cit.*

HALL, Stuart. 2000. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A.

HEILBORN, Maria Luiza. 1992. *Dois é par: conjugalidade, gênero e identidade sexual em contexto igualitário*. Tese de doutorado PPGAS/MN/UFRJ.

HÉRVIEU LÈGER, Danielle. 1999. *Le pelerine et le converti*. Paris: Flammarion.

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

HOLLINGER, David. 1996. *Science, Jews and secular culture: studies in mid-twentieth American intellectual history*. Princeton: Princeton University Press.

HUGHES, Everett C. 1971. *The sociological eye: selected papers*. Chicago. Aldine-Atherton.

ICHHEISER, Gustav. 1949. "Misunderstandings in human relations". In: *The American Journal of Sociology*. Chicago: The University of Chicago Press.

JACOB, César Romero (org.). 2003. *Atlas da filiação religiosa e indicadores sociais*. Rio de Janeiro: PUC-RJ/Loyola.

KAPLAN, Marion. 1994. *The making of the Jewish middle-class: women, family and identity in imperial Germany*. Oxford: Oxford University Press.

KARADY, Victor. 1985. "Vers une théorie sociologique des mariages interconfessionnels". In: *Actes de la recherche* 57/58.

KELLERHALS, J., FERREIRA, C. & PERRENOUD, D. 2002. "Linguagens do parentesco". In: *Ánalyse social*, XXXVII (163).

KORNBLUTH, Doron. 2003. *Why marry Jewish? Surprising reasons for Jews to marry Jews*. Michigan: Targum Press.

KOSMINSKY, Ethel. 1985. *Rolândia, a terra prometida: judeus refugiados do nazismo no norte do Paraná*. São Paulo: FFLCH/Centro de Estudos Judaicos.

KUCINSKY, Meir. 2002. *Imigrantes, mascates e doutores*. São Paulo: Ateliê Editorial.

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

_____. 1992. "From peddlars to proprietors: lebanese, syrian and jewish immigrants in Brazil". In: HOURANI, A. & SHEHADI, N. (eds.) *The Lebanese in the world: a century of emigration*. Londres: The Centre for Lebanese Studies.

_____. 1988. "Continuity and change within an immigrant community: the Jews of São Paulo, 1924-1945". In: *Luso-Brazilian Review vol.25 n.2*.

LEWIN, Helena. 1997. "A economia errante: a inserção dos imigrantes judeus no processo produtivo brasileiro". In: *Separatum Judaica Latinoamericana Estudos Histórico-Sociales III*, Jerusalém: Editorial Universitária Magnes.

LINS DE BARROS, Myriam. 1987. *Autoridade e afeto*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

LIPOVETSKY, Gilles. 1983. *A era do vazio*. Lisboa: Gallimard.

MACHADO PAIS, Joaquim. 2003. *Culturais juvenis*. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda.

MALAMUD, Samuel. 1988. *Recordando a Praça Onze*. Rio de Janeiro: Kosmos.

_____. 1986. *Escalas no tempo*. Rio de Janeiro: Record.

MARIANO, Ricardo. 2002. “Secularização do Estado, liberdades e pluralismo religioso”. Disponível em: http://www.naya.org.ar/congreso2002/ponencias/ricardo_mariano. htm. Acesso em: 31 de agosto de 2004.

MARIZ, Cecília Loreto. 2002. “Mundo moderno, ciência e secularização” (Texto apresentado no curso Ciência e Religiosidade no Fórum de Ciência e Cultura da Universidade Federal do Rio de Janeiro/UFRJ, Rio de Janeiro, 8 de outubro a 19 de novembro/2002)

MARIZ, Cecília Loreto & CAMPOS MACHADO, Maria das Dores. 2001. “Encontros e desencontros entre católicos e evangélicos no Brasil”. In: SANHCIS, Pierre (org.) *op.cit.*

MARX, Karl. 1969. *A questão judaica*. Rio de Janeiro: Lemmert.

MAYER, Egon. 1985. *Love and tradition*. Nova Iorque: Plenum Press.

MERCADANTE, Elizabeth. 1971. *Orientações valorativas dos jovens judeus paulistanos para com a sociedade nacional*. Dissertação de mestrado PPGAS/MN/UFRJ.

MUXEL, Anne. 1996. *L'individu et la mémoire familiale*. Paris: Nathan.

NICOLACI-DA-COSTA, Ana Maria. 1985. “Mal-estar na família: descontinuidade e conflito entre sistemas simbólicos”. In: FIGUEIRA, Sérvulo (org.). *Op.cit.*

NINA RODRIGUES, Raymundo. 1976 [1932]. *Os africanos no Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.

_____. 1938. *As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil*. Rio de Janeiro: Companhia Editora Nacional.

NOGUEIRA, Oracy. 1985. *Tanto preto quanto branco*. São Paulo: T.A. Queiroz.

NOVINSKY, Anita. 1972. *Cristãos novos na Bahia*. São Paulo: Perspectiva.

PARK, Robert. E. 1979. “A cidade: sugestões para a investigação do comportamento humano no meio urbano”. In: VELHO, O. (org.) *O fenômeno urbano*. Rio de Janeiro: Zahar.

PERISTIANY, J. (org.). 1974. *Honour and shame*. Chicago: The Chicago University Press.

PIERUCCI, Antônio Flávio. 2004. “Bye, bye, Brasil: o declínio das religiões tradicionais no Censo de 2000”. In: *Estudos Avançados vol.18 n.52*. São Paulo:USP.

_____. 1998. “Secularização em Max Weber: da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido”. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais vol.13 n.37*. São Paulo: ANPOCS.

PINSKY, Jaime. 1997. *Origens do nacionalismo judaico*. São Paulo: Ática.

PITT-RIVERS, J. 1977. *The fate of the shechem*. Cambridge: The Cambridge University Press.

POLLAK, Michel. 1989. “Memória e identidade social”. In: *Estudos Históricos vol.2 n.3*, RJ.

_____. 1989a. “Memória, esquecimento, silêncio”. *Idem*.

RADCLIFFE-BROWN, A.R. 1975. *El método de la antropología social*. Barcelona: Anagrama.

RAPPORT, Nigel. 2002. “Em louvor do cosmopolita irônico: nacionalismo, o “judeu errante” e a cidade pós-nacional”. In: *Revista de Antropologia v.45 n.1*. São Paulo.

RAPPORT, Nigel. 2000. “Agent and agency”, “Network”. In: RAPPORT, Nigel & OVERING, Joanna *Social and Cultural Anthropology: the key concepts*. Londres: Routledge.

RATTNER, Henrique. 1977. *Tradição e mudança*. São Paulo: Ática.

_____. 1972. *Nos caminhos da diáspora: uma introdução ao estudo demográfico dos judeus*. São Paulo: Centro Brasileiro de Estudos Judaicos.

REZENDE, Cláudia Barcellos. 2001. “ “Amigos como irmãos” e “pais amigos”: a interseção de categorias e valores em um discurso carioca”. In: *Revista Interseções ano 3 n.2*. RJ:UERJ.

RIBEMBOIM, J.A. 2002. *Senhores de engenho judeus em Pernambuco colonial*. Recife: Editora do Autor.

ROCKAWAY, Robert. 2000. *But he was good to his mother*. Nova Iorque: Gefen.

ROUCHOU, Joelle Rachel. 2003. *Noites de verão com cheiro de jasmim: memórias de judeus do Egito no Rio de Janeiro 1956-1957*. Tese de doutorado ECA/USP.

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

SALEM, Tânia. 1987. *Sobre o casal grávido: incursão em um universo ético*. Tese de doutorado PPGAS/MN/UFRJ.

_____. 1985. “Família em camadas médias: uma revisão da bibliografia da literatura recente”. In: *Boletim do Museu Nacional*.

_____. 1980. “Conflito, poder e negociação na família: a questão geracional”. In: *Revista de Ciências Sociais vol.23 n.2*. Rio de Janeiro.

SARNA, Jonathan. 1989. “Coping with intermarriage”. In: DIAMENT, Carol (ed.) *Jewish marital status*. Nova Jérsei: Jason Aronson.

SARTRE, Jean Paul. 1960. *Reflexões sobre o racismo*. São Paulo: DIFEL.

SCHNEIDER, Abraham Josef. 2000. *Histórias da BIBSA: crônicas de um judeu progressista*. Rio de Janeiro: ASA.

SCHUTZ, Alfred. 1973. *On phenomenology and social relations*. Chicago: The University of Chicago Press.

SCHWARTZMAN, Simão. 1999. “Fora de foco: diversidade e identidades étnicas no Brasil”.

In: *Novos Estudos CEBRAP* 55.

SCLIAR, Moacyr. 1985. *A condição judaica*. Porto Alegre: L&PM.

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

SERBIN, K.P. (1997). “Anatomia de um crime: repressão, direitos humanos e o caso de Alexandre Vannucchi Leme”. In: *Teoria e Pesquisa* 20-23.

SEREBRENICK, S. & LIPINER, Elias. 1962. *Breve história dos judeus no Brasil*. Rio de Janeiro: Biblos.

SEYFERTH, Giralda. 2000. “Etnicidade e cultura: a constituição da identidade teuto-brasileira”. In: ZARUR, G.C.L. (org.) *Etnia e Nação na América Latina*. Washington: OEA.

_____. “A imigração alemã no Rio de Janeiro”. In: GOMES, A. (org.) *Histórias de imigrantes e imigração no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: 7 Letras.

_____. 2000. “Imigração e nacionalismo: o discurso da exclusão e a política imigratória no Brasil”. In: *Migrações Internacionais: contribuições para políticas*. Brasília: CNPD.

_____. 1990. *Imigração e cultura no Brasil*. Brasília: UnB.

SIMMEL, Georg. 1999. *Philosophie de l'argent*. Paris: Quadrige/PUF.

_____. 1971. *On individuality and social forms*. Chicago: The University of Chicago Press.

SOMBART, Werner. 1982 [1923]. *The Jews and modern capitalism*. New Brunswick: Transaction Books.

SORJ, Bila. 1997. “ ‘Normalizando’ o povo judeu: a experiência da *Jewish Colonization Association* no Brasil”. In: SORJ, Bila (org.) *op.cit.*

_____. 1997a. “Conversões e casamentos “mistos”: a produção de “novos judeus” no Brasil”. In: SORJ, Bila (org.) *op.cit.*

STONEQUIST, Everett. 1948. *O homem marginal: estudo de personalidade e conflito cultural*. São Paulo: Martins Fontes.

STRATHERN, Marilyn. 1992. *After nature: English kinship in the late twentieth century*. Cambridge: The Cambridge University Press.

STRAUSS, Anselm. 1999. *Espelhos e máscaras*. São Paulo: EDUSP.

STREIFF-FENART, Jocelyne & POUTIGNAT, Philippe. 1998. *Teorias da Etnicidade*. São Paulo: UNESP.

SZNITER, Célia. 2002. *Representações do judeu na cultura brasileira: imaginário e história*. Tese de doutorado FFLCH/USP.

TAYLOR, Charles. 1997. *As fontes do self: a construção da identidade moderna*. São Paulo: Loyola.

TOLMASQUIM, Alberto. 2003. *Einstein: o viajante da relatividade na América do Sul*. Rio de Janeiro: Vieira & Lent.

TORRES, Anália. 2004. “Amor e Ciências Sociais”. In: *Revista Travessias*. Lisboa: Instituto de Ciências Sociais.

_____. 2001. “Casamento e gênero: mudança nas famílias contemporâneas a partir do caso português”. In: *Revista Interseções* ano 3 n.2. RJ: UERJ.

TRUZZI, Oswaldo. 2001. “O lugar certo na época certa: sírios e libaneses no Brasil e nos Estados Unidos – um enfoque comparativo”. In: *Estudos Históricos* n.27. Rio de Janeiro.

_____. 1997. *Patrícios: sírios e libaneses em São Paulo*. São Paulo: Hucitec.

_____. 1992. *De mascates a doutores: sírios e libaneses em São Paulo*. São Paulo: Sumaré.

VAITSMAN, Jeni. 1994. *Flexíveis e plurais: identidade, casamento e família em circunstâncias pós-modernas*. Rio de Janeiro: Rocco.

VAN DEN HAAG, Ernest. 1977. *The Jewish Mystique*. Nova Iorque: Stein & Day Publishers.

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

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

_____. 2001. “Família e parentesco no Brasil contemporâneo: individualismo e projetos no universo de camadas médias”. In: *Revista Interseções ano 3 n.2*. RJ: UERJ.

_____. 1998 [1975]. *Nobres e Anjos*. Rio de Janeiro: FGV.

_____ (org.). 1989. *Desvio e divergência*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

_____. 1987. *Individualismo e cultura*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

_____. 1985. “A busca da coerência: coexistência e contradições entre códigos em camadas médias urbanas”. In: FIGUEIRA, Sérvulo (org.). *op.cit.*

_____. 1978. *A utopia urbana*. Rio de Janeiro: Zahar.

VELTMAN, Henrique. 1998. *A história dos judeus no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Expressão e Cultura.

_____. 1996. *A história dos judeus em São Paulo*. Rio de Janeiro: Expressão e Cultura.

VIANNA, Oliveira. 1934. *Raça e Assimilação*. Rio de Janeiro: Companhia Editora Nacional.

VIANNA, Hermano. 1999. “Ternura e atitude blasé na Lisboa de Pessoa e na metrópole de Simmel”. In: VELHO, Gilberto (org.) *op.cit.*

WEBER, Max. 1994 [1972]. *Economia e Sociedade*. Brasília: UnB.

_____. 1968 [1923]. *História geral da Economia*. São Paulo: Mestre Jou.

_____. 1966. “Classe, *status*, partido”. In: BERTELLI, A.R, PALMEIRA, M.G.S & VELHO, O.G.C.A. (orgs.) *Estrutura de classes e estratificação social*. Rio de Janeiro. Zahar Editores.

WIRTH, Louis. 1949. “Urbanismo como modo de vida”. In: PIERSON, Donald (org.) *Estudos de organização social II*, São Paulo: Livraria Martins Editora.

_____. 1945. “The problem of minority groups”. In: LINTON, Ralph (ed.) *The Science of Man in the World Crisis*. Nova Iorque: Columbia University Press.

WIZNITZER, Arnold. 1966. *Os judeus no Brasil Colonial*. São Paulo: Pioneira.

WOLFENSTEIN, M. 1955. “Two types of Jewish mothers”. In: MEAD, Margareth & WOLFENSTEIN, M. (eds.) *Childhood in contemporary cultures*. Chicago: The University of Chicago Press.

WOLFF, Egon & WOLFF, Frida. 1996. *Fatos históricos e mitos da história dos judeus no Brasil: ensaios, conferências e artigos*. Rio de Janeiro: Xenon Editora.

_____. 1988. *Depoimentos*. Rio de Janeiro: IHGB.

_____. 1975. *Os judeus no Brasil Imperial*. São Paulo: Centro de Estudos Judaicos/USP.

WORCMAN, Susane. 2000. *SAARA*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.

_____. 1989. *Heranças e Lembranças*. Rio de Janeiro: CIEC.