

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO

Museu Nacional

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

Thiago de Niemeyer Matheus Loureiro

**GENEALOGIAS, HERANÇA E PESSOA JUDAICA NO
SURINAME**

Rio de Janeiro

2013

Thiago de Niemeyer Matheus Loureiro

Genealogias, Herança e Pessoa Judaica no Suriname

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Antropologia Social.

Orientadora: Olívia Maria Gomes da Cunha

Rio de Janeiro

2013

Loureiro, Thiago de Niemeyer Matheus
Genealogias, Herança e Pessoa Judaica no Suriname / Thiago de Niemeyer
Matheus Loureiro - Rio de Janeiro, 2013.
xv, 226 p.: il.

Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade
Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional, Programa de Pós-
Graduação em Antropologia Social, 2013.
Orientadora: Olívia Maria Gomes da Cunha

1. Suriname. 2. Judaísmo 3. Caribe.
I. Cunha, Olívia Maria Gomes da. II. Universidade Federal do Rio de
Janeiro, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social.
III. Título.

GENEALOGIAS, HERANÇA E PESSOA JUDAICA NO SURINAME

Thiago de Niemeyer Matheus Loureiro

Orientadora: Olívia Maria Gomes da Cunha

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Antropologia Social.

Aprovada por:

Dra. Olívia Maria Gomes da Cunha - PPGAS/MN/UFRJ-Universidade Federal do Rio de Janeiro (Orientadora)

Dr. Márcio Goldman - PPGAS/MN/UFRJ-Universidade Federal do Rio de Janeiro

Dr. John Cunha Comerford - PPGAS/MN/UFRJ-Universidade Federal do Rio de Janeiro

Dr. Amir Geiger – UNIRIO – Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro

Dr. John Collins (CUNY – City University of New York)

Dra. Giralda Seyferth - PPGAS/MN/UFRJ-Universidade Federal do Rio de Janeiro (suplente)

Dr. Fernando Rabossi IFCS / UFRJ-Universidade Federal do Rio de Janeiro (suplente)

Rio de Janeiro, 2013

RESUMO

Genealogias, Herança e Pessoa Judaica no Suriname

Este trabalho é uma etnografia da auto-intitulada "comunidade judaica" (*joodse gemeente* em holandês) de Paramaribo, no Suriname. A "*gemeente*", que hoje em dia compreende não mais do que trezentos judeus em um país com quase meio milhão de habitantes, é formada pelos descendentes dos judeus sefarditas que se estabeleceram em um território autônomo no país no século XVII e famílias asquenazitas e sefarditas que chegaram posteriormente, atraídas pela liberdade de culto e a prosperidade da economia de plantação. A descrição, situada em um plano processual, opta por uma perspectiva prática que não discuta ideias ou normas judaicas a não ser que sejam mencionados e evidenciando seus contextos de enunciação. A partir do conceito de relacionalidade, proposto por Janet Carsten, o trabalho discute a criação de afinidades a partir do compartilhamento de determinados espaços ou nomes, brigas de família e outros processos. Uma atenção especial é dada à forma como se produzem artefatos textuais que atestam ancestralidade - como árvores genealógicas - e a formação de arquivos domésticos por meus interlocutores.

ABSTRACT

Genealogies, Heritage and Jewish Person in Suriname

This work is an ethnography about the "Jewish Community" (*Joodse Gemeente* in Dutch) of Paramaribo, Suriname. The "*gemeente*" - term used by the Surinamese Jews to designate themselves- comprises no more than 300 individuals in a country with almost a million inhabitants and is made up of descendants of Sephardic Jews who established themselves on a free, autonomous territory in the country in the 17th century as well as Ashkenazi and Sephardic families that arrived later, attracted by the religious freedom and prosperity of the plantation economy. The description, located on a relational level, chooses a practical perspective that does not discuss Jewish ideals or norms unless they are mentioned by people, foregrounding their contexts of enunciation. Using Janet Carsten's concept of "relationality", the work discusses the creation of affinities through the sharing of common spaces, names, fights between families and other processes. A special attention is given to the way textual artifacts that attest ancestry are made - like genealogical trees - and to the creation of domestic archives by members of the *gemeente*.

Para vó Luzia (com saudade)

Agradecimentos

À Professora Olivia Maria Gomes da Cunha por toda a paciência e atenção que me dispensou, desde a participação em minha banca de mestrado até o término da redação de minha tese de doutoramento. Sem suas questões, leituras e ponderações, teria sido impossível completar meu trabalho. A ela agradeço o incentivo em estudar o Suriname - que há algum tempo pareceu um sonho distante -, a generosidade em compartilhar ideias de raro brilhantismo e a disponibilidade em ajudar, que transcendem, e muito, suas obrigações como orientadora. Essa tese é um testemunho de minha admiração por seu trabalho e suas ideias. Se há algum mérito nas páginas que seguem, devem-se mais a ela do que a mim.

À professora Marjo de Theije, minha co-orientadora na Holanda, e por extensão, a todo o departamento de Antropologia da Vrije Universiteit de Amsterdã, onde fui muitíssimo bem recebido. A professora Marjo, além de ter sido de rara gentileza ao interceder por mim junto ao decano - com os trâmites burocráticos que possibilitaram meu estágio sanduíche - é pesquisadora de notório conhecimento sobre o Suriname e me sinto honrado por me ter sido dada a oportunidade de seu convívio.

Ao Professor Marcio Goldman, por aceitar participar de minha banca e pelos caminhos compartilhados desde o mestrado. Faltam palavras para descrever tudo aquilo que aprendi com ele, tanto em sua orientação quanto nas disciplinas que cursei desde que entrei no museu em 2004.

Aos demais professores que integram a banca de defesa: ao Amir Geiger, pelas valiosas sugestões no exame de qualificação. A John Comerford e Fernando Rabossi, pelas discussões sobre a pesquisa, quando ainda em andamento, ao John Collins, que generosamente se dispôs a vir de Nova Iorque para participar da banca de defesa, e à professora Giralda Seyferth, que gentilmente aceitou participar como suplente.

A todo o corpo docente do PPGAS, em especial os professores com os quais cursei disciplinas, no Mestrado e Doutorado. Eduardo Viveiro de Castro, Antonádia Borges (agora na UNB), Luiz Fernando Dias Duarte, Moacir Palmeira, John Commerford, Marcio Goldman, Olivia Cunha.

No IFCS, onde me graduei, ao professor Flavio dos Santos Gomes que, apesar de não me orientar formalmente, foi minha grande referência acadêmica do período,

além de generosamente - como historiador - me incentivar a perseguir a carreira de antropólogo.

Aos meus colegas do laboratório de Antropologia e História: Aline, Marcelo, Magdalena, Rogério, Carlinhos e Mariana, pelo ambiente privilegiado de discussão, simultaneamente crítico e de amizade.

Agradeço em especial ao Marcelo Moura Melo pela amizade durante a jornada que tem sido o doutorado, as visitas mútuas em campo, a generosidade em suas sugestões e as conversas sobre a vida. Agradeço também a sua esposa - e minha amiga - Marcela Franzen. Pelos mesmos motivos, agradeço ao Rogério Brittes W. Pires, de quem me tornei ainda mais próximo durante nossas viagens ao Suriname.

A todos os amigos que fiz no Museu desde 2004: Ana Carneiro, José Renato, Virna, Julia Sauma, Julieta, Salvador, Kleyton, Guilherme Heurich, Clara Flaksman, Pedro Braum, Orlando, André Dumans, Laura, Marcos Carvalho, Gabriel Banaggia, Luis Felipe Benites, Simone Silva, Bianca Arruda, Beatriz Matos, Bruno Nogueira, Bruno Marques, Camila, João Laguéns, Cecília Melo, Edgar, Cauê, Ruth, Rafael Bispo, Marina Vanzolini e todos aqueles que foram importantes mas, nesse momento de correria e exaustão, esqueci.

Aos meus amigos de fora do museu que, por estarem aqui, merecem agradecimentos mais que especiais. Ao Darwin: Thiago (e família), Eduardo e Vitor. Vivi, Hugo Braga, Drumond, Simone Gomes, Fê, Luizinho, Rafael Silvão, Diogo Tubbs, Ricardo Nogueira, Felipe Lemos, Sabrina Damasceno, Rodrigo Lins, Paola Lins, Kaká, Daniel, Moreno, João Marcus Assis e família, Yoni e João.

A todos no Suriname e suas redes com a antiga metrópole: Marina da Costa, Ryan, Nancy e família, Shaun, Yigal, Joel, Don e Líbia Visbeen, Renate, Guno, Jules Donk, Lilly Duym, Harrold Sijlbing, Stephen Fokké, Lesley, Anthony, Pieter, Peter, Umar, Olivier, Christina, Farif. Ao Sr. e Sra. Leeafong e Terence pelo carinho e amizade. Ao Sr. e Sra. Beck e família.

Aos funcionários da Secretaria do PPGAS: Tânia Ferreira, Adriana Alcântara, Carla Cardoso, Rita Saraiva, Marcelo Maciel e Isabelle pela disposição e presteza em ajudar em momentos complicados.

A todos os funcionários da Biblioteca do PPGAS, Carla Freitas, Alessandra Câmara, Izabel Moreira e Fernanda Alves.

Ao Miguel, Beto e ao pessoal da cantina.

À minha família, que me deu carinho e apoio durante os momentos mais árduos: Ana Beatriz, minha irmã, minha eterna amiga; meus pais José Mauro e Maria Lúcia por todo o amor; meu primo e amigo Gustavo e por último (mas não menos importante) minha avó Rosinha.

Por fim, agradeço à CAPES, pela bolsa que permitiu me dedicar integralmente à pesquisa, os auxílios que custearam as idas ao campo e o financiamento do estágio PDSE na Holanda.

"E assim prosseguimos, barcos contra a corrente, arrastados incessantemente para o passado" (F. Scott Fitzgerald, O Grande Gatsby).

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1: Judeus reunidos no Mahamad após os serviços de sexta-feira	39
Figura 2: Colocação do <i>teffilin</i>	79
Figura 3: Restaurante Italiano/ <i>De Waag</i>	112
Figura 4: Casa de <i>Susanna de Plessis</i>	117
Figura 5: Sinagoga de Beracha ve Shalom em Jodensavanne.	138
Figura 6: Cemitério Africano (ou Crioulo)	140
Figura 7: Mapa localizando a distância relativa entre <i>Jodensavanne</i> e Cassipora, os "sítios relacionados".	143
Figura 8: Mapa com a disposição das lápides no cemitério de Cassipora.	144
Figura 9: Distância entre o sítio e Paramaribo	146
Figura 10: Balsa que atravessa o rio com a ponte quebrada ao fundo (Foto do autor)	147
Figura 11: Turistas diante de placa de "interpretação" em <i>Jodensavanne</i>	155
Figura 12: Mapa do "espaço monumental".	157
Figura 13: Lista de Lápides em Jodensavanne.	172
Figura 14: Um rascunho.	180

LISTA DE SIGLAS

JSF: "Fundação Jodensavanne" (*Stichting Jodensavanne/ Jodensavanne Foundation*)

KLM - *Koninklijke Luchtvaart Maatschappij* (ou *Royal Dutch Airlines*)

SANTOUR - *Surinamese Alliance for Nature Conservation and Sustainable Tourism*

SGES / UHFS: *Stichting Gebouwd Erfgoed Suriname / Urban Heritage Foundation Suriname.*

SLM - *Surinaamse Luchtvaart Maatschappij* (ou *Surinam Airways*)

SSG: *Stichting voor Surinaamse Genealogie/ OU UHFS: Urban Heritage Foundation Suriname)*

UHFS: *Urban Heritage Foundation Suriname (ou SSG : Stichting Gebouwd Erfgoed Suriname)*

UNASUL - *União de Nações Sul-Americanas.*

UNESCO: *United Nations Educational, Scientific and Cultural Organizations.*

WHC: *World Heritage Center da UNESCO*

WMF: *World Monuments Fund.*

SUMÁRIO

Introdução	1
O Campo, as línguas, a pesquisa	7
Descrição e Discrição	12
Capítulo 1: A Gemeente	17
Judaicidade	17
Jovens e velhos	22
Tempo de Vida	27
Os "Mais Velhos"	29
Os Homens e as Mulheres	32
Encontros: casa e sinagoga	36
A Música sobre o amor proibido	42
Família recentes e Famílias Antigas	45
Os ancestrais	50
Parte-todo e artefatos: entendendo "família" e "comunidade"	54
Capítulo 2: Afinidades: Ideais, Família e Herança	59
Herança	63
Qualidades de Família	69
A natureza da descrença	71
A Linha Kosher	76
Culinária Kosher	80
Brit Milá	81
Gerência das Insatisfações	83
Brigas de Família	89
"Dentro e Fora" das Famílias	99
Conflitos, trégua e novas formas	104

Capítulo 3: As Cidades Invisíveis	110
Senhores Judeus, Crueldade e um Prédio do Centro Histórico	116
As Cidades dos Mortos	120
Fundação Jodensavanne	133
“Documentos”, comunicação e “interpretação”	148
Distâncias	158
Capítulo 4: Stambomen	166
Trabalho em Andamento	173
Onderzoek	180
“Arquivos”, “Coleções” e “Coleções de Documentos”	185
Coordenação: Ancestral-indício, ancestral-cadáver, ancestral-prova	187
O Ato de contar histórias	193
Das Provas ao Sangue	194
Crônica	197
O desaparecimento dos arquivos, o projeto Saramacca e o medo de desaparecer	199
Arquivos e Litígio	202
Os Arquivos, a Cabala e o “olho maligno”	205
Mudando de nome	208
Considerações Finais: Em Tempo	214
Referências	221

INTRODUÇÃO

Cheguei ao Suriname nos primeiros dias de março de 2010. Ao longo de três viagens, passei pouco menos de dez meses no país. Minha intenção era produzir uma etnografia sobre os javaneses residentes na região da antiga *plantation*¹ de cana-de-açúcar *Marienburg*, próxima à capital Paramaribo. A ideia era descrever a memória daquelas pessoas em relação ao passado de trabalhos quase servis nas plantações e que, de alguma forma, se inscreviam nos engenhos hoje degradados pelo tempo, já que havia visitas guiadas ao sítio, organizados por moradores locais. Meu contato era um surinamês de origem javanesa que trabalhava no SGES / UFHS (Stichting Gebouwd Erfgoed Suriname²). A plantação parecia despovoada. Muito pouco parecia acontecer fora visitas turísticas ocasionais, e eu sentia estar perdendo tempo (como meu próprio contato sugeriu).

Dessa forma, passei a visitar a SGES diariamente onde se estava trabalhando em um projeto de candidatura de *Jodensavanne*, mais importante monumento judaico do País, à "Patrimônio Cultural da Humanidade" da UNESCO. O sítio ficava em território ameríndio (uma aldeia *k'alina* a 50 km da capital) e havia a ideia de inscrevê-lo sob a rubrica de herança mista - ou afro-judaica: imaginei essa mobilização, então a todo o vapor, como um bom tema para minha tese. A "Fundação Jodensavanne"³ (*Stichting Jodensavanne/ Jodensavanne Foundation*, doravante JSF) funcionava no mesmo espaço do pequeno prédio histórico que abriga o SGES. O "*board*" (ou comitê) de manejo do sítio era formado por cinco pessoas, dentre elas um judeu e um ameríndio.

Quando de minha viagem seguinte, no entanto, os ritmos próprios a um projeto dessa natureza acabaram por frustrar meus planos: os esforços no sentido de produzir

1 Para facilitar a leitura, utilizo itálico em palavras estrangeiras, como de costume. Palavras holandesas e em sranam tongo são assinaladas respectivamente com *itálico sublinhado* e *itálico negrito sublinhado*.

2 Traduzido oficialmente para o inglês como *Urban Heritage Foundation Suriname*. A tradução literal se aproximaria mais de "Fundação do Patrimônio 'construído' - ou prédios históricos - do Suriname".

3 Ao longo do texto, usarei aspas para termos nativos, nomes de instituições e 'conceitos teóricos'.. Para relativizações minhas, usarei aspas simples.

documentos, enviá-los a agências internacionais e organizar reuniões com populações locais haviam se tornado eventuais. Não havia ocorrido uma desistência: em função de cálculos referentes ao que era possível ou factível dentro das datas impostas pelos calendários da UNESCO e outras agências, os envolvidos pareciam concentrados em outros projetos, já que a candidatura poderia ser submetida dentro de "um ou dois anos", sem prejuízo significativo. Dependeria de um 'momento' em que pessoas de interesses diversos dispusessem de tempo para se dedicar ao projeto, em detrimento de outros planos profissionais ou pessoais. Infelizmente, eu não dispunha desse tempo. Resolvi passar a frequentar a sinagoga regularmente.

Ainda pouco consciente de como se administravam certos dissensos na "comunidade"⁴ (*gemeente*), procurei conhecer e conversar com o maior número de pessoas possível, como era de se esperar. Havia a natural desconfiança de meu interesse em seu cotidiano e certa reticência em me receber por parte de alguns. Que tipo de pesquisa era aquela? O que eu fazia, se não era um "romancista ou historiador"? A "gemeente está acabando": por que eu não desisti ou insisti quando me foram negados (de formas sutis e indiretas) acessos a alguns arquivos, simplesmente anotando isso como um "dado" e perguntando a 'razão' pela qual eu não podia pesquisá-los? Por fim, o que me fazia - mesmo em minha diligência em afirmar que não era judeu - retornar aos serviços sabáticos? Não tenho dúvida de que a pergunta permanece na mente de alguns.

O retorno das reuniões de "jovens" (que estava em uma espécie de recesso quando comecei a frequentar o templo), me reanimou. Passei a frequentá-las as quintas-feiras e fui muitíssimo bem recebido: alguns desses jovens viriam a se tornar próximos, a ponto de até hoje mantermos contatos regulares por meio de emails, *skype* e redes sociais. Um deles, inclusive, me hospedou na casa de sua família na Holanda (quando de minha ida ao país para estágio sanduíche) e lá fiz amizade com seus pais e seu irmão. Parecia que minha entrada seria facilitada não apenas por essa razão: uma senhora judia, de família

⁴ Embora os judeus se refiram à *gemeente* como "community" em inglês, a tradução literal seria "society". A palavra para comunidade em holandês é "*gemeenschap*": no trânsito entre holandês e inglês, *gemeente* é traduzido por "community". A palavra "*gemeenschap*", no entanto, é considerada errada por meus interlocutores para descrever a "comunidade judaica" (*joodse gemeente*).

considerada "tradicional", permitiu que eu morasse em sua casa em Paramaribo (onde ela dispunha de "arquivos") e a ela devo muito do que está aqui.

Quando aqueles que frequentavam as reuniões do shabat começaram a se interessar em saber sobre o "que eu queria escrever", mudei-me para a casa da senhora.

O fato mudou radicalmente minha relação com parte das pessoas. Aquela atitude sinalizava uma filiação: a desconfiança com a qual era visto por alguns em minha primeira visita ao templo tornou-se muito maior e mais intensa. Estar hospedado na casa, como viria a entender depois, implicava em ter escolhido o seu lado em "brigas de família" e querelas diversas. Eu era o "rapaz que estava na casa da Sra. A" e seus desafetos se tornaram, em certa medida, meus desafetos também. Certas pessoas se negaram a dar entrevistas, com medo do que eu havia ouvido da Senhora. Temia-se, sobretudo, o que eu poderia estar ouvindo: estar hospedado na casa de alguém implicava em ouvir histórias desabonadoras acerca de outras pessoas e famílias. A própria Sra. A, minha anfitriã, pedia de maneira gentilíssima que minhas conversas com pessoas de determinadas famílias tratassem de assuntos "de pesquisa" e não fofoca ("*roddel*"). Ela acreditava que, por mais que eu fosse um bom rapaz, poderiam me instigar a querer saber "mentiras", típicas de judeus "rudes e ignorantes".

Por outro lado, para a minha sorte, aqueles próximos à senhora A não tinham problema em me receber, a não ser que por questões pessoais. Outros, alheios à "briga" entre a família A e S, poderiam ou não me receber, mas não pareciam influenciados pela questão. Os "jovens" por sua vez, formavam um grupo bastante diferente daquele dos "velhos" (*ouders*): se não é possível afirmar que não se importam com as "brigas de família", certamente são menos sensíveis àquelas que ocorreram no passado. Acabavam de voltar de uma viagem a Israel paga pela *Birthright*, e pareciam bastante entusiasmados. As reuniões no *Mahammad*, dirigidas pelo Sr. G, eram bastante descontraídas e os assuntos podiam ir desde a fundação do Estado de Israel, até a semelhança entre a sua bandeira e a do Suriname e predileções culinárias. Muitas vezes, quando o Sr. G não comparecia, os "jovens" ficavam conversando no estacionamento e os temas eram os mais variados. Falava-se muito da viagem a Israel e de percalços no dia

passado em Miami, de cinema, dos mais velhos, de escola, esportes, emprego, filhos (alguns jovens já eram casados e tinham filhos, estando nos seus 30 e poucos anos), etc.

O etnógrafo corre o risco de, desavisadamente, violar fronteiras, cruzando barreiras de inimizades e rivalidades entre famílias ou pessoas. Isso não quer dizer, de forma alguma, que a reticência de alguns em relação à minha presença seja um fenômeno absolutamente negativo. Penso que sua positividade concreta se encontra justamente na possibilidade que esta oferece de mapear 'diferenças' em sentido relativamente amplo: não apenas desavenças e conflitos, mas desconfiança e falta de intimidade com outras pessoas ou grupos, além do medo de que algo escutado pelo pesquisador seja levado para pessoas as quais meus interlocutores não gostam, não confiam ou com as quais simplesmente não se sentem confortáveis. A forma que utilizei para lidar com esse problema foi, como saída ético-metodológica, me 'filiar' informalmente a um grupo de pessoas com as quais encontrei maior identificação. Essas pessoas, em sua maioria, eram "jovens" (judeus entre 17-35 anos que atendem a reuniões semanais na sinagoga). Embora tenha tido uma relação excelente com minha anfitriã, assim como com alguns outros judeus, entre eles um membro do "board" que foi especialmente generoso em suas explicações, os "jovens" tendem a não separar a religião de outras esferas da vida social de maneira tão enfática quanto os mais velhos. Não pretendo afirmar que estas distinções não existem, até porque estas são produzidas o tempo todo; entretanto, há uma inevitabilidade da interferência de outros domínios da vida social naquilo que é descrito, no contexto em que estudei, como "religião". Na fala dos jovens, a inevitabilidade desse fato aparece com maior frequência: a possibilidade de observância ou não às regras e sua flexibilidade relativa é sempre uma questão, o fato de família e religião serem indissociáveis no Suriname, o grande interesse nas atividades sociais que envolvem os encontros na sinagoga, etc.

Muitas vezes fui advertido por certas pessoas - obviamente bem intencionadas - de que estava buscando conhecimento com os interlocutores errados: "jovens", pessoas de menor instrução (ou que "desconheciam o passado"), não judeus (do ponto de vista dos que me recomendavam, obviamente), supersticiosos, entre outros. Tentei explicar

que esse tipo de conhecimento, ao lado de explicações mais formais, também me interessava, mas fracassei. Um desafeto de pessoas próximas a mim, em sua franqueza, disse: "essas pessoas não são a gemeente. Você não está indo à lugar nenhum (...) seu trabalho não vai ser nada, rapaz". Embora sua franqueza tenha sido um tanto rude, fruto de minha adesão a um partido, creio que o sentimento era compartilhado por alguns dos mais "velhos", que oscilavam entre a admiração por um "*PhD student*" estar interessado neles e meu aparente interesse em todos os que frequentavam a sinagoga, sem restrições. Um grupo considerado particularmente "instruído" (*geleerde*) se negava a conversar comigo, salvo algumas palavras após os serviços. Através de um interlocutor, soube que eles estavam apenas me dando um "*hard time*", já que eu estava interessado em fofocas (*roddel*) ditas por "qualquer um que se diga judeu". Soube que, se continuasse tentando, pedindo de maneira humilde, eles acabariam conversando comigo, segundo as informações que meu interlocutor - na melhor das intenções - me passou. Imediatamente desisti do contato com esse grupo de pessoas, que se sentiram ofendidas pelo fato de eu não mais as procurar, interpretando minha atitude como despeito: meu trabalho estaria "fadado ao fracasso" já que eu me dispunha a falar com "qualquer um", algo que um "pesquisador sério", com os quais estão acostumados a lidar, não faria, especialmente "ignorando os arquivos importantes". De fato, pesquisadores conhecidos em outras áreas já os tinham procurado, para terem "acesso a conhecimento".

É claro que a ideia de ser tratado de forma condescendente não me agradava. Não obstante, o fator tempo preponderou em minha decisão de não procurar mais essas pessoas. De fato, já era um dado interessante que minhas filiações e meu percurso em campo criavam barreiras a serem transpostas: pedidos sucessivos, respostas evasivas, insistências desconfortáveis e cancelamentos de última hora. Muitas outras pessoas eram, também, considerados "instruídas" (*geleerde*), e consideravam que o grupo não era. Dessa forma, dispondo de explicações mais formais (inclusive de minha anfitriã), concentrei-me mais nas falas consideradas periféricas ou imprecisas, de maneira a compor um quadro mais diverso. Obviamente, as falas dos mais velhos (alguns considerados "mais instruídos") é de extrema importância. Eles oferecem explicações de

elaboração teológica e sociológica: a observância ou não às regras tem em geral sua justificativa baseada em precedentes rabínicos ou em “adaptação ao meio social”. Minha presença, além disso, faz com que as explicações, especialmente de pessoas consideradas mais “instruídas”, se tornem mais e mais elaboradas. Os “jovens”, enquanto isso, parecem transgredir certos preceitos (ou cumpri-los) sem sentirem necessidade de apelar para maiores explicações. É claro que dispor de ambos os tipos de explicação e observar o comportamento de ambos torna a pesquisa mais interessante. Com os mais velhos, procurei entender, como certos preceitos considerados ‘ideais’ ou ‘transcendentais’ são mobilizados em ato, juntamente com outros tipos de discurso, para justificar a violação de regras ‘ideais’, como dirigir no *Shabbat*, etc. (que os próprios interlocutores chamam norma).

Os jovens e os considerados pouco “instruídos”, no entanto, também falam de religião, da *Torah*, da *Hallakha* ou mesmo de espiritualidade sefardita. Contudo, além de mobilizarem essas categorias de forma diferente se sentem menos tímidos no sentido de ‘transgredir’ aquilo que chamam norma. Nesse sentido, é possível observar, mais facilmente, que normas e interdições são um problema “de fato”, e quais são um dado a ser inventariado, mas de pouco impacto na vida cotidiana. Um episódio interessante ocorreu quando visitei um interlocutor durante o *Shabbat*. Ele parece particularmente preocupado em seguir as regras, e acendeu velas ao final do dia. Outro interlocutor, dias depois, afirmou que ele fez aquilo por “estar na presença de um estrangeiro”. Diversas vezes ouvi que a presença de outras pessoas, especialmente estrangeiros (ou judeus muito religiosos), alterava o comportamento das pessoas, seja na sinagoga, seja em visitas às suas casas. Isso pode parecer um truísmo sociológico: ‘a presença do pesquisador afeta o campo’, algo que há muito já se discute a respeito. Penso que de fato seria, se a formulação partisse de mim e não de meus interlocutores. O fato de destes afirmarem que a atitude de certas pessoas (por vezes, eles próprios), especialmente no que diz respeito a interdições religiosas, é alterada na presença de outras pessoas é uma elaboração, certamente, digna de nota.

O Campo, as línguas, a pesquisa

Para que tudo não soe deslocado, me alongando o mínimo o possível: o Suriname, antiga colônia holandesa situada no norte da América do Sul, é possivelmente, usando de maneira livre a distinção de *Evans-Pritchard*, muito mais distante de nós estruturalmente do que ecologicamente. Não raro, a recente popularização do Brasil nos noticiários internacionais e o ingresso do Suriname na União de Nações Sul-Americanas - UNASUL fazia com que a mídia local se referisse ao país como "um gigante em nossas costas" aludindo a uma orientação que tem como referência geográfica a Europa, os EUA e o Caribe, do qual o país faz parte, assim como ao esforço que seria necessário para integrar-se à América do Sul.

Minha pesquisa foi conduzida em Paramaribo, capital do país, e onde viviam quase metade dos 492.829 habitantes recenseados em agosto de 2004⁵. Estima-se, hoje, contudo, que haja no país por volta de 530.000 pessoas. Do ponto de vista censitário, a maioria da população é de origem indiana, e começou a ser trazida em 1873, dez anos após o fim da escravidão, para substituir os escravos negros como "trabalhadores contratados" nas plantações em regime de certa forma análogo à servidão. Os afro-surinameses, descendentes de escravos libertos compõem o segundo maior grupo étnico, seguido pelos javaneses (que chegaram ao país de forma parecida a dos indostanos, especialmente depois da proibição da contratação destes em 1917), os *Maroons*, descendentes de escravos fugidos que vivem, em sua maioria, fora da cidade e os ameríndios. Recentemente, houve um aporte grande de brasileiros, que em geral trabalham em atividades relacionadas ao garimpo, e de chineses, que em geral estabelecem ou trabalham em diversos tipos de empreendimentos comerciais: normalmente mercados e restaurantes.

Dentro desse horizonte, a população judaica é composta por um número estimado de 200 a 300 habitantes, que representam um percentual desprezível em termos

⁵ Dados do "*Algemeen Bureau voor de Statistiek in Suriname*". Órgão que produz as estatísticas oficiais no Suriname.

censitários. Em minha primeira visita procurei o departamento de estatística para obter dados oficiais (além da folha do censo) e perguntei a um dos funcionários como tratavam os judeus. Segundo ele, aqueles que identificam judaísmo como religião são alocados, pelo departamento surinamês de estatística, na categoria "outras religiões", subitem "judaísmo" (junto com "Testemunha de Jeová", "*Winti*" e "Javanismo", além de um campo para que se especifique outra possível opção religiosa). Na categoria "etnicidade", aos que se identificam "judeus" é sugerido que se escolha outra categoria (caso contrário, o recenseador marca, também, "outros"). Meus interlocutores, que responderam ao último censo, se declararam "branco", "herança mista", "chinês", "português" e "judeu", os dois últimos terminando sob a rubrica "outros".

A autoidentificação "português" não é contingente, como buscarei mostrar nas páginas que seguem. Grande parte dos judeus do país descende de uma elite de plantadores escravocratas portugueses, que se estabeleceu no país em Suriname do século XVII, após serem expulsos do Recife. A imagem que os judeus fazem de si é a de remanescentes de uma elite colonial. Embora haja famílias sefarditas⁶ (judeus originários de Portugal e Espanha) e asquenazitas⁷ (oriundos da Europa central e oriental), a herança portuguesa é em geral ressaltada como sendo mais prestigiosa. Há uma longa história de conflitos entre a comunidade portuguesa sefardita e a comunidade alto-germânica asquenazita. Desde 2004, contudo, as duas comunidades se uniram oficialmente sob o nome de "Comunidade Judaica do Suriname" (*Surinaamse Joodse Gemeente*) congregando na antiga sinagoga alto-germânica.

A antiga sinagoga portuguesa abriga hoje uma loja de computadores, e o dinheiro do aluguel é utilizado para manter o funcionamento da sinagoga ativa. Ainda há tensões latentes entre judeus das duas origens, assim como aqueles de tendência mais ortodoxa e os de inclinação liberal (trata-se de uma denominação, oficialmente, liberal). Embora se fale uma miríade de línguas no Suriname (indianos e javaneses tendem a falar sua

6 A palavra tem origem no termo hebraico Sepharad, que designa a península ibérica.

7 Ashkenaz era a denominação do hebraico medieval para a atual Alemanha.

própria língua em casa, a língua franca é o Sranan Tongo⁸. há uma série de línguas *maroon* no interior e a língua oficial é holandês, além de o inglês ser normalmente dominado por aqueles que frequentaram a escola até, pelo menos, o fim do ensino fundamental), o idioma utilizado nas residências judaicas é, invariavelmente, o holandês. Alguns judeus afirmam não falar o Sranan Tongo - embora o façam em interações cotidianas, especialmente com chineses, brasileiros ou pessoas vindas do interior (*binnenland*) e que não dominam a língua holandesa - e os jovens tendem a usar a língua crioula na rua, em outros círculos sociais.

A aceitação de que apenas parte de sua família seja judaica, com a adoção dos costumes liberais, faz com que muitos judeus identifiquem seus parentes como chineses, crioulos, indianos, etc. e não é incomum que filhos de mães cristãs ou muçulmanas frequentem a sinagoga. Resumindo uma discussão bastante longa, a falta de mulheres brancas no mercado matrimonial ao longo do século XX (culminando com a descolonização em 1975) aumentou a permissividade com relação ao casamento entre judeus "brancos" e membros de outros grupos étnicos. Hoje em dia, uma parte muito pequena da comunidade se identifica como branca, em geral os mais velhos, retornados depois de trabalhar a vida inteira na Holanda.

Meus interlocutores eram judeus residentes da capital (um ou outro viviam em outras cidades ou distritos, mas frequentavam a capital com frequência). Alguns retornados ao país após trabalhar a vida toda na Holanda, outros residentes no Suriname desde que nasceram, ou retornados após uma experiência migratória considerada "frustrada". Os mais velhos vivenciaram a descolonização em 1975, e alguns optaram por permanecer e se tornarem cidadãos do novo país, enquanto outros entenderam que a melhor decisão seria o então território e viver na antiga metrópole. Alguns eram muito jovens à época, e a decisão foi tomada à sua revelia: dessa forma, há casos de irmãos

8 O Sranan Tongo é uma língua crioula, que deriva a maior parte de seu vocabulário da língua inglesa, mas contém diversas palavras do holandês, do português e de línguas africanas (Sebba, 1986). Amplamente utilizada nas ruas da cidade, em interações comerciais ou relações amistosas e brincadeiras entre amigos. Determinados grupos, como os brasileiros e os chineses se utilizam largamente do Sranan para interagir com outros grupos.

mais velhos que optaram por abandonar o país - ou eram escolhidos por seus familiares - enquanto os mais jovens ficavam. Muitos viveram também nas Antilhas, nos Estados Unidos e em outros países, e diziam passar o máximo de tempo possível no Suriname, uma vez tendo se estabelecido suficientemente em seu novo destino a ponto de visitar o país com frequência. O fluxo migratório prosseguiu durante a década de 1980, culminando na guerra civil que assolou o interior do país entre 1986 e 1992.

As profissões de meus interlocutores são as mais variadas: empreendedores de portes diversos - desde pequenos armazéns de roupas, lojas de reparo de colchões, pequenas e grandes importadoras - médicos, enfermeiras, motoristas de táxi, funcionários públicos, etc. É comum que se exerça mais de uma atividade: alguns judeus são senhorios de casas que herdaram de seus familiares, trabalhando em outras atividades para complementar a renda. Muitos dos mais jovens são estudantes; fazem-se planos de que alguns façam curso superior no exterior (especialmente na Holanda), a partir de financiamento dos pais ou de uma rede de solidariedade mais ampla. Outros têm cidadania holandesa, fruto de escolhas feitas por sua família no passado. Alguns concluíram a escola na Holanda e optaram por retornar ao país, para abrir um negócio, fugir do alto custo de vida, ou simplesmente fugir do "frio" e das excessivas preocupações da antiga metrópole. É comum ouvir o ditado: "melhor viver no Suriname, do que debaixo do gelo na Holanda"! (*Liever wonen in Suriname dan in Nederland op het ijs/moro betre libi in sranang, dan go libi tap a ijs in tata*)

A pesquisa foi toda conduzida em inglês. Embora tenha sido feito um investimento no sentido de aprender a língua holandesa, a habilidade de entreouvir conversas mais simples e ler textos com auxílio de dicionários foi alcançada apenas quando de minha última visita a campo, entre 2011-2012. Posteriormente, foi feito um investimento ainda maior na leitura da língua, durante minha estada nos Países Baixos. Ainda que isso não substitua, de modo algum, a fluência no idioma, sempre perguntava aos mais próximos como eles falavam essa ou aquela expressão, ou, quando prestava atenção em conversas, no sentido de delas apreender o quadro geral, pedia se a alguém se era possível reconstituir esse ou aquele trecho, que me era explicado em inglês. É

preciso destacar a paciência de meus amigos e minha anfitriã em me ajudar com as constantes traduções.

Esse constante trânsito entre holandês e inglês, aliado ao meu esforço em tornar o material inteligível em português, é eminentemente empobrecedor. Por mais que tenha havido a preocupação em perguntar, exatamente, o que foi dito e como foi dito em holandês, há uma evidente racionalização *post hoc* que inclui o que deve ser dito, se o modo foi próprio (tanto gramaticalmente, quanto em termos de etiqueta), a imagem daquela que me relata os termos em holandês, etc. Não há, por exemplo, o que meus interlocutores consideram "erros" nas frases em holandês, ao menos não aqueles que se comete por força de hábito durante a fala, mas não quando se para formular alguma frase. Quando levava certas expressões de uma pessoa à outra, muitas vezes escutei coisas como "Rony não fala assim, isso soa como um holandês!" ou "nossa, parece um livro". Procurei ser o mais atencioso possível a essas questões, investindo continuamente no aprendizado da língua, até o começo da redação da tese, quando a tradução de alguns textos com o auxílio do dicionário me ajudaram a expandir um pouco meu vocabulário. A sensibilidade a esse tipo de questão, contudo, ainda está bastante distante de meu nível de comando do idioma.

Há uma questão que não pode ser desconectada do uso da língua inglesa para a pesquisa: falar inglês no Suriname é um demarcador social. Embora o idioma seja relativamente difundido, aqueles que o dominam com maior fluência são em geral pessoas de camadas médias e altas urbanas. De todos os judeus que conheci, apenas dois eram incapazes de falar inglês, e nenhum deles era "jovem". Falar inglês em ambientes públicos ao lado de um estrangeiro, além disso, é tido como prestigioso. A mesma coisa ocorre com aquele que 'leva' o estrangeiro à sinagoga: há a demonstração de conexões com pessoas de outros países e minha ocupação a de "historiador/pesquisador", é considerada de particular importância. Fui apresentado em outras rodas de amigos não judeus de meus interlocutores, que se apressavam em me mostrar seu domínio da língua inglesa, mesmo não sendo essa minha primeira língua.

A maior parte das entrevistas são diálogos reconstituídos em meu caderno de campo, tão logo eu tinha acesso a ele. A fidelidade não é tão grande quanto a de um gravador, mas entrevistas gravadas serviram mais como ponto de partida: eram encaradas, até mesmo por aqueles que se tornaram "amigos", como uma ocasião "séria". Certa vez, depois de assistir a um jogo de futebol, estava com um amigo em sua casa comendo a comida que havia preparado. Falávamos do jogo, e do quanto a narração em espanhol favorecia quem falava português e de temas relacionados à gemeente. Quando perguntei se podia ligar meu gravador, meu amigo respondeu: "Estamos aqui hoje como amigos...por que você quer gravar? Eu posso falar besteiras...quando você me entrevista eu pergunto algumas coisas à minha mãe, pra não te dizer coisas que não sei". Essa reticência não era só dele, nem de meus amigos. Pedir para ligar um gravador criava um ambiente de extrema formalidade para os judeus, já que eu estava fazendo "pesquisa" e ninguém queria que houvesse um registro de informações "erradas". Por mais que eu insistisse que aquilo não me interessava, imaginava-se que eu submeteria aquelas falas ao escrutínio dos "arquivos": na dúvida, era melhor não arriscar. Nas entrevistas gravadas, pode-se falar sobre a infância ou de como a gemeente era antes desse ou daquele evento. É possível também registrar discursos que encerram princípios morais que estariam se perdendo com o tempo. No entanto, ninguém quer falar sobre passado (*praten over het verleden*).

Descrição e Discrição

Algumas etnografias recentes serviram de inspiração à escrita do meu texto, pelo modo criativo como lidam com questões relacionadas às identidades dos sujeitos (ocultas pela delicadeza dos temas) na descrição etnográfica. As duas principais foram, inclusive, foram defendidas no próprio PPGAS: "Famílias, escravidão, lutas: histórias contadas de uma antiga fazenda" de Monica Fernanda Figurelli (2011) e "O sotaque dos Santos: Movimentos de Captura e Composição no Candomblé do Interior da Bahia" de Paula de Siqueira Lopes (2012). Cada uma a seu modo, lidam com a dificuldade imposta por identidades e mesmo histórias que não podem vir a público: a primeira se depara

com a questão específica "de a quem e o que se pode contar" - da perspectiva nativa - e à segunda, inclusive, devo algumas soluções de forma, como transcrição de entrevistas ao longo do texto para evocar um novo tema.

Os nomes de famílias foram substituídos por letras (A, B, C, G, S, etc.) e os que aparecem por extenso são fictícios, o mesmo ocorrendo com os prenomes. As exceções são as famílias Nassy e Fernandes que, por razões que ficarão mais claras nas páginas a seguir, não podem deixar de ser mencionadas. Por vezes, contudo, o mero ocultamento dos nomes não é suficiente para que seus interlocutores não se reconheçam nas situações descritas. A transformação de uma pessoa em "pessoas" distintas (ou o contrário), a direção de acusações muito pessoais a um sujeito fictício, mudanças deliberadas nas histórias (países, pessoas, lugares) que não comprometam sua veracidade mantendo sua estrutura preservada, mas fazendo dela irreconhecível a seus interlocutores (adicionando um quê de ficcionalidade, mas não de falsidade), todos esses são expedientes cada vez mais necessários na escrita de etnografias cientes de sua responsabilidade ético-política.

Ainda assim, muitos dados que enriqueceriam a narrativa são impúblicáveis, já que desabonadores a essa ou aquela pessoa ou família de maneiras muito óbvias, ou provocadores de possíveis "brigas". Em alguns casos, mudar sua estrutura comprometeria a veracidade, violando a tênue fronteira entre o fictício e o falso. Outras informações, obtidas em segredo, contaram com a cumplicidade do etnógrafo, que se dispôs a ouvir algo que não deveria ser levado a público. Mesmo quando a confiança não é solicitada, é necessário estar atento ao quanto escrever essa ou aquela história não é violar o acordo tácito sobre os quais relações pessoais construídas no campo estão sustentadas. Por esse mesmo motivo, planejei todos os atores com quais dialogo como "interlocutores", deixando de evidenciar que, por vezes, minha anfitriã ou amigos me deram essa ou aquela informação, salvo exceções. Em um grupo de pessoas tão pequeno, sublinhar meu grau de relação com os agentes seria entregar sua identidade. Essa medida pode dificultar a compreensão mais exata dos arranjos no quais as falas estão inseridas. Tentei utilizar recursos, entretanto, tanto na escrita quanto na seleção do material de campo, que minimizassem o possível dano provocado por essa relativa

indiferenciação de certos vínculos. Há ainda o problema daqueles que querem que sua identidade seja revelada: "você vai escrever um livro e não vai colocar o meu nome (...) depois de tudo o que eu te expliquei... Eu não vou ter nenhum crédito"? - perguntaria um amigo. Tentei explicar a natureza do trabalho e o fato de seu potencial desmoralizante ou desagregador da indiscricção, e fui rapidamente interpolado: "relaxa, cara! O que eu te falei todo mundo sabe desde, tipo, sempre...ninguém liga pra isso...o seu problema é pensar demais em besteiras" ("*chill out, man! all that family stuff, everybody knows that, since like, forever! nobody gives a shit...your problem is that you overthink shit*"). De todo modo, chegamos a uma solução intermediária: embora contida nas páginas da tese, não a revelo sob pena de comprometer identidades. O dado é importante para evidenciar a delicadeza com a qual tive que lidar com certas questões e heterogeneidade de expectativas. A forma em que se encerra não é relevante senão para meu amigo: estou certo de que ele ficará contente. O trabalho é extremamente cioso, dessa forma, no sentido de não violar a confiança de meus amigos e interlocutores, nem trazer problemas a eles ou seus desafetos.

A tese está dividida em quatro capítulos, cada um dividido em diversas seções. As seções são seguidas de uma 'entrada', geralmente um episódio etnográfico relacionado ao texto que vem na sequência. Evitei numerar as seções (i.e. 2.5, 2.6), já que a ordem na qual as dispus é apenas uma ordem sugerida. Procurei escrevê-las de maneira que outras ordens de leitura também fizessem sentido: alguns textos dão inteligibilidade ao(s) texto(s) seguinte(s), mas espero que outros possam ser lidos isoladamente. Não fui completamente bem sucedido, já que muitas vezes meu projeto é traído por minha própria escrita: deixo questões para seções posteriores ou aviso que já as discuti previamente. Penso, de todo modo, que o uso de numeração nas seções empobreceria como imaginei a narrativa, chamando a atenção para a ordem atribuída em detrimento dos títulos e entradas. Os números imporiam uma leitura demasiadamente escolar do texto, subordinando as seções aos capítulos como se as discussões estivessem contidas necessariamente e somente nestes, que por sua vez estariam contidos na tese. Por esse

mesmo motivo procurei eliminar subseções desde o começo da escrita: gostaria de liberar o leitor para uma leitura mais livre.

Mantendo essa orientação em mente, descrevo um pouco mais sobre os capítulos que seguem. O primeiro capítulo procura localizar as questões mais importantes no sentido de descrever a "*gemeente*". O termo, que dá nome ao capítulo, é aquele pelo qual os judeus do país descrevem a si mesmo, e que traduzem em inglês como "community". Nesse sentido, procuro descrever as categorias etárias (organizadas entre "jovens e velhos"), a economia matrimonial, os espaços de convivência, etc. Algumas noções que permearão toda a tese começarão a aparecer aqui. É o caso dos "ancestrais": figuras consideradas fundadoras do país, ou pertencentes a um passado distante, produzem distinções entre famílias "recentes" e "antigas" (as famílias mais antigas sendo as que descendem dos ancestrais mais remotos). Algumas definições da forma como o termo "família" pode recortar a realidade são apresentadas ao fim do capítulo, junto com uma discussão acerca da possibilidade do uso da noção de relacionalidade para o entendimento desse contexto etnográfico específico.

O segundo capítulo – "Afinidades: Ideais, Família e Herança"- trata de questões mais ligadas às famílias. As "famílias" e suas relações entre si, a ideia do nome como "herança" (*erfgoed*) e atribuição de características "familiares" - aquelas partilhadas, em algum nível, por pessoas de mesmo "nome" ou com o mesmo "sangue". A relação entre "nome" e "sangue", aliás, aparece com bastante força: pessoas com o mesmo "nome de família" podem ser consideradas parentes, ainda que se saiba que não haja laços de sangue. Parece interessante explorar um pouco dessa concepção nativa de "dado" e "construído". Busquei analisar, além disso, a dimensão positiva das "brigas" (*vechten*) de família: ao mesmo tempo em que estas rompem relações, solidificam laços familiares ou criam novos, a partir da adesão dessa ou daquela família ou pessoa a um dos lados da briga.

O terceiro capítulo, intitulado "Cidades Invisíveis", trata a maneira como os judeus contam histórias a partir dos espaços da cidade, que evocam imagens do passado. Há

maneira de se avaliar se um prédio é ou não "judeu", a partir da observação de sua localização e características formais. O capítulo também explora "As cidades dos mortos", *Jodensavanne* e os cemitérios judaicos da capital, onde "vivem os ancestrais" e seu papel na ligação entre pessoas e antepassados. Procuo descrever, também, as práticas funerárias atuais e a economia da morte na gemeente. Por fim, analiso meu material sobre o processo de candidatura de *Jodensavanne* à "Patrimônio Cultural da Humanidade", no sentido de mostrar outras possibilidades de os judeus falarem do passado, implicada em seu principal monumento, mas que traz à tona a questão da herança africana, praticamente não mencionada no cotidiano.

O quarto e último capítulo – "*Stembomen*", literalmente "árvores genealógicas" – trata a produção de árvores e outros artefatos genealógicos por meus interlocutores. Busquei adotar uma postura que contempla desde o processo de pesquisa (*onderzoek*) em arquivos ou com pessoas mais velhas, até processos de elaboração, "rascunho" ("*draft*") e a forma final do artefato. Além disso, os próprios judeus guardam objetos e produzem distinções entre o que são ou não "arquivos", de acordo com a natureza dos objetos e a forma como são organizados. De todo modo, os "documentos" (um tipo específico de artefato que buscarei definir no último capítulo) e os "arquivos" que os contêm devem ser protegidos, dada a capacidade de determinadas informações de autorizarem ou desautorizarem parentelas ou contestas a judaicidade dos sujeitos.

1 A GEMEENTE

Como mencionei no introdução, muitos dos judeus têm pais ou mães indianas, chinesas, crioulas; outros têm apenas um avô paterno judeu. Não obstante, optaram por enfatizar a "ancestralidade judaica" e se identificarem como "judeus". Suas próprias falas aludem a essa opção. Um interlocutor, cujo pai é filho de chineses e a mãe metade chinesa, diz que optou por seguir a religião de seu bisavô, um eminente judeu, para "honrar seus ancestrais". O capítulo a seguir trata, precisamente, de como a "comunidade" é feita: meus interlocutores entendem a si próprios como últimos descendentes de determinados ancestrais, judeus que teriam chegado ao longo dos séculos anteriores e constituído uma elite colonial durante um longo tempo. Quando falo em "comunidade judaica" (*joodse gemeente*), utilizo o termo pelo qual os próprios judeus se denominam. Não tenho a pretensão de delimitar um grupo mais ou menos fechado definido por esse ou aquele traço étnico e/ou identitário comum, no sentido de limitar o escopo de minha pesquisa. Do contrário, procuro ser o mais fiel possível à forma pela qual os judeus do país tendem a representar a si próprios e seus pares, rastreando as referências e os modos de fabricação da *gemeente*. Obviamente, a *gemeente* mais ou menos inclusiva, de acordo com uma lógica de situação que não pode ser predita *a priori*. Sendo assim, nem sempre é possível afirmar com segurança quem é parte da *gemeente* e em que situação, já que seus limites estão, a todo o momento, sendo redefinidos, de acordo com as formas bastante dinâmicas de negociar o que chamo (utilizando uma tradução inevitavelmente empobrecedora do termo *Jewishness* ou *Jodendom*) "judaicidade".

Judaicidade

"Nem todos que frequentam a sinagoga são judeus"

O termo "comunidade" pode aludir a um discurso de união entre as "famílias" ou os "judeus". A despeito de se ouvir na sinagoga todo tipo de história acerca de brigas e descontentamento, em determinados momentos a união entre todos os judeus é acionada como princípio que "mantêm a comunidade viva" a despeito "de seu fim parecer próximo". A ideia de união parece mais forte em situações onde todos contados como

membros da "comunidade" são afetados ou incluídos. Um exemplo é o caso de um falecimento; não obstante as "brigas" que se possa ter tido com essa ou aquela pessoa em vida, a união da comunidade é exaltada, através de condolências e da menção de disponibilidade em ajudar, caso necessário. A presença física no enterro é fundamental: mesmo famílias que "não têm boa relação" com outras, vão ao enterro de seus membros ou manifestam, em homenagens feitas na sinagoga, seus pêsames aos familiares. Como viria a me dizer um interlocutor, em situação que não pode ser descrita por questões éticas: "somos todos iguais na hora da morte" (explorarei o tema na parte 2).

As famílias judaicas sefarditas mais antigas, consideradas as mais importantes do país, têm em geral nomes portugueses e/ou espanhóis. Dessa forma, sobrenomes entendidos como portugueses são considerados indicativos de "judaicidade" (*jewishness*). Um senhor que frequenta regularmente a Sinagoga, casado com uma mulher brasileira, enviou uma carta a um alto rabino do Rio de Janeiro explicando que, após visitar a família de sua esposa em Mosqueiro, interior do Pará, conseguiu evidências concretas de que ela tem sangue judeu. Além de seu sobrenome, "Lopes da Silva" ser, para ele, claramente um sobrenome marrano⁹, seus familiares não comiam carne de boi e faziam questão de ser os primeiros donos de todas as suas casas. Uma resposta positiva do rabino "bastaria para que ela conseguisse sua conversão pelos meios liberais (*by liberal means*)".

A maior parte dos judeus, pelo menos os que eu conheci, tende a utilizar mais o Holandês do que o Sranan Tongo no cotidiano. Os jovens, quando entre eles, utilizam quase constantemente o Holandês. Outros, no entanto, frequentam outros círculos sociais onde a língua crioula é mais utilizada. Com relação aos mais velhos, a língua falada na Sinagoga é, sempre, o Holandês, sinalizando um registro mais formal. Além disso, dada a facilidade da maior parte de meus interlocutores com a língua inglesa, nossas conversas se davam, invariavelmente, em inglês.

9 Nome dado aos judeus novos sefarditas, forçados à conversão, que mantiveram sua fé judaica em segredo.

Esses critérios, aliás, são alguns dos principais pontos de tensão dentro da comunidade. Se por um lado os judeus de famílias mais 'tradicionais' (em geral liberais) representam certa "elite", por outro acusam os de famílias mais 'recentes' (designados como sendo "de tendências ortodoxas") de tratar sua "judaicidade" (*jewishness/jodendom*) de forma condescendente. Em última análise, alguns dos membros mais influentes da comunidade não seriam "judeus", como insinuou a sra. S em uma das nossas conversas. Em suas palavras "pessoas que hoje são consideradas 'pilares' da comunidade por alguns não são judias pela *hallakah* (...) elas podem ter sua própria maneira de 'ser judeu', mas não nasceram de ventre judaico". Por outro lado, acusações de que é impossível adotar a *hallakah* como critério de "judaicidade" no Suriname são constantes. Conversando um senhor de família "tradicional" ele observou que "basta olhar para esses 'ortodoxos' para ver que eles não são judeus pela *hallakah*". Tratava-se de uma referência ao tom de sua pele, notadamente mais escuro do que o senhor supunha ser o apropriado para judeus de ascendência europeia.

A tensão entre os mais ortodoxos e os mais liberais é observável, mesmo depois da comunidade se tornar oficialmente liberal. A própria disposição das pessoas durante os serviços do *shabat*¹⁰ mostra essa divisão. Ao invés da separação de homens e mulheres (seguindo os preceitos ortodoxos) ou dos assentos mistos (como já era feito na antiga sinagoga portuguesa), um dos lados é misto e, o outro, exclusivamente masculino. Não existe regra explícita e, em teoria, ambos os lados são mistos. Em todos os serviços que presenciei, no entanto, nunca vi essa regra ser quebrada. Uma senhora que vive na Holanda, e hoje junta dinheiro para voltar ao Suriname, me disse que era "ortodoxa na Europa e liberal nos trópicos".

Minha, minhas regras... Na sinagoga, a sinagoga é ortodoxa. Então lá tem uma séria de regras que não têm aqui. Lá eu sou ortodoxa. Aqui é semana da Páscoa, então meu marido come pão e eu como Matzels, isso não é totalmente kosher, mas essa é a minha casa. Meu novo neto, a mãe dele não é judia. (...) Mas aqui é a minha casa. Na sinagoga é diferente.

10 Dia de descanso do judaísmo. Observado do por do sol de sexta-feira até o por do sol de sábado.

Se eu entro lá, estou disposta a seguir as regras. Aqui, é assim, meus filhos estão comendo Matzels, meu marido, pão. (Sra. XY)

Seguem as notas de meu diário de campo, em conversa com a sra. XY com relação à flexibilidade das "regras":

Dessa forma, a senhora XY preferia uma sinagoga ortodoxa, e uma casa liberal. Segundo ela, em sua casa quem fazia as regras era ela e, pelo fato de seu marido ser católico, convinha viver em um lar liberal (liberal home). Impor a seu companheiro viver em um lar ortodoxo seria desrespeitá-lo. Por outro lado, na Sinagoga, quem quisesse visitar teria de se adequar às regras da casa de Hashem. Ela completou me explicando que, para ir a uma sinagoga liberal, prefere ficar em sua casa; no momento em que ela põe o pé na sinagoga de Almere, ela espera que as regras sejam cumpridas. A própria esposa do rabino, segundo ela uma mulher belíssima, usa perucas de cabelo natural, para seguir a tradição. O que ela fez questão de enfatizar é que era perfeitamente possível levar uma vida de relativa liberalidade nos costumes, mesmo sendo um judeu ortodoxo, para todos os efeitos.

Voltando ao Suriname, e à convivência entre assentos masculinos e assentos mistos, uma interlocutora me confidenciou que quando queria irritar seus desafetos se sentava no lado masculino. Essa atitude, segundo ela, sempre trazia represálias. Já que ninguém podia adverti-la diretamente por se tratar de uma regra tácita a Sra. S - responsável pela sinagoga nos dias de semana - passava a cobrar um preço considerado extorsivo para que os turistas trazidos por suas excursões conhecessem o interior do templo. Essa forma de conduzir conflitos é bastante comum na "comunidade". Quando se faz algo que possivelmente desagradará alguém, já se espera que vá haver uma represália, ou pelo menos uma tentativa. Há todo um cálculo no sentido de o quão imune você está a essa represália, ou ao quão disposto está a aguentá-la.

Com o passar do tempo, e a emigração das mulheres brancas para a Holanda, a permissividade do casamento com mulheres *crioulas* ou de outras origens se tornou sobremaneira maior. Fala-se em famílias que, no começo da década de 1970 buscavam mulheres brancas na Holanda para se casar com seus filhos. As novas gerações, contudo,

passaram a rejeitar tais práticas, que segundo os mais velhos contam, não abriam espaço para a corte e o namoro, indispensáveis para um casamento bem-sucedido. A maior das exigências, dessa forma, passou a ser a conversão da mulher à religião judaica, mas, hoje em dia, essa parece uma regra ideal. Os jovens têm, em geral, namoradas (os) não-judeus. Embora a questão da conversão apareça com frequência, ela raramente coloca o relacionamento em jogo. Um de meus interlocutores namora e tem uma filha com uma brasileira, frequentadora de uma denominação neo-pentecostal. Embora ele tenha feito diversos esforços para que ela se converta ao judaísmo (como comprar livros em português, etc), sua negativa não foi suficiente para separá-los.

Com relação às mulheres e suas possibilidades de escolha no mercado matrimonial, o que se conta é que demorou mais tempo até que fosse possível escolher, de fato, com quem casar. Ouvi de um jovem de Saint Marteen, residente no país, que sua avó, na década de 1960, havia sido desonrada por ter casado com um homem negro, e por isso emigrou para a ilha. Segundo ele, ela reclama que havia uma larga dose de preconceito contra os *crioulos*, já que o casamento com ameríndios e chineses era tolerado. Conteí a história, de maneira casual, para uma interlocutora de mais de 50 anos, com a qual tinha contato relativamente estreito. Sua reação foi de naturalidade. Ela disse que hoje não é mais assim e que bastava olhar para os EUA, no mesmo período, para perceber que lá havia ocorrido o mesmo. Além disso, segundo ela, a maior dos judeus, atualmente, são “não-brancos” (*non-whites*). Tratava-se de um período completamente distinto de hoje em dia.

Olhando para os (as) namorados (as), companheiras (as) e esposos (as) dos (as) jovens que conheci na comunidade, a variedade é bastante acentuada. Um dos meus principais interlocutores disse que era visto como *dougla* no Suriname. Sua esposa era uma holandesa branca, que conheceu nos nove anos que morou e trabalhou no país e com quem tem hoje duas filhas pequenas. Outros (as) jovens têm namoradas (os) *crioulas* (os), parte indiana ou mesmo ameríndia.

Jovens e Velhos

Carole: - A "comunidade" está completamente errada.

Etnógrafo: - Mas você acha possível consertar?

Carole: - Possível é, claro que é... Mas isso não é mais comigo.

Etnógrafo: - Quem deve consertar a "comunidade"?

Carole: - Os "jovens"! Eu já me desentendi muito, já cansei de "brigar". Posso ajudar, quero ver a comunidade melhor, todos juntos, mas não tenho mais energias. Não sou mais "jovem"... Uma pena que eles não se interessem pelo judaísmo, tirando um ou outro, mas eu não tenho muito o que fazer.

Parece haver uma distinção fundamental, operada por meus interlocutores, entre "jovens" e "velhos". Toda essa aparente permissividade com relação a namoros e casamentos não quer dizer que os mais velhos não tenham considerações sobre o que vem se passando na "comunidade". Muitos lamentam o fato de os judeus casarem com não judeus. Esta é, por vezes, uma das razões aventadas para explicar o declínio numérico da população judaica, a perda dos costumes, a pouca atenção às tradições, etc. Aos jovens é atribuída certa "falta de conhecimento", natural da juventude e pela qual os mais velhos também já teriam passado. O atual cenário de "permissividade" (na opinião dos mais velhos), entretanto, faria com que a possibilidade de ceder aos impulsos errados sem que ninguém possa impedir seja enorme. No passado, "as paixões da juventude era mais vigiadas por toda a comunidade", como viria a me dizer uma senhora. Além disso, prosseguiria ela, "não havia tanto a confusão entre o que era apenas sexo e amor de verdade" e isso estaria levando, para além da desagregação da "comunidade", a um aumento do número de divórcios, tornando a vida dos jovens de hoje "menos feliz", dada sua liberdade em "ceder aos impulsos da idade".

Os mais velhos colocam a culpa da "perda das tradições" nos jovens, enquanto os mais jovens tendem a achar que os mais velhos idealizam a vida judaica de uma forma infactível no Suriname. Essa 'economia do dissenso' se manifesta das mais diversas formas. Aparece, sobretudo, em uma tendência à reprovação mútua, a conselhos por

parte dos mais velhos e ao dado etnográfico que talvez tenha me chamado mais atenção, a polarização entre “jovens” e “velhos” (*jongers* e *ouders*).

Quando falo em polarização, me refiro ao fato de que as pessoas tendem a se polarizar entre “jovens” ou “velhos”, de modo que são sempre colocadas em algum dos lados, ou optam elas próprias. O termo “jovem” é utilizado, em geral, para pessoas com idades entre 17 e 34 anos (não imponho nenhuma dessas idades como limite inferior ou superior). Esse grupo de pessoas se opõe a outro, já mais estabelecido, com o qual os jovens muitas vezes têm boa relação, mas ao qual, definitivamente, não pertencem.

Certas atividades, que podem compreender todas as faixas etárias, parecem dar a tônica da convivência dos “jovens judeus”: banhos de rio, idas ao cinema, comensalidade, etc. Quando há passeios coletivos, para lugares como *Republiek*¹¹ ou mesmo *Jodensavanne*, em geral os “jovens” de maior idade se encarregam da parte logística; transportar a todos, levá-los aos supermercados ou às vendas de comida (não presenciei casos onde não se compre comida antes de um deslocamento para fora da cidade) e deixá-los em casa ao final do dia. Quando se vai à *Republiek*, normalmente, se utiliza o espaço do dia para banhos de rio e passeio em pequenos barcos a remo alugados e o entardecer para acender fogueiras e contar histórias, que em geral rememoram outros encontros ou se referem, de maneira mais livre e irônica, a membros mais “velhos” da comunidade. O ato de comprar comida e cozinhar juntos em algum espaço (como a casa de alguém) é uma ocasião geralmente festiva. A comida e o ato de cozinhar são muito importantes e não apenas uma tarefa feminina; conhecer ingredientes, saber perceber cheiros, tudo isso é visto como uma qualidade, além de propiciar longas conversas. As propriedades nutritivas dos alimentos são, também, constantemente mencionadas enquanto se cozinha ou se come. Enfatiza-se, durante o ato de cozinhar, quais ingredientes devem ser utilizados e quais combinações são especialmente saborosas, na opinião desta ou daquela pessoa. Ao que me parece, a comida enquanto assunto cotidiano não é exclusividade judaica, mas parece dizer

11 Antiga plantação, hoje complexo turístico cortado por riachos e lagos. Há resorts na área e casas para alugar e comprar.

respeito à sociedade surinamesa de forma mais ampla. Diversas vezes, enquanto esperava na porta da casa onde viva, via um senhor, que trabalhava como vigia noturno em uma escola, conversar de forma muito animada com um amigo que vinha lhe visitar a caminho do trabalho. Segundo ele, a conversa transitava, via de regra, entre dois de seus assuntos favoritos: mulheres e comida.

Os jovens tendem a possuir alguns interesses comuns, mas não exclusivos: jogos eletrônicos, filmes, redes sociais, música e esportes. O rap americano é bastante escutado, como no caso de outros segmentos da juventude surinamesa, mas isso não é uma regra. Um de meus interlocutores era mais interessado em "rock" e outro, o mais novo de todos, tinha uma relação ambígua com esse tipo de música, já que apesar de "gostar da batida", achava-a "indecente". Quando *Matisyahu* gravou uma música com o rapper americano-senegalês *Akon*, o jovem achou errado que um músico judeu se associasse a um homem que canta "obscenidades". Não obstante, as músicas de Akon estão entre as mais utilizadas para ambientar reuniões nas casas de jovens, e o rapaz não parece fazer objeções a esse respeito. Há também reuniões para ver filmes. Os filmes de sucesso recente no cinema estadunidense parecem ser os favoritos e, entre eles, especialmente, gêneros como ação ou aventura. Alguns jovens combinam, após as reuniões de quinta-feira, idas ao cinema ou ao *Mcdonalds*, no outro lado da rua. Outro destino especialmente popular é o *Roopram*, uma cadeia de comida indiana, onde o *Roti* é particularmente apreciado. Eventos que podem funcionar como catalisadores entre jovens judeus e se tornam assunto após as reuniões de quinta que os antecedem, são os grandes eventos esportivos. Jogos da "Liga dos Campeões" e da "NBA" são considerados particularmente importantes, até por aqueles que não gostam tanto do esporte em questão (futebol ou basquete). A partida entre Barcelona e Real Madrid normalmente enseja uma reunião onde se come e cozinha, enquanto a partida se desenrola. Alguns mais interessados se sentam mais próximo ao televisor enquanto outros aproveitam para conversar ou cozinhar. Tão logo o jogo acaba, especialmente quando se trata de um dia de semana, a reunião termina. Em geral realizada na casa de algum jovem com filhos, este começa a pensar em colocá-los para dormir e começa a se falar em escola ou trabalho no dia

seguinte. Nos fins de semana, contudo, as reuniões podem durar mais. É comum, no entanto, que após o fim das reuniões, um ou dois permaneçam, conversando com o anfitrião por um período que pode variar de 15 minutos a três horas. Os assuntos são os mais variados, mas fala-se bastante sobre o próximo evento, alguns problemas de família, eventuais "brigas" que estejam acontecendo entre conhecidos e, quando se juntam vizinhos, os assuntos tendem a variar bastante, e é comum que se fale em comida: seu preço, ingredientes, receitas, etc.

Se por um lado os mais velhos tendem a lamentar o fato de que os jovens põem a tradição em risco, estes tendem a enfatizar certa falta de iniciativa dos primeiros com relação à "comunidade". Como ouvi algumas vezes, "o que os mais velhos fazem para melhorar de tudo que reclamam"? Não se trata de regra geral, mas a resposta à crítica que encontrei como mais comum é a suposta passividade em relação à vida judaica. As reclamações, nesse sentido, viriam desacompanhadas de uma iniciativa positiva no sentido de manter a comunidade "funcionando" (*going*) e de uma tendência a se prender a brigas antigas, que põem, mais do que violações a supostas regras abstratas, a comunidade em risco.

A relação, entretanto, não é necessariamente 'conflitiva'. Talvez, aqui, 'conflitiva' seja uma palavra enganadora, já que a relação parece ter mais uma natureza 'transversal'; reduzi-la ao par conflito/cooperação seria absolutamente simplista. Existe uma diferença fundamental entre os mais velhos e os mais jovens, e diversos mecanismos trabalham no sentido de produzir essa diferença. A relação é também complementar, já que os mais novos reconhecem o conhecimento e sabedoria dos mais velhos, que por sua vez creem que esteja nos primeiros a possibilidade de mudança no sentido de uma "comunidade" melhor. Somente os jovens podem mudar a "comunidade", por diversas razões: estes têm mais "energia" e "iniciativa", que começa a faltar com a chegada da idade e da sabedoria - uma das contradições fundamentais na questão das categorias etárias - e, como ouvi várias vezes, eles vão viver mais e são eles que criam as crianças. Seria desanimador, dessa forma, ensejar mudanças as quais não se vai viver para presenciar, assim como

contraproducente, já que não se pode educar as crianças e, que devem perpetuar essa mudança positiva.

Existe, contudo, como mencionei, dimensões de conflito nessa relação: os mais velhos apontando desinteresse dos mais novos na religião e tendência a descumprir certas regras, e os mais jovens reclamando da tendência dos mais velhos em se prender à antigas brigas, e sua passividade no sentido de mudar o panorama a respeito do qual eles próprios reclamam. Em todas as vezes que ouvi esse tipo de reclamação, ainda que diretamente, não senti um tom exasperado, mesmo partindo das pessoas com as quais tinha mais intimidade. Lamenta-se, de parte a parte, que os pontos de vista sobre “judaicidade” e a “comunidade” sejam tão diferentes, mas, ao mesmo tempo, existe uma ideia de que certas questões somente podem ser resolvidas pelo outro grupo.

Mas em que momento os jovens se tornam velhos? Depois de perceber que a economia do dissenso se baseava, também, em categorias etárias, perguntei a um interlocutor (“jovem”) quando um “jovem” se tornava velho, ou se havia alguma ‘passagem’. Para ele, a pergunta não fazia sentido. Tentei reformular, e expliquei que em alguns lugares deixava-se de ser “jovem” ao casar ou ter filhos - o que não era o caso. Sua resposta foi simples: “nós [“jovens”] vamos ser “velhos” quando eles morrerem, ou ficarem ‘muito velhos’”. Depois de algum tempo, conversando com os “velhos” percebi que sua preocupação com os “jovens” e a sua futura direção da *gemeente* passava por essa dimensão relacional das categorias etárias. Um senhor me diria: “eles precisam ‘aprender’ a manter os costumes já que, quando forem ‘velhos’ são eles que vão cuidar disso aqui”. Perguntei se não haveria alguém para orientá-los quando estivessem no comando, e o senhor prontamente respondeu: “claro que não, já vamos estar mortos”. Quando os “velhos” começam a morrer (ou se tornar incapazes, como mostrarei a seguir), os “jovens” começam a se tornar velhos.

Tempo de Vida

Moisés E, proeminente membro da comunidade judaica no século XIX, era procurado pelo governador da colônia para conselhos. Em um clima de crescente antissemitismo, um decreto real do rei Guilherme I dava a Judeus e Cristãos direito aos mesmos tratamentos. O governador da colônia, contudo, não acreditava que o decreto se estendesse aos territórios - já que os judeus no Suriname "tinham seu próprio governo" - e procurou Moisés E, já senil, mas muito sensível aos assuntos e interesses da gemeente, para buscar uma solução. O resultado foi o fim da autodeterminação dos judeus, que se tornaram sujeitos não mais do Mahamad, mas do rei.¹²

Além de a relação entre "jovens" e "velhos" ser aparentemente diacrítica, precisando, idealmente, que uns abandonem uma categoria etária (por morte ou invalidez) para que outros ingressem nela, penso não se tratar de uma questão tão simples. Deixar de ser "jovem" passa por ter certo "tempo de vida" (*leeftijd*¹³). Este, como viria um senhor a me contar, não é mensurável, exatamente, em anos. Segundo ele, assim como as horas para o início das orações judaicas diferem de acordo com a duração do dia, nos países do norte, de maneira que no inverno o entardecer chega cedo, e no verão chega tarde, fazendo com que a hora não tenha uma duração exata, o mesmo aconteceria com os anos. Dependendo de como se vive, os anos podem ser mais longos ou mais curtos. Eventualmente, todos se tornam "velhos", mas isso pode acontecer mais cedo ou mais tarde. Essa explicação foi a mais interessante para a relatividade com a qual a idade cronológica é tratada.

Muitos jovens, quando confrontados com situações em que não sabem o que fazer, procuram os mais velhos, simplesmente por que estes "viveram mais". Sendo

12 A história me foi contada por um senhor que vive em um antigo casarão colonial; apesar de ter sido bem sucedido em outro ofício, não raro se refere a ele como um "excelente historiador".

13 Embora *leeftijd* signifique, literalmente, "idade", me chamavam a atenção que a tradução para o inglês "age" era, por vezes, incorreta. Uma senhora preferiu traduzir idade, em uma entrevista, de duas maneiras: "age" e "experience", mas ainda assim, segundo ela, "não é exatamente isso". Outra vez me foi destacado que "uma coisa é o tempo que você viveu, outra é o tempo que você tem de vida". Para ambas se usa *leeftijd*.

assim, saberiam como resolver conflitos, conheceriam informações genealógicas nas quais os jovens estariam interessados, tirariam dúvidas acerca de determinadas questões religiosas, etc. Os mais velhos, por sua vez, esperam que os jovens ajudem e tomem a iniciativa em atividades relacionadas à “comunidade”. Enfatiza-se, quase sempre, o “cansaço”. O “tempo de vida” que muitas vezes traria sabedoria e “conhecimento”, implicaria em certo esgotamento do corpo e do espírito. Quando referido à “comunidade”, esse “cansaço” seria produto de constantes brigas com as mesmas pessoas e famílias ao longo dos anos, além de tentativas frustradas de operar mudanças.

Penso que “tempo de vida” e “conhecimento” são conceitos chave no entendimento do funcionamento dessa dinâmica. Conversando com pessoas mais “velhas”, muitas me disseram que elas, que tinham por volta de 50-60 anos, não possuíam o “verdadeiro conhecimento”. Este estaria guardado pelos mais velhos, e aqueles que chegam aos 90 anos são considerados bastiões vivos de sabedoria. A senhora que me hospedou tinha uma tia, de quase 90 anos, que acabara de ter um derrame. Segundo ela, a senhora conhecia tudo sobre genealogias, famílias e a “comunidade”, mas seria difícil conversar com ela, dada sua atual condição.

O mais interessante, contudo, é que minha anfitriã enfatizava que, para sua tia, ela era uma jovem, mesmo tendo mais de 50 anos. Esse mesmo tipo de argumento foi usado por outras pessoas nessa faixa etária, entre 50-65 anos.

Para além do “conhecimento” acumulado ao longo dos anos, certas pessoas, como era o caso da senhora nonagenária, acedem ao “verdadeiro conhecimento”. Essa forma de conhecimento só é atingível caso se tenha muito “tempo de vida”. Ainda que a duração dos anos seja “relativa”, não é possível atingi-lo, creio, antes de se tornar um ancião. Parece que o verdadeiro conhecimento tem, também, relação com a velhice. Das poucas pessoas veneradas como muito sábias, apenas uma delas, que não conheci (na realidade conheci apenas uma, e de vista) gozava, segundo informantes, de saúde plena, apesar de seus 90 anos. A figura do homem ou da mulher muito velhos, talvez parcialmente incapacitados, suscita certo respeito; é a imagem, em primeiro lugar, dos sábios de quase todas as histórias que me contaram. Em segundo, essas pessoas viveram

muito, e, por conseguinte, acumularam uma série de experiências dentro da comunidade, dado seu imenso “tempo de vida”. Por fim, são testemunhas vivas do passado mais distante que os vivos podem se recordar.

Essa noção de “tempo de vida” nos faz refletir sobre a concepção própria de vida, nela implicada. Se juventude e velhice são relativas à vivência, então a vida, de certa forma, é um somatório de experiências com outras pessoas e famílias, conhecimento sobre a comunidade, genealogias e “história judaica”, capacidade de lidar com problemas do cotidiano judaico, etc. Em suma, quando nada disso acontece, para fins de “tempo de vida”, é como se o tempo não estivesse passando. A “vida ideal” é aquela onde a velhice do corpo é acompanhada pela sabedoria do espírito.

Para complicar um pouco as coisas, penso que não é possível aceder a essa categoria antes que o corpo, também, esteja velho. Uma senhora que passou a vida estudando a comunidade, hoje falecida, ainda é considerada uma das pessoas que mais conheceram as famílias e a “história” da comunidade, mas não parece que ela pertencia a essa categoria de pessoas. Talvez por ter falecido já com certa idade, mas antes que sua figura condissesse com aquela de alguém “muito sábio”, ela nem sempre é colocada no rol daqueles que teriam atingido esse “tempo de vida”.

Há todo um cálculo, antes de fazer uma consulta a alguém das “mais antigas gerações”. Trata-se de pessoas que precisam de descanso; além disso, há o risco de que suas dúvidas sejam prosaicas mediante tamanha vivência, e haja certa reticência em aconselhá-lo. A maioria dessas poucas pessoas, ademais, está doente ou acamada, o que sugere que os assuntos levados a elas tenham certa urgência, mas não sejam “perturbadores”.

Os "Mais Velhos"

Familiar da Sra. A: - A sra. A não está podendo atender. Eu sei que a Angela te deu o telefone, mas ela não tem como atender. Está muito doente... Você pode ligar entre 5 e 6 da

tarde, é a hora em que ela está acordada, porque a medicação é muito forte, mas não espere que ela se lembre de muita coisa.

Angela, depois, viria a me dizer que era uma pena, mas aquilo era previsto. A sra. A tinha o "verdadeiro conhecimento", e era quem mais poderia me ajudar em assuntos sobre a comunidade.

É possível, também, que aqueles aos quais os "velhos" se referem como outra geração, no sentido ascendente, seja quase uma categoria honorífica destinada a alguns poucos judeus que conseguiram viver por muito tempo, e cuja morte é iminente. Apesar de seu conhecimento, como já dito, ser "mais verdadeiro", quase nunca é possível consultá-los, já que, em geral, os poucos ascendentes dos mais velhos são inválidos. Ademais, seu interesse na comunidade não é, em geral, tão ativo. A tia de minha anfitriã passou a ser colocada nessa categoria somente após sofrer um derrame, quando da minha primeira ida ao campo. Antes disso, me foi sugerido que a entrevistasse, como qualquer pessoa "mais velha" (grupo no qual, para fins de diferenciação com jovens, ela se incluía). O infortúnio acabou por impedir que me encontrasse com ela. Quando passou a depender do uso de fortes medicações, que a faziam dormir praticamente o dia inteiro, minha anfitriã passou a se referir a ela como "mais velhos", em geral fazendo um sinal de que se tratava de um grupo ainda mais antigo. Seu conhecimento, além disso, passou a ser exaltado, e uma conversa com ela seria indispensável para confirmar [double-check] qualquer informação que porventura eu obtivesse ou impressão que tivesse.

Outra hipótese é a de que essas pessoas, a rigor, não participam da dinâmica da comunidade, e esse é um das razões que as coloca acima de todos. Por vezes arbitram umas poucas questões, nas quais já não têm mais interesse. Em geral, no entanto, são poupadas quase todas as querelas cotidianas, por seu caráter prosaico. Recorre-se a elas, no mais das vezes, para atestar a veracidade de histórias ou determinadas parentelas, mas as questões que mais acometem as pessoas em suas vidas cotidianas não são, em geral, mencionadas. Longe de querer enxergar nisso apenas utilitarismo ou razão prática, creio que a pouca participação, interesse e, por fim, a impossibilidade 'de fato' dos mais

velhos judeus de participarem ativamente da vida da "comunidade" é um dos componentes que os coloca nessa posição 'quase inquestionável'.

É essencial, creio, notar que há diferenças entre os "jovens" e "jovens" (assim como entre "velhos" e "velhos"). Apesar de toda delimitação entre essas categorias etárias e sua ênfase no cotidiano, na dimensão prática, muitas vezes meus interlocutores parecem ignorar essa divisão, de modo que certos "jovens" participam mais de atividades consideradas apenas para os "mais velhos". Há, obviamente, uma diferença fundamental entre o que se fala, as categorias que se usa para demarcar determinadas fronteiras e a prática cotidiana. Um de meus interlocutores "jovens", por vezes, é chamado a discutir questões de natureza considerada bastante delicada, como questões familiares que envolvem dinheiro, por ser considerado um jovem empreendedor bem sucedido e, logo, alguém com o "conhecimento necessário" (*the proper knowledge*).

Evita-se, por sua vez, envolver alguns dos "mais velhos" em questões que são descritas como próprias dos mais "velhos". Aqueles com pouca escolaridade formal, ou de classe social menos abastada, raramente são procurados para conselhos no que diz respeito a negócios ou querelas envolvendo dinheiro. Da mesma maneira, os menos interessados em questões familiares, assim como os de menor escolaridade formal, raramente são convidados a ajudar na confecção de uma genealogia ou árvore. Embora os menos formalmente instruídos sejam por vezes consultados, se recorre à sua memória, fazendo deles mais documentos vivos do que propriamente alguém envolvido no processo de "pesquisa" (*onderzoek*).

Quando converso com meus interlocutores sobre essas situações, estes as vêem com a maior naturalidade. Obviamente, não há contradição nenhuma em um jovem participar de uma atividade "somente para os mais velhos" ou alguém da geração descendente ser interditado em determinadas questões. A explicação, via de regra, é a mesma: essa ou aquela pessoa é mais capaz ou menos capaz de ajudar em determinada situação e isso basta. A própria distinção entre gerações é relativizada pelos interlocutores, como algo que "funciona de maneira diferente na prática".

Os Homens e as Mulheres

"A Sra. X esperou tanto pelo marido ideal, que acabou solteira".

Mulheres são "mães" e é esperado que elas tenham maior habilidade em cuidar das crianças (*past op de kinderen*). Espera-se que seu comportamento sexual seja "adequado ao de uma mulher". Ao contrário do homem, que *wakawaka* ao longo da vida até encontrar sua parceira, a mulher deve, idealmente, se guardar para o casamento. A tensão geracional descrita há pouco projeta ideais diferentes de "mulher". As poucas jovens que conheci, embora considerem fundamental ser uma "mulher de respeito", creem que o modelo de "namoro" e "noivado" das senhoras mais velhas seja um tanto antiquado, especialmente no que tange à necessidade de vigilância dos namorados pelos pais. As "jovens", além disso, destacam a necessidade de "ter sucesso na vida" a partir do estudo e trabalho, algo visto como obrigação masculina para as "mais velhos". Disponho de mais dados de senhoras falando de jovens do que do contrário; a convivência não mediada com aquelas que não são consideradas jovens é mais fácil, já que a ideia de contato desinteressado entre os sexos, na mesma categoria etária, é um tanto estranha a meus interlocutores, embora sempre justificável. As senhoras apresentam certo desgosto pelo comportamento das jovens de hoje, embora não individualizem acusações. No geral, são todas "meninas respeitáveis", embora a vigilância e o cumprimento das regras fosse notadamente maior "antigamente". Essa maior permissividade levaria a casamentos motivados exclusivamente pelo "desejo sexual" e não pelo "amor verdadeiro" ou pela "amizade que se constrói antes do matrimônio", o que explicaria a maior incidência de divórcios hoje em dia. Não se trata, contudo, de fenômeno exclusivamente judaico. Essa "banalização do casamento" é percebida como um fenômeno mais amplo, no qual as jovens judias estão inseridas. A queixa de que os "novos tempos" trazem mazelas à convivência e aos costumes é notadamente expressa nesse tipo de afirmação. A internet, por exemplo, ao mesmo tempo que facilita a comunicação com parentes e a "pesquisa" sobre os ancestrais, retira os jovens do ambiente idealmente hermético nos quais deveriam estar inseridos. No tempo em que não havia nem televisão, nem rádio, os

jovens eram mais "puros" (o que não quer dizer que lamente a existência do rádio e da TV, pelo contrário). As dúvidas, que "antes vinham da escola, hoje vêm do computador".

Algumas mulheres jovens ressaltam a pouca independência das mais velhas quando tinham sua idade; para a maioria, a "mulher deve estudar e trabalhar, para não depender do homem". Os homens parecem compartilhar essa opinião. Um interlocutor jovem casado com uma não judia reclamava de sua indisposição em trabalhar, ressaltando que "já estamos no século XXI". Os jovens em geral tendem a crer que a mulher deve trabalhar, assim como o homem. Muitos, tanto mulheres quanto homens, falam que o ideal seria a mulher trabalhar meio período após o nascimento dos filhos e durante sua infância. Creio, contudo, que essa postura esteja ligada ao fato de, na Holanda, ser usual para a mulher diminuir drasticamente a carga de trabalho para cuidar dos filhos. Quando trouxe o tópico à tona, ouvia muitas referências de vida marcadas pela ideia de que a mulher deveria estudar, trabalhar e, depois de ter filhos, trabalhar meio período. A afirmação vinha acompanhada de sentenças como "assim como na Holanda" ou "como uma parente [ou amiga]" fazem na antiga metrópole. Muitas vezes a situação atual do país é colocada como impeditivo para a diminuição da jornada de trabalho das mães. Muitas das jovens já têm filhos, e algumas lamentam a falta de amparo financeiro à maternidade no Suriname, quando comparado à Holanda.

As mais jovens também tendem a considerar antiquadas as ideias das mais velhas acerca do namoro. Embora muitas concordem que o aval dos pais é necessário para que um casamento seja bem-sucedido, acham que o controle e a vigilância extremos são desnecessários. Listando as qualidades de um marido ideal, as jovens tendem a elencar atributos como "atencioso", "amigo", "que me ame muito", "bonito", "inteligente" e, vez por outra, "rico", embora esta última qualidade seja notada de maneira irônica, provocando risadas ou como "menos importante" do que as demais. As senhoras mais velhas entendem que o marido deve ser capaz de "manter uma casa", "honesto", ser "trabalhador", além de também mencionarem o "amor" como fundamental. A aparência física não é mencionada da mesma maneira, embora muitas se gabem de terem tido maridos "muito bonitos" quando jovens ou mencionem a beleza como uma qualidade.

Não obstante essa apreciação pela beleza, entende-se que as jovens são facilmente enganáveis por homens "bonitos", fruto de sua tendência a enxergar "apenas o exterior". As mesmas qualidades elencadas pelas senhoras mais velhas, como aquelas de um marido ideal, são por vezes mencionadas pelas jovens quando se pergunta sobre o "pai ideal" para seus filhos. Estas últimas concebem, e não têm problema em falar, o casamento como algo divertido, que não envolve necessariamente filhos em um primeiro momento. "Hoje muita gente tem filho sem casar, e casa sem ter filhos", me disse uma jovem. As mulheres do grupo mais velho, por sua vez, tendem a entender o casamento como a formação de uma família nuclear, com pai, mãe e filhos. Conversando com algumas senhoras escutei, a propósito da beleza, que as jovens "não viveram o suficiente" para entender que, embora uma virtude a ser admirada, a beleza é inevitavelmente passageira. O "tempo de vida" ensinaria que, ao contrário de atributos ligados ao caráter, aqueles ligados à aparência se "esvanecem no tempo" (*fade in time*). Quando se evoca esse tipo de conversa, fala-se de homens e mulheres, já velhos, e de sua aparência na juventude. Alguns eram "muito bonitos" e outros "muito feios". Lembra-se que alguns eram "atléticos (as)", "charmosos (as)", "gordos (as)", excessivamente magros, tinham cabelos "bonitos e "esvoaçantes" ou "feios e maltratados", eram desajeitados, etc.. A combinação desses atributos também poderia formar uma pessoa mais ou menos bonita; algumas características combinam-se melhor a outras. Por vezes se conta histórias, ainda que não se diga nomes, de casais "possíveis" do passado, quando um parceiro rejeitou o cortejo de outro por seus atributos físicos e até terminou solteiro(a) ou, escolhendo pela beleza, acabou se separando. Em geral, nas conversas das senhoras, fala-se de mulheres que rejeitaram homens menos bonitos e se arrependeram, mas o contrário, com menor frequência, também ocorre; penso que isso é fruto dessas conversas se iniciarem, em geral, com perguntas sobre as jovens e suas escolhas de namorados e maridos. Ocorreria, assim, que essas jovens, por falta de "vivência", se deixariam iludir pela beleza, como se essa fosse um atributo perene.

Com os homens, especialmente os mais jovens, foi possível falar mais abertamente sobre relacionamentos e namoro. Os mais velhos também não tinham

problemas em contar aventuras amorosas da juventude, e minha presença em um grupo de homens não era impeditivo de comentários acerca de mulheres, tanto conhecidas quanto famosas. Esses comentários, de modo geral, destacam sua beleza e seus atributos físicos. Quando há apenas judeus reunidos, sobretudo jovens, o assunto "vida familiar" é muito mais comentado do que a beleza feminina. Com alguns jovens, tive a oportunidade de conviver em outros círculos masculinos, e os assuntos são completamente diferentes. No entanto, entre os rapazes e seus amigos de "fora" da comunidade (que podem ser, mais especificamente, "da escola", "do trabalho", "da rua") as mulheres são tema bastante recorrente nas conversas.

Para os homens mais velhos, há um desejo de que os jovens se casem com jovens judias, ainda que se admita que, hoje, isso é muito difícil. Um ou outro jovem que viveu na Holanda tem esposas judias, em um dos casos, uma holandesa branca, que decidiu se mudar para o Suriname. Outro foi morar na antiga metrópole, e conheceu sua esposa na comunidade local. A maior parte dos senhores, contudo, considera ideal que os jovens se casem com "boas mulheres" (*goede vrouwen*): fiéis, mães dedicadas e, idealmente, dispostas a se converter ao judaísmo. Esse último atributo varia enormemente de acordo com a inclinação religiosa do interlocutor: para alguns, frequentar a sinagoga é suficiente e para outros, em outro extremo, a conversão pelos meios ortodoxos parece a única solução definitiva. O cotidiano, contudo, impõe outras formas de lidar com a questão. Muitas das esposas de judeus (mesmo dos mais velhos) são apenas frequentadoras da sinagoga de longa data, sendo classificadas como "judias" (ou "convertidas" dependendo do grupo ou da situação), pela maior parte das pessoas. É importante, idealmente, que se saiba diferenciar a mulher para *wakawaka* ou "se divertir" e aquela "para casar", e espera-se que a maturidade traga esse juízo. Como esse tipo de comentário acerca de alguma esposa ou namorada seria extremamente ofensivo, os mais velhos tendem a localizar essa possível falta de juízo como um problema da "juventude" de maneira mais ampla. Quando citam exemplos, falam que "basta olhar nas ruas", ou mencionam conhecidos não judeus, cujos nomes não identificam.

Os homens jovens parecem se sentir menos constrangidos no que tange às escolhas matrimoniais. Ocorrem, por exemplo, acidentes contraceptivos que, muitas vezes, estreitam o contato entre o jovem e sua companheira, que pode passar a frequentar a sinagoga ou os círculos de convivência de seu namorado. Embora esse tipo de situação traga à tona "fofocas" (*roddel*) e comentários, não parece ser impeditiva de um estreitamento nas relações entre uma jovem não judia e a comunidade. A despeito da maior rigidez, o mesmo pode acontecer com as mulheres: uma jovem que engravida de um namorado não deixa de ser bem vinda à sinagoga. A criança, como me foi lembrado em situações hipotéticas, é, por definição, judia. Embora surjam inúmeros comentários, parece haver um princípio de regulação, ativado sempre que estes se tornem exagerados: alguém próximo, ou incomodado com a excessiva intromissão, intervém lembrando que esse é um problema da "família".

Encontros: casa e sinagoga

Fica mais ou menos perto de onde moram os DE, você sabe onde é? Tem uma padaria Fernandes logo ao lado. Não é difícil de encontrar.

Abandonando a discussão sobre gerações e retornando à descrição sobre a vida dos judeus na cidade, creio que haja uma disparidade bastante grande. Em primeiro lugar, parece difícil identificar uma área específica da cidade, ou uma condição social específica dos judeus, já que muitos autores modernos (quando mencionam o grupo) consideram sua presença residual, insignificante do ponto de vista da ocupação urbana ou simplesmente incapaz de oferecer amostra satisfatória para analisar seu padrão de vida e suas posses (de Bruijne e Schalkwijk, 2004; van Dusseldorp, 1963).

Não conheci pessoas ou famílias que vivam em pobreza extrema, mas há desde pessoas de classes sociais mais baixas até milionários, como no caso da família Fernandes, dona da franquia da Coca-Cola no Suriname e fabricante do refrigerante mais

popular do país. Diversas vezes me contaram que é o único caso no mundo, onde a Coca-Cola também possui a franquia do refrigerante local; devido ao enorme número de surinameses na Holanda, a empresa adquiriu o direito de engarrafar a “Fernandes Cola” nos Países Baixos. A família Fernandes é, sempre, apontada como a mais rica e bem-sucedida dentre todas as famílias judaicas no país. Há, no entanto, pessoas com algum grau de parentesco com a família, mas que trabalham em empregos regulares, como taxistas, cabeleireiras, comerciantes, etc.

Não é possível, dessa forma, descrever um padrão de moradias judaicas, já que estas podem variar entre pequenas casas de dois cômodos e mansões com cercas elétricas. Alguns elementos, entretanto, tendem a ser vistas em várias delas: o que me chamou mais atenção é a presença de um quadro, em geral uma pintura ou fotografia em preto e branco, de *Jodensavanne*, pendurado na parede. A *Menorah* (candelabro judaico) está sempre presente, além de muitas vezes haver louças com motivos judaicos ou estrelas de Davi penduradas na parede, sinalizando tratar-se aquela de uma residência judaica. Fotos de avôs, avós ou tataravós, os "ancestrais", também podem ser encontradas emolduradas e penduradas nas paredes. Quando perguntei, a um de meus interlocutores, que tipo de decoração judaica ele tinha em sua casa, ele enumerou a foto de seu avô como um dos itens. Outras recordações, como livros e objetos pessoais de ascendentes também tendem a ser guardados e, muitas vezes, expostos. Muitos judeus têm um gosto especial por história, e tendem a guardar consigo "objetos históricos", sejam eles judaicos ou não. É normal chamar a atenção para a antiguidade dessa ou daquela peça do mobiliário doméstico, chamando atenção para o tempo em que foi feita, assim como o estilo de vida judaico naquele tempo.

Certas casas, entretanto, não são exclusivamente judaicas, e no Suriname isso é bastante comum. Alguns judeus, tanto homens quanto mulheres, são casados com cristãos ou muçulmanos, o que faz com que haja objetos de devoção de ambas as religiões dentro da casa. Uma das casas que visitei separava paredes diferentes para que os cônjuges mantivessem seus sinais de devoção afastados. A parede do marido, católico, aludia menos à religião, embora houvesse, em meio a fotografias de família e uma

coleção de DVDs, uma imagem de Nossa Senhora e uma pequena cruz com Jesus crucificado. Quando o casamento é com muçulmanos ou protestantes, avessos ao uso de imagens, a diversidade religiosa do domicílio não apresenta esse tipo de manifestação material.

O lugar onde as pessoas e famílias se encontram é a reunião de sexta-feira à noite na sinagoga. Há também reuniões aos sábados de manhã, mas a frequência é mínima. Os serviços do *Shabbat* acontecem na primeira e terceira sextas-feiras do mês e no segundo e quarto sábados. Não há rabino, um *Chazan*¹⁴ dirige os ofícios, que são conduzidos em hebraico. A duração é de aproximadamente trinta minutos. Para que todos possam acompanhar os serviços, uma brochura é disponibilizada, com uma adaptação fonética dos cantos, utilizando os sons da língua holandesa. Sexta, após a celebração, os presentes se reúnem no *Mahamad*¹⁵. Um *kiddush*¹⁶ é feito e vinho é servido, assim como comidas próprias para o *Shabbat*. Não é incomum que visitantes estrangeiros estejam presentes. Há muitos turistas judeus, que vão conhecer a sinagoga durante o dia e aceitam o convite para os serviços. A maior parte dos estrangeiros é holandesa, mas dada a forte relação entre os dois países (e o grande número de neerlandeses no país), pessoas de outros lugares (especialmente Israel e os Estados Unidos) são recebidas, aparentemente, com maior entusiasmo.

A reunião no *Mahamad* após os serviços, mostrada na figura 1, é uma ocasião social onde é possível saber mais sobre o que tem acontecido na comunidade e os eventos que estão por vir. Mesmo a reunião de sexta-feira, no entanto, não costuma ter uma frequência notadamente alta. As informações tendem a circular a partir de uma rede de comentários, e não é necessário ir ao *Mahamad* para ficar a par deles.

14 Cantor litúrgico treinado para conduzir as orações na sinagoga.

15 O termo *Mahamad* alude, historicamente, ao conselho judaico local, também conhecido como "os regentes". Para maiores informações sobre a história do *Mahamad* e seus processos decisórios, *The Jewish Nation in Surinam: Historical Essays* (1982), de Robert Cohen, *Creole Jews* (2010) de Wieke Vink.

16 Prece dita sobre o vinho, que "santifica" o *Shabat*.



Figura 1: Judeus reunidos no *Mahamad* após os serviços de sexta-feira

Visitando o *Mahamad*, contudo, é legítimo buscar se informar sobre determinados assuntos que, fora daquele espaço, poderiam ser considerados "fofoca" (*roddel*). Brigas, namoros de jovens e seus possíveis casamentos, visitas de membros da comunidade que residem fora do país, novas aquisições materiais ou empregos de outros membros da *gemeente*, o estado de saúde de alguns dos mais velhos, etc. Há maneiras de perguntar sobre esses tópicos sem que isso seja considerado intromissão. Em caso de doença pode-se perguntar diretamente à família do enfermo, sem que isso seja um problema. Deve-se, contudo, ter o cuidado em demonstrar preocupação genuína: o interesse na informação deve corresponder a uma preocupação real com a saúde do doente. Caso se trate de alguém com quem não se tem uma boa relação, deve-se perguntar sobre o estado de saúde à família de modo que a atitude seja considerada "uma lembrança gentil" (*thoughtful/kind*). Se a relação for demasiadamente hostil, entretanto, a ponto de a preocupação não ser considerada legítima, convêm que não se faça perguntas. Há exceções, contudo, mesmo para esse caso: teorizando sobre situações hipotéticas, alguns

interlocutores pareciam sugerir uma forte ligação entre "brigas" e "tempo de vida". Segundo um interlocutor: "se for um jovem com risco de morte você não aguenta. É muito triste e você tem que desejar o melhor à família, rezar (...) os velhos morrem, os jovens têm que viver". A possível perda de um jovem parece atravessar, pelo menos hipoteticamente, conflitos entre pessoas ou famílias, mudando a etiqueta desse tipo de situação. Todos com quem falei parecem concordar que em alguma medida com esse pensamento: a morte de uma pessoa jovem é "a maior tragédia que pode acontecer na gemeente", segundo um jovem.

Por outro lado, "os velhos morrem" e isso é considerado natural. A família descreve a perda de um membro muito velho como "muito dolorosa", mas também tende a classificá-la como "um descanso", especialmente se a enfermidade que o matou causasse muito sofrimento. Quando morrem pessoas de 50-60 anos, consideradas "muito jovens para morrer", há uma mobilização em torno do viúvo (a) e filhos, se houver. Lamenta-se mais pelos primeiros, contudo: perder o companheiro(a) nessa idade é algo considerado como particularmente doloroso, especialmente porque não se espera morrer "logo depois". Aos filhos, por outro lado, costuma se enfatizar o fato de o pai/mãe ter falecido antes deles, e que isso seria "a ordem natural das coisas" e "muito melhor do que o contrário".

Evitam-se perguntas sobre a saúde de um familiar de alguém com quem se tem péssimas relações, entre outras coisas, porque o cinismo pode sugerir "inveja" e "olho maligno" (*ooze oog/ogri ai*). Buscarei explorar mais sobre a crença no "olho maligno" no segundo capítulo: por ora, destaco que por mais que se enfatize a descrença no fenômeno, ninguém quer ser visto como uma pessoa de "olho pesado", assim como se evita ser objeto desse tipo de olhar. Quando um desafeto está doente, pode haver um cálculo no sentido de quando buscar saber mais informações sobre seu estado de saúde ou desejar melhoras. Teme-se que a progressão do quadro de uma enfermidade seja atribuída (entre outras coisas) à suposta falsidade das preocupações daquele que pergunta (em geral motivada por "inveja"): quando a relação entre as partes é de aberta

hostilidade, pode-se esperar para manifestar preocupação em caso de morte iminente ou comparecendo ao enterro (tratarei do tema no capítulo 3).

No que tange às relações amorosas, é comum que se pergunte aos jovens sobre namorados(as) ou planos de casamento. Ainda que a pergunta gere desconforto em alguns, é parte de quase toda reunião dessa natureza, especialmente quando não se vê esse ou aquele jovem há algum tempo. Um interlocutor adolescente me diria que gostava muito das reuniões, à exceção dessas perguntas "que os mais velhos fazem sobre namoradas". Para evitar o embaraço causado por esse tipo de pergunta, ele disse buscar "se sentar com as pessoas certas (...) que não ficam falando dessas coisas". Contudo, explicou ser inevitável deixar de responder a essas questões, e destacou que essa - apesar de embaraçosa - era a única forma de obter esse tipo de informação sem "fofoca" (*roddel*).

O *roddel* (ou "fofoca") é a forma considerada incorreta de se obter e propagar informações sobre questões entendidas como pessoais ou familiares. Em geral é feito indiretamente e "pelas costas" (*behind your back*) e teme-se o efeito desestabilizador que este pode provocar. Quando se fala em brigas de família, o *roddel*, e aqueles que o promovem, são apontados como alguns dos principais culpados por esse tipo de querela. Entende-se que certas informações - que deveriam ser compartilhadas apenas por um grupo determinado de pessoas - quando levadas a outras através de *roddel* podem gerar animosidade e hostilidade envolvendo potencialmente um grupo maior de pessoas e famílias (tratarei o tema no capítulo 2). Algumas brigas antigas são atribuídas a esse tipo de prática, especialmente por pessoas que se relacionam bem com ambas as partes. O conteúdo da briga é esvaziado, atribuindo-se o começo das informações à maneira indireta de se obter informações e a pessoas que promovem o *roddel*. Mais de uma vez, quando perguntei sobre brigas, me foi dito que "tudo isso poderia ter sido evitado, se não tivesse tanta gente fazendo *roddel*". Algumas pessoas são conhecidas por seu gosto por esse tipo de prática e evita-se revelar muito de sua vida e dos assuntos de "sua família" a elas. É comum dizer que as mulheres são mais propensas a participar desse circuito de informações, mas diversos homens (em geral desafetos) são apontados como *roddelaars*, sempre que se fala do assunto.

A ideia de *roddel* é eminentemente relacional. Embora a maior parte das pessoas que conheci tenham gosto em falar sobre outras famílias e pessoas, não consideram *roddel* o que fazem. Pode-se admitir a curiosidade pela vida alheia, mas negar a intenção de levar a informação a outras pessoas: chama-se a isso *roddel*, mas "do tipo que todo mundo faz", como diria uma interlocutora. Além disso, *roddelaar* é uma categoria de acusação: ninguém se admite "fofoqueiro", ainda que tenha participado ativamente na disseminação de informações que causaram brigas, segundo outros interlocutores. Pode-se dizer, nesses casos, que se "estava contando a verdade a um familiar", a "uma pessoa muito amiga" ou "fazendo a coisa certa". Atribui-se a quebra do segredo a princípios morais ou lealdade em relação àquele a quem o segredo é revelado. Uma senhora, narrando uma história passada, me disse: "podem dizer que foi *roddel*, mas eu precisava alertar Job de quem ele se tratava". O *roddelaar* é sempre o outro.

Como as reuniões no *Mahamad* não duram muito tempo, muitas vezes as conversas no estacionamento da sinagoga se estendem por mais de 30 minutos após o fechamento do espaço de confraternização. Nessa situação, caso haja certa cumplicidade, pode-se falar das informações 'pessoais' ouvidas durante a confraternização. Caso haja pessoas nas quais não se tem plena confiança, contudo, evita-se ao máximo reverberar esses assuntos fora desse espaço, com medo de ser acusado de "fofocar" (*te roddelen*). Certa vez, assistindo a uma conversa entre dois senhores que mantinham relações delicadas, uma jovem comentou sobre os planos de membros da família Serpa em emigrar para Israel, dos quais falavam abertamente no *Mahamad*. Um dos senhores a interrompeu educadamente, mas foi enfático: "melhor deixar que eles resolvam isso, prefiro não falar sobre a vida de outras pessoas".

A Música sobre o amor proibido

Procurando as notas em seu violão, Brian cantarolava uma melodia bastante singela. Sua voz era rasgada, porém suave e afinada. Alternando palavras e assobios, perguntei se ele

havia se esquecido da letra. ”- Essa música eu estou fazendo! Só não consigo terminar a letra!”, ele disse.

Um de meus interlocutores, com quem eu passava tardes tocando violão e conversando sobre os mais diversos assuntos (entre ele, obviamente, a “comunidade”) convidou-me para compor, com ele, uma música. Ele tinha uma ideia mais ou menos clara sobre o que queria escrever, mas estava com certo “bloqueio” para escrever letras, e gostaria que eu tocasse violão com ele, para que pensássemos, juntos, em uma melodia e uma letra. Obviamente concordamos, e ele buscou seu laptop no quarto e trouxe até a varanda, para que pudéssemos ouvir as referências e gravar o som. Primeiro, escutamos uma música, que ele tinha em mente como aquela de estilo ideal, e que daria o “tom” (set the mood) para a nossa música. Tratava-se de uma canção chamada “Hey, Leonardo”¹⁷, da banda americana *Blessid Union of Souls*, que havia feito certo sucesso no final dos anos 90 nos Estados Unidos. Mais importante do que a melodia da música, era a forma como a letra era escrita e seu conteúdo: um homem se declarava à sua namorada que gostava dele a despeito de não ter quase nenhum dinheiro, enxergando não suas poses, mas o que ele é.

Ele é particularmente interessado na história dos nomes judaicos e de sua família: já havia me contado, inclusive, sua ideia para um filme. A história se passaria durante a crise de 2008, nos Estados Unidos, onde um executivo judeu, deprimido e questionando

17 Reproduzo, aqui, a letra da música: *"She don't care about my car/She don't care about my money/And that's real good because I don't got a lot to spend/But if I did it wouldn't mean nothin'/She likes me for me/Not because I look like Tyson Beckford/With the charm of Robert Redford/Oozing out my ears/But what she sees/Are my faults and indecisions/My insecure conditions/And the tears upon the pillow that I shed/She don't care about my big screen/Or my collection of DVD's/Things like that just never mattered much to her/Plus she don't watch too much t.v./And she don't care that I can fly her/To places she ain't never been/ But if she really wants to go/I think deep down she knows that/All she has to say is when/She likes me for me/Not because I hang with Leonardo/Or that guy who played in "Fargo"/I think his name is Steve/She's the one for me/And I just can't live without her/My arms belong around her/And I'm so glad I found her once again/And I'm so glad I found her once again/And I'm so glad I found her once again/Gazing at the ceiling/as we entertain our feelings in the dark/The things that we're afraid of are gonna show us what we're made of in the end/She likes me for me/Not because I sing like Pavarotti/ Or because I am such a hottie/I like her for her/Not because she's phat like Cindy Crawford/She has got so much to offer/Why does she waste all her time with me?/There must be something there that I don't see/She likes me for me/Not because I'm tough like Dirty Harry/Make her laugh just like Jim Carrey/Unlike the Cable Guy / But what she sees/Is that I can't live without her/My arms belong around her/And I'm so glad I found her once again/Found her once again/I'm so glad I found her once again".*

a importância daquele mundo que o cercava, decidia voltar ao Suriname em busca de suas raízes. Chegando ao país, decide visitar *Jodensavanne* e o túmulo de seus ancestrais e, lá, é sugado por uma espécie de ‘portal do tempo’, que o transporta para meados do século XVIII; em sua volta ao passado, é o único a presenciar um assassinato, e a partir daí a história se desenrola.

Voltando à música, o episódio pode parecer prosaico não fosse um detalhe: tratava-se de uma música sobre os judeus no Suriname, a vida nas plantações, um amor impossível entre um judeu pobre e uma jovem goi¹⁸. Era um judeu sefardita, mas que havia chegado ao Suriname depauperado por conta de um naufrágio, que teria arruinado toda sua carga. Depois disso, o agora pobre judeu chegaria a *Jodensavanne* em busca de qualquer tipo de emprego que lhe garantisse a sobrevivência. O naufrágio das suas cargas, segundo meu amigo, foi a forma que ele encontrou para tornar pobre um judeu sefardita em *Jodensavanne*, já que, em sua concepção, todos tinham um excelente padrão de vida. Ele é obrigado, assim, a se juntar a uma minoria asquenazita e trabalhar como ferreiro, sapateiro, na construção civil ou com algum outro ofício manual (*craft*). Ao me relatar a situação fictícia, ele explicou, também, que os poucos asquenazitas em geral faziam serviços menos prestigiosos (*menial jobs*) no auge de *Jodensavanne*.

Durante sua estada, ele conhece uma belíssima jovem goi, filha de um dono de plantação, e se apaixona perdidamente por ela. A despeito de sua condição financeira, a paixão é retribuída, e eles começam a viver um romance proibido. O pai da jovem, um “goi sem nenhuma honra” fica profundamente desgostoso ao descobrir o que se passa, entrando no estabelecimento onde o jovem trabalha (ou indo ao seu trabalho, já que o seu ofício ainda não havia sido decidido) e cuspidando nele (segundo meu amigo, como em uma passagem de “O Mercador de Veneza”). O plano inicial é que a jovem fosse uma bela asquenazita, mas a história não era fechada. Enquanto ajudava meu amigo a levar adiante suas ideias, ele se viu obrigado a transformá-la em uma não judia para que seu pai pudesse ser tão maldoso, já que “um judeu não agiria dessa forma com outro judeu...

18 Termo utilizados por judeus para designar um não judeu.

ainda mais em um lugar tão sagrado". Após alguns dias tentando escrever a letra acabamos por nunca terminá-la.

Era importante, segundo ele, chamar a atenção para o antissemitismo do pai da jovem: uma atitude difundida e que lhe dava nojo. Há todo um desvio na história para que um judeu sefardita possa ser pobre em *Jodensavanne*; os asquenazitas faziam trabalhos manuais, enquanto aqueles de origem portuguesa detinham a maior parte das riquezas. Sua imagem do passado era muito clara.

Aproveitando a experiência, conversei com outras pessoas sobre a atitude com relação aos judeus em séculos passados, a riqueza relativa dos sefarditas em relação aos asquenazitas, etc. Muitas pessoas com quem conversei tinham ressentimento de um certo passado antissemita do país e todas falavam nos sefarditas como ricos e asquenazitas como pobres. Com relação ao antissemitismo, minha anfitriã insistiu em me mostrar que o problema persiste. Mostrando seu calendário, na cozinha, mostrou que todas as religiões e "raças" tinham seus feriados, mas os judeus não. Até mesmo os Chineses, dizia ela, tinham seu feriado (o ano novo chinês). Mas não os judeus. Obviamente passou pela minha mente o número ínfimo de judeus no país, que mal chega a 300. Sua explicação, entretanto, foi a de que, desde que o país foi fundado, existe um antissemitismo e as pessoas tendem a não gostar dos judeus. Por isso, segundo ela, não haveria feriados judaicos no país.

Família recentes e Famílias Antigas

- *Quando vocês [os A] chegaram ao país?*
- *1683, mas passamos por Barbados antes.*
- *Então, os ancestrais que você conhece...*
- *São 11 gerações... Até chegar a Benjamin A, contando a partir de mim. Esse é o tempo que estamos aqui. Você pega os S como exemplo...*
- *O que têm os S, Sra. A?.*

- *Mal chegaram ao país e querem mandar em tudo! Estão aqui desde o século XIX... final do XVIII, não sei...e acham que sabem mais do que os outros.*

As famílias mais “recentes” (especialmente aquelas chegadas em fins do século XVIII) opõem sua judaicidade a das famílias mais tradicionais se atendo ao critério da *Hallakah*. O fato de as famílias mais antigas terem, por mais tempo, mantido o hábito de buscar mulheres brancas para o casamento fez com que grande parte delas, segundo alguns, tenham se tornado famílias com uma maioria de “judeus assimilados” (já que as mulheres nem sempre eram judias, e a conversão é muitas vezes discutível).

Famílias mais “antigas”, entretanto, parecem não se importar tanto com a *Hallakha*, mas sim com seu papel na fundação do país. Não questionam tanto, dessa maneira, a judaicidade de famílias mais recentes pelas regras de parentesco, mas sim sua importância relativa na história dos judeus no país e seu papel em séculos passados. Ademais, há uma certa desconfiança no que tange à sua conduta. Muitas condutas “pouco judaicas”, como a não-observância das regras sabáticas, por exemplo, são atribuídas à família. Famílias “recentes” tendem a observar menos os preceitos judaicos tendo sua judaicidade colocada em jogo em mais ocasiões. Obviamente a mesma acusação é feita, por parte de famílias mais recentes, que alegam ser judaicas pelas regras da *Hallakha*. Nesse caso, o comportamento pouco judeu também é atribuído à família, mas não a sua falta de tradição. O que pesa é o fato de - no limite - os membros de famílias tradicionais não serem, em geral, judeus por definição (ortodoxa). Esse dado, por si só, explica a tendência a deslizem em observâncias religiosas ou a maneira como se vive uma vida “verdadeiramente judaica”.

Outras objeções são levantadas. Quando estive com uma família “mais nova” na Holanda - que se orgulhava de ter todos os “papéis” necessários para atestar sua judaicidade e de ter voz ativa na comunidade sefardita de Amsterdã - ouvi toda a sorte de comentários sobre como as famílias mais “antigas” poderiam ter problemas para ter sua judaicidade reconhecida fora do Suriname. A inevitabilidade da adoção das regras

da *Hallakah* (ou sua observância a partir do reconhecimento da necessidade de conversão, em alguns casos), por razões práticas, foi aventada. Segundo um senhor:

... eu conto 89 judeus pelas regras da Hallakah. Os demais já são 'judeus assimilados'. Eles podem ser judeus no Suriname, mas quando forem para Israel não vão ter seus papéis. Você precisa se converter, fazer as coisas da forma correta... Mesmo que queira ser liberal, isso não faz de você judeu. Primeiro você faz as coisas de modo correto [se converte pelos meios ortodoxos], depois escolhe de que forma vai viver [liberal ou ortodoxa].

Há uma nítida hierarquia entre as famílias "mais recentes" e "mais antigas". Pode-se dizer, de certo modo, que as antigas são também as mais "documentadas" no que tange ao passado mais distante. Por "bem documentadas", me refiro àquelas que produzem suas genealogias a partir de intervenções em arquivos avaliados como legítimos (como o arquivo de Haia e o Arquivo Nacional do Suriname, em Paramaribo) e que dispõem de um *onderzoeker* considerado "competente". Obviamente, seria extremamente ingênuo aceitar o argumento de que algumas famílias são mais "legítimas" em seu passado do que outras. Não se trata de acreditar que a aparente consonância entre os objetos mobilizados como atestado de antiguidade (i.e. arquivos frequentados por historiadores profissionais e outros pesquisadores) com nossa concepção de 'verdade histórica' seja uma prova mais "real" ou evidencie uma melhor 'documentação'. Em última instância, o que está em jogo não é julgar qual história é mais "real". O que importa são como e quais tipos de objetos são acionados pelas pessoas para a construção do passado, laços familiares e histórias.

Há, ademais, determinados marcos cronológicos usados como critério de diferenciação das famílias. A invasão do Suriname por piratas franceses, liderados pelo Almirante Cassard, em 1712, por exemplo, é um destes: para algumas pessoas, muitos dos judeus que chegaram depois dessa data vieram para executar trabalhos manuais, o que desqualificaria, de certa forma, suas famílias. O declínio do prestígio guarda relação com o declínio de *Jodensavanne* e a migração para Paramaribo. Os imigrantes que vieram depois, segundo alguns de meus interlocutores, nunca puderam prosperar, já que não havia mais espaço para a aquisição de terras ou para grandes empreendimentos. Além

disso, a maior parte deles não disporia de grande educação formal, sendo em sua maioria carpinteiros, pedreiros, sapateiros, operários da construção civil, etc (*craftsmen*).

Muito se fala, também, sobre o fato dos judeus de origem asquenazita terem vindo, em sua maior parte, para executar esse tipo de trabalho considerado menos importante, dada a predominância dos judeus de origem portuguesa (e, por vezes, espanhola) no país. Conheci muito poucos judeus de origem asquenazita durante minha estada no país; um deles, entretanto, acabou se tornando próximo a mim. Por alguma razão, ele era bastante bem visto. Sua família havia chegado no final do século XVIII, segundo me foi contado, provavelmente para a "execução de serviços menores". Não obstante, ele gozava de prestígio, especialmente entre os jovens (aos 32 anos, era, também, um jovem). Nunca ouvi menção negativa sobre sua judaicidade, talvez pelo fato de se tratar de uma pessoa considerada de bom trato. Seus pais, além disso, são tidos como altamente educados e instruídos e respeitados por todos, ainda que não frequentem a sinagoga regularmente. Obviamente o respeito pela família está presente, mas o respeito adquirido no trato pessoal talvez seja mais importante.

Penso que esse caso é interessante para tirar a descrição de uma chave excessivamente culturalista. É importante perceber que as pessoas têm outras preocupações em suas vidas, além da vida judaica. Muitas pessoas não aceitam uma postura de submissão em relação a outras e, caso essa seja forçada, ou certa superioridade constantemente enfatizada, elas podem simplesmente parar de frequentar a sinagoga, já que suas vidas, seguramente, englobam muito mais do que isso (trabalho, estudo, amigos, etc).

Após esse desvio, é preciso enfatizar (como já feito antes) que certas pessoas e famílias se importam menos com essa antiguidade como atestado de prestígio. Um senhor de tendências ortodoxas parecia sintetizar essa posição

Etnógrafo: - O que o senhor acha de famílias como A, B, E? Desse tipo de família...

Senhor R: - Mais antigas, você quer dizer?

Etnógrafo: - Sim!

Senhor R: - São judeus assimilados...Não adianta descender dos primeiros judeus se você não segue as leis. Assim você não é judeu. Você não mantém a tradição, você não é judeu

Etnógrafo: O que é ser judeu, para o senhor?

Senhor R: Primeiro, quem nasce de ventre judaico. Se você não nasceu, vai ter que se converter... Mesmo que seja na sinagoga liberal, mas alguns desses judeus antigos nem judeus são, porque não se preocuparam em se converter. Então isso não dá mais autoridade a eles, na verdade, eu não os conto como judeus.

Outro interlocutor no Suriname tocou em um ponto importante,

Eu também descendo dos primeiros [judeus] (...) embora eu não tenha o nome. Não sei tanto sobre minha árvore, mas os judeus só casavam entre si. Sei que o tio da minha mãe era Prado, que é uma família muito antiga, então eu tenho sangue Prado também (...) Não é tão simples assim (...) E eu sou orgulhoso da família da minha mãe, mesmo sem saber muito sobre ela.

Não é que os judeus de famílias mais novas não reconheçam a importância dos fundadores de *Jodensavanne*, pelo contrário. O que ocorre é que, para eles, seus descendentes de linha paterna podem, dependendo do contexto, nem ser judeus, já que é sempre possível acionar a objeção de que somente é judeu quem nasce de ventre judaico. A notada endogamia da comunidade até o começo do século XX, ademais, faz com que todos possam alegar descender de todas as famílias. Um interlocutor, de família mais recente, disse ser primo dos Nassy, outro, sobrinho de uma senhora de nome Fernandes. No limite, entretanto, se essa enorme rede de relações de parentesco não é delimitada pelos atores, as ascendências perdem completamente o sentido; à intenção de um rabino progressista em "abrir os arquivos" se opuseram argumentos (por parte dos que foram contrários) de que ser judeu perderia todo o sentido (se todos fossem judeus, ninguém seria judeu). Em um cenário onde todos se casavam entre si, além de grande número de surinameses possuírem "sangue judaico", o que as famílias mais antigas fazem é delimitar, em meio a esse novelo de ancestralidades, parâmetros (sempre negociáveis) no sentido de definir quem pertence, ou não, às famílias.

Uma das formas como esses parâmetros são definidos é através do acionamento da documentação, no sentido de atestar o percurso que liga a pessoa ao antepassado. Na construção de genealogias, nesse caso, há dois pontos conhecidos: o antepassado e o ego. O que se busca descobrir, em geral, é o que liga os dois: casamentos, ancestrais, documentos no Suriname e na Holanda, livros, lápides contendo datas e nomes, etc. Todos esses procedimentos não têm apenas o sentido de “prova”, mas se referem, de modo mais amplo, ao que Paul Veyne chamou “tramas” (ou Deleuze chamaria “desejo”): o fato de a realidade “social objetiva” ser pura produção, movida pelo interesse das pessoas por ela. Essas genealogias podem muito bem passar uma vida inteira sem serem mostradas a outros. O sentido de criá-las não é apenas de provar seu pertencimento a certa linhagem. Esses objetos dotam os antepassados de uma concretude que permite uma relação mais próxima com eles. É inegável que as genealogias ou arquivos possam ser utilizados como provas, mas creio que seu valor não se restrinja a esse domínio.

Uma senhora, que conheci na cidade, tenha me dito que *“tenho pela coleção de livros do meu avô a mesma afeição [the same affection] que pela lápide [de seu ancestral mais antigo] em Cassipora, fizemos [nossa família] muito pelo Suriname”*. Ambos lembravam-na do orgulho que tem pela sua família: uma pela erudição de seu avô; a outra, pela presença de sua família em um passado fundante.

Os Ancestrais

David Nassy chegou no país, em 1664, com 200 judeus, fugindo da perseguição que sofria em Caiena. Os judeus já haviam fugido do Recife, onde o fim do domínio Holandês iniciou um período de perseguições por parte da Igreja Católica¹⁹.

19 Versão mais comum de uma história contada com pequenas diferenças de datas e número de pessoas. Pode ser também complexificada: os judeus teriam passado antes por Barbados, para depois chegar ao Suriname. Essa versão, entretanto, é a espinha dorsal das versões que escutei ao longo de minha estada.

O falecido Sr. E era um violinista conceituado, comediante, imitador e pintor de anúncios. Sua filha ainda guarda uma série de artigos sobre ele e objetos de família. Mesmo sendo católica, a senhora que me hospedou a maior parte do tempo que estive no Suriname considera que:

... a senhora E é judaica no coração (...) ela ainda se esforça para manter as lembranças da família, que tem uma história muito rica. O pai dela era muito famoso aqui no Suriname e era muito, mas muito importante para a comunidade.

A própria sra. E, mesmo não sendo judia, considera de suma importância que algum trabalho seja feito sobre os judeus nos dias de hoje, antes que “a comunidade desapareça”. Segundo ela:

Victoria (A) foi a última pessoa a manter um registro [keep track] do que acontecia na comunidade, do que se passava...depois dela, acho que ninguém mais se interessou em estudar a comunidade.

A maior parte do trabalho de Victoria A, como já mencionado, é de natureza eminentemente genealógica. Para a senhora E, assim como a maior parte de meus interlocutores, registrar o presente judaico é (além de guardar notícias de jornais e anotar eventos importantes da comunidade) manter sempre atuais as genealogias e descobrir (“*onderzoek*”) mais e mais acerca do passado das famílias. É, também, precisar datas e corrigir genealogias porventura imprecisas e, quando possível, dotar de “substância” os nomes dos ancestrais que se encontram nas tabelas genealógicas descobrindo sua ocupação e feitos importantes de sua vida. Por fim, é registrar a presença judaica no país de maneira mais geral, e de certas famílias, de maneira particular.

Penso que parte do que muitos consideram “ser judeu” no Suriname, esteja ligado ao apreço a certas tradições, ao “conhecimento” sobre questões de família e a uma forma particular de valorizar o passado. Mesmo sendo cristã, nesse sentido, a Sra. E era de certo modo judia, já que guardava objetos de seu pai, e era capaz de recontar diversas memórias de sua infância em meio à “comunidade”.

Esse tipo de caso tende a ser acionado como contraponto por determinados judeus, no sentido de acusar outros (ou outras famílias) de não preservarem suas “tradições”. Minha anfitriã dizia que, ainda que cristã, ela era “mais judia do que muitos judeus”. Obviamente não se pode tomar essa frase em sentido literal, já que o fato de ela ser declaradamente cristã, filha de mãe não-judia e ter optado por não seguir a religião judaica, faz dela, automaticamente, uma não-judia. A questão é que, aqui, é possível detectar a presença da “judaicidade” claramente fora dos domínios do “religioso”.

Quando se diz que certos membros não-judeus de famílias antigas “ainda são judeus”, essa parece uma forma interessante de localizar o que é ser judeu fora das divisões clássicas produzidas, nesse caso, a religião. Aqui, o respeito a um determinado tipo de memória dita o que é ser judeu. Para ser mais fiel ao que vi no campo, a disposição e o interesse em guardar determinados objetos e contar determinadas histórias constitui, para além do “domínio religioso”, o que é ser judeu.

Diversas vezes ouvi comentários, com relação a determinados judeus, de que estas não valorizam seu passado e seus ancestrais. Isso, de certa forma, os diminuiria. Além disso, um dos jovens que pretende fazer o Suriname retornar à ortodoxia de séculos²⁰ passados faz isso, segundo ele, como forma de honrar os ancestrais. Creio que parentesco e religião, já tão indissociáveis na religião judaica, têm aqui uma dimensão a mais, já que sempre estão em jogo aqueles primeiros judeus que, fugindo heroicamente da inquisição, conseguiram se estabelecer no Suriname e fundar *Jodensavanne*. É preciso, antes de mais nada, honrá-los.

A tese de minha anfitriã, de inclinação mais liberal, era de que, por mais pios que os judeus fossem, se não conhecessem seus ancestrais, ou pelo menos não fizessem suas obrigações religiosas no intuito de honrá-los, tudo não se passaria de um teatro. Se “temos hoje o que comer” disse ela, é “por causa deles”. Se “temos o que vestir”, é “por sua capacidade em se estabelecer em um território tão hostil quanto o daquele tempo

20 Retomarei adiante, quando discutir a “linha *kosher*” - nome dado pelos judeus ao grupo de jovens que pretendem avançar na adoção de um estilo de vida ortodoxo no país.

[Suriname do século XVII].” É isso que torna difícil separar "judaicidade" e objetos como documentos e arquivos pessoais.

É importante, também, não perder de vista sua ligação com seus antepassados. Dada a situação genealógica no Suriname, onde muitos reclamam parentesco com poucos personagens, é importante que sua ascendência e seus feitos estejam bem documentados. No caso de uma ou duas gerações atrás esses feitos podem se encontrar em recortes de jornal, por exemplo. Gerações mais antigas, do século retrasado ou anterior, podem ter sua importância atestada em textos acadêmicos ou produzidos por periódicos judaicos. É importante ressaltar que a antiguidade, ela própria, já pressupõe importância. Alguém que chegou nos primórdios (fins do século XVII) é automaticamente considerado uma pessoa importante e ilustre, e seu nome é invariavelmente valorizado. Presume-se que os pioneiros eram os mais heroicos, astutos e capazes dentre todos os judeus. Muitas das histórias a respeito deles contêm loas sobre-humanas sobre sua engenhosidade, inteligência, capacidade de negociação, aptidão para batalha, ou todas essas qualidades.

Os 'pioneiros', que participaram dos primeiros anos de *Jodensavanne* e sua construção, tendem a ser os mais importantes (a distinção entre famílias "antigas" e "novas" se produz, sobretudo, na relatividade da chegada das famílias à fundação e ao tempo em que se vivia em *Jodensavanne*). Sua antiguidade mesma é prova de importância: ter vivido naquele período, considerado por todos como "muito difícil", já atesta sua capacidade em sobreviver e se estabelecer em um cenário absolutamente "selvagem" (a forma como é descrito, pela maior parte dos meus interlocutores, o Suriname pré-judaico). A engenhosidade requerida para construir algo como *Jodensavanne*, em meio a um período turbulento como aquele, é constantemente exaltada. A antiguidade, por si só, é considerada a prova de importância nesse caso.

Talvez a falta de 'documentos' corrobore essa visão heroica dos ancestrais mais remotos, mas essa seria uma explicação absolutamente ocidental, baseada na ideia de que a verdade só se sustenta a partir de 'evidências'. Mesmo em um contexto onde os documentos são importantes, essa seria uma leitura absolutamente etnocêntrica e

presumiria que a imaginação só funcionaria nesse espaço “não documentado”. Creio que haja algo, para além disso, que torne possível que ao mesmo tempo se saiba admitidamente “muito pouco” sobre os primeiros judeus e se conheçam histórias onde estes era grandes eruditos, navegadores, negociantes ou espadachins.

Há uma contínua variação entre programas de verdade quando o assunto são os primeiros judeus: um mais atento ao fato de que destes sabe-se muito pouco e outro mais 'poético'. Essa variação aparece em algumas falas: um amigo me contou de um homem que, no final do século XVII, havia construído sua casa, sozinho, em apenas quatro dias, lenhando as árvores e cozinhando tijolos de barro, enquanto defendia o terreno escolhido de uma onça que passava o dia lhe espreitando e foi abatida por uma machadada (por um *machete*, na realidade) certa. Instantes depois, ele próprio diria que talvez “fosse só uma história”, mas que esses homens eram de fato muito capazes.

Parte-todo e artefatos: entendendo "família" e "comunidade"

“A questão não é simplesmente que uma oposição equivocada e não realista entre pensamento e substância reproduz-se como um fato social mensurável, que os grupos sociais e as culturas idealizadas são produzidos em massa como um mapa de variação e problemática sociocultural. Mais importante, a questão é que uma dependência ingenuamente hegemônica em relação à individualidade e à pluralidade subjaz à – e articula a – maneira como o conceito idealizado e o objeto substantivo são colocados em relação. Essa dependência faz com que os fracassos do conceito, produtores de fatos e problemas, sejam totalmente realizados, do objeto substantivo ao conceitualmente tratável; faz com que eles pareçam um fato irreduzível, constituindo o próprio tecido da realidade social.” (Roy Wagner).

Há modos diversos de compreender do que se trata uma "comunidade", quando os interlocutores a mencionam como sendo o grupo do qual fazem parte. É possível pensar nela como uma ordem dos fenômenos da vida social: o "indivíduo", enquanto unidade, pressuporia a participação em uma pluralidade. A pessoa como individual, necessariamente parte de um grupo mais amplo, é sempre "menos que o todo" (Strathern, 1994, p. 209). Noções como "indivíduo" e "sociedade" não serão utilizadas ao longo do trabalho e penso que, para tal, sejam necessárias algumas considerações "teóricas".

Outras figuras de pluralidade, como "identidade" também serão evitadas, à cata de outras noções possivelmente produtivas no diálogo com o material etnográfico. A própria natureza da digressão a seguir justifica a possível falta de profundidade ou a carência de considerações próprias: reflexões originais e ensaios bibliográficos de muito maior fôlego foram produzidos nas duas últimas décadas, todos buscando rediscutir a dicotomia indivíduo/sociedade como única possibilidade de entendimento dos coletivos humanos. Em "*The Fractal Person*", Roy Wagner chama atenção para a natureza ideal implicada na distribuição desses conceitos:

A oposição entre indivíduo e sociedade, produto da jurisprudência e da ideologia política ocidentais, não só coincide com a hegemonia do pensamento 'social', como é idêntica a ele. Ela se baseia na noção necessariamente ideal, e praticamente irrealizável, do 'conceito de social', bem como na noção necessariamente substantiva, física e material da pessoa como objeto. (Wagner, 1991, p. 84).

Se não entendermos "comunidade" ou "família" como subsistema da "sociedade" (cf. Strathern, 1992), é possível descrevê-las prestando atenção "ao modo como se tornam operacionalizados como artefatos manipuláveis e utilizáveis nas buscas das pessoas por seus interesses e em sua construção de relacionamentos". (Strathern, 2011) A comunidade é feita de parentesco e ancestralidade. Quando perguntamos a um judeu do que ela se trata, a chance de que a resposta seja "um grupo de famílias" é bastante grande. Pode-se esperar outras explicações, mas nunca ouvi uma que excluísse a linguagem da família e do parentesco.

Etnógrafo: - Qual sua relação com Stephan?

Ben: - Ela é da minha família (family of mine).

Etnógrafo: - Ele também é um H?

Ben: - Claro que não! Sua avó foi casada com um irmão da avó dele.

Etnógrafo: - E qual era a família dela?

Ben: - E, a mesma dele.

Etnógrafo: - Você não é E?

Ben: - Olha só, os E são amigos há muito tempo, mas meu pai é H e eu também.

Etnógrafo: - Mas Stephan é E por parte de mãe, não é?

Ben: - Você tem que entender uma coisa... O pai dele é Hazes, não é judeu...então a família dele é E.

Entre os judeus do Suriname, o termo "família" e "parente" (*family, family of mine, relative*) aparece de formas distintas em contextos específicos. Antes de mais nada, creio que convenha elencar os diversos sentidos nos quais esses termos podem ser acionados por meus interlocutores. Em uma série de situações, o sujeito faz ou não faz parte da "família", já que o termo é usado indistintamente para descrever situações e afirmar relações essencialmente diferentes. Listo aqui, sem pretensão de exauri-los, os sentidos mais comuns do termo "família" e "parente" no cotidiano.

1 - Núcleo familiar, composto por pai, mãe e filhos (as).

2 - Pessoas com o mesmo "nome", membros da mesma "família-nome". Incluem-se aqui, aqueles que não possuem o mesmo sobrenome, mas são parte da família, de alguma forma: aqueles que optam por serem judeus, e são filhos de mãe A, se apresentam, em geral, como membros da família A. Em geral, os membros da mesma família-nome afirmam uma ancestralidade comum: normalmente inscrita no personagem ou registro mais antigo de chegada ao país.

3 - Membros de famílias historicamente relacionadas, em geral por casamentos. Algumas famílias são consideradas mais próximas devido a uma alta incidência de casamentos nesse ou naquele período, ou por terem chegado em épocas semelhantes. Ex: Se as famílias A e C são consideradas parentes, Stephen A pode inferir que é parente de Alexandra C.

É preciso mencionar que há os parentes "não judeus" ou "de fora". Quando uso o termo "fora" me refiro à maneira como meus interlocutores se referem a esses parentes ainda que, com o tempo, tenha notado que isso se deve, em grande parte, ao meu interesse pelos judeus do país. No dia a dia, esses parentes são tratados como parentes quaisquer, mas ao me apresentarem seus parentes não judeus, a maioria de meus interlocutores fazia referências ao fato de que não se tratam de judeus.²¹

21 No próximo capítulo seguinte buscarei tratar a questão da forma como o "dentro" e "fora" das famílias é concebido, e as implicações concretas dessas categorias.

A objeção mais imediata às minhas considerações iniciais está, sem dúvida, na obviedade nas quais ela poderia implicar: o que há de novo, aqui, se judaísmo e família são, por definição, indissociáveis? As regras da *Hallakah* são claras com relação à matrilinearidade: os filhos de ventre judaico são judeus e, embora exista a possibilidade de conversão ou flexibilização das regras em segmentos liberais ou reformistas do judaísmo, a questão do parentesco estará, pelo menos em princípio, sempre em jogo.

Ao invés disso, gostaria de chamar a atenção para as reflexões de *Carsten* (2004) em *After Kinship*, acerca da noção de "relacionalidade" como alternativa às reflexões clássicas sobre parentesco. Essa "relacionalidade" (ou *relatedness*) implica em um enfoque nas relações que nos obriga a entender o que é "ser parente" para além das categorias pré-estabelecidas do parentesco ocidental, amplamente baseada em ideias de consanguinidade. Determinados espaços, como a casa, nos permitiriam analisar uma dimensão processual do parentesco, onde este é constantemente produzido. Em sua própria experiência etnográfica com comunidades de pescadores malaios, coabitar implicaria na inserção dos sujeitos em um ambiente de trocas que relaciona e cria parentes, permitindo que se observe, para além, do domínio das formas, um parentesco "feito". Sua reflexão acerca do espaço da casa como criadora de afinidades é tributária da noção de Lévi-Strauss de "*société a maison*", como a própria *Carsten* destaca na coletânea que editou com Stephen Hugh-Jones em 1995, intitulada *About the House: Lévi-Strauss and Beyond*. Sua visão, contudo, procura explorar de maneira crítica o rendimento da noção de Lévi-Strauss para além das sociedades para as quais ele a pensou. A definição de uma casa em uma "sociedade de casa", para Lévi-Strauss é "uma pessoa moral que possui uma propriedade feita de riqueza material e imaterial que se perpetua através de transmissão de seu nome por uma linha real ou imaginária, considerada legítima enquanto essa continuidade possa se expressar na linguagem do parentesco ou afinidade e, mais comumente, ambos". (Lévi-Strauss, 1982, p. 174)

Antes de *After Kinship*, em 2000, *Carsten* já havia lançado a coletânea "*Cultures of Relatedness*" onde, em sua introdução, buscava ir além da crítica de Schneider (1984) sugerindo que o parentesco pode ser entendido, mais amplamente, como

"relacionalidade", termo que abrangeria uma enorme variedade de modos de se relacionar. A crítica, a saber, partia da sugestão de que as formulações sobre parentesco derivavam de termos ocidentais, assim como na ideia de reprodução biológica. A relação entre "pai e filho", constitutiva das teorias de parentesco, não poderia preceder ou enquadrar relações encontradas no campo; dessa forma, parentesco "é essencialmente indefinido e vazio: é um construto analítico que parece ter pouca justificativa mesmo enquanto construto analítico" (Schneider, 1984, p. 195). Como aceitar os pontos mais sensíveis da crítica sem, no entanto, abandonar o estudo do parentesco? Carsten sugere a noção de relacionalidade, que buscaria acessar a dimensão de como é "feito" o parentesco. Em "*The heat of the hearth: the process of kinship in a Malay fishing community*" (1997), ao entender parentesco como um "processo", a autora busca demonstrar como as dicotomias que estruturam as teorias ocidentais do parentesco (biológico/social, consanguinidade/afinidade, etc.) atrapalhariam nosso entendimento dos *Langkatwi kinshi* malaios.

Isso não quer dizer que devemos, de antemão, abandonar esses "grandes divisores" ou, nos termos de Schneider, o "império do código" e o "império da natureza". (Schneider, 1968) Carsten propõe, em sua reflexão, que busquemos o dado e o construído no próprio campo etnográfico. Segundo ela,

... de fato, eu rephrasearia o ponto de Latour sobre abandonar a distinção natureza-cultura. Ao invés de nos afastarmos dessa distinção, devemos fazê-la objeto do devido escrutínio. É precisamente as formas nas quais as pessoas de diferentes culturas entre o que é dado e o que é feito, o que pode ser chamado de biológico e o que pode ser chamado social, e os argumentos a partir dos quais se fazem determinadas distinções que, sem concepções prévias, devem estar no centro da análise comparativa do parentesco". (Carsten, 2004, p. 189)

É com essa orientação que o próximo capítulo buscará explorar do que é "feito" o parentesco entre os judeus surinameses. Se abandonamos o apriorismo e nos apegamos ao plano das relações podemos perguntar como essas categorias - sempre fluidas - são construídas a partir de convivências, brigas de família, nomes, papéis e pesquisa genealógica.

2 AFINIDADES: IDEAIS, FAMÍLIA E HERANÇA

*Mi a no mi
solanga mi brudu
fu yu a n'e trubu
na ini den dusun titei fu mi*

*Mi a no mi
solang mi lutu
n'e saka, n'e sutu
mi gronmama*

*Mi a no mi
solang m'no krari
fu kibri, fu tyari
yu gersi na ini mi dyodyo.*

*Mi a no mi
solanga y' n'e bari
f' prisir' ofu pen
na ini mi sten.
(Gronmamma, Trefossa)²²*

Os chamados “ideais judaicos”, como *Hallakha*, Ortodoxia, Liberalismo, etc., (bem como elaborações sobre a forma “correta de funcionamento de uma ‘comunidade’”) com os quais me deparei constantemente durante o trabalho de campo, não poderiam ser deixados de fora. A questão é que procuro reintroduzi-los no campo da pura imanência, da maneira e nas situações nas quais são acionados por meus interlocutores. Pode-se dizer que um dos objetivos do trabalho é não dar a estes, nem as explicações supostamente mais douradas, preponderância sobre outras falas e sobre a forma como estes conceitos operam no cotidiano das famílias judaicas.

Em grande medida, a *Hallakha* funciona no sentido de produzir avaliações no que tange a legitimidade da “judaicidade” de pessoas e famílias específicas. Ao invés de entender a *Hallakha* como um “conjunto de normas” formais e passíveis de avaliação, descrevo-as a partir da forma como são feitas as avaliações por parte de meus

²² Eu não sou eu mesmo / Até meu sangue / Estar infundido com você / Em todas as minhas veias /
Eu não sou eu mesmo / Até minhas raízes / Afundarem, se lançarem / Em direção a você, mãe-terra /
Eu não sou eu mesmo / Até que consiga / Manter, carregar, / Sua imagem em minha alma / Eu não sou
eu mesmo / Até você gritar / Com prazer ou dor / Pela minha voz (Mãe-Terra, Trefossa).

interlocutores judeus. Essa é uma saída metodológica para lidar com esse tipo de questão sem a necessidade de mobilizar a imensa literatura que aborda esses temas ao mesmo tempo em que a fala nativa é valorizada. Há também toda uma discussão acerca dos caminhos da “comunidade”: todos eles passam, em certa medida, por ideais judaicos, embora envolvam doses (maiores ou menores) do que chamaria de realismo ou razão prática. Em geral uma avaliação de como esses ideais se sustentariam em um contexto onde os judeus são uma minoria absolutamente inexpressiva.

Gostaria de tomar um pequeno desvio. É forçoso destacar que ninguém discorda da *Hallakha*, ou mesmo da propriedade de muitos dos clamores ortodoxos. Ao mesmo tempo, ainda que concordem com os princípios, se opõem (principalmente por razões descritas como "práticas") à observância de alguns destes. O que ocorre com alguns membros da comunidade, por exemplo, é o questionamento do quanto é possível manter um estilo de vida *kosher* no Suriname: nunca vi um judeu que questionasse a importância dos preceitos em si, embora grande parte enfatizasse a quase impossibilidade de segui-los, em um país onde disponibilidade desse tipo de comida é bastante limitada.

O mesmo se dá na questão da judaicidade pelas regras da *Hallakha*. Existe toda uma série de acusações de que certos indivíduos não são judeus, especialmente por não serem filhos de mãe judia. A maior parte destes, entretanto, acha que a manutenção desses critérios simplesmente acabaria com a comunidade. Diversas vezes eu ouvi: “obviamente, ninguém aqui é judeu pelas regras da *Hallakha*”. Um senhor, após me contar que outra senhora havia dito que ele não era judeu, comentou comigo: “olha a cor da nossa pele, se eu não sou judeu porque só meu pai é judeu, então quem aqui é judeu?”.

Com todos esses 'ideais' e 'normas' há um conjunto de relações que não são absolutamente de discordância, mas que ao mesmo tempo a simples concordância formal praticamente não incorre, necessariamente, na sua observância. Tenderíamos a pensar que concordância de um lado (com os preceitos) e discordância de outro (com a prática) penderia para o lado da segunda. Parcialmente isso é verdadeiro, já que não haveria (em teoria) grande adesão às regras, a despeito da concordância com os

princípios. Entretanto, essa seria uma simplificação atroz. Em primeiro lugar, esconderia uma miríade de relações implícitas nesse constante acionamento de valores 'ideais' e a 'prática'. Segundo, implicaria em pensar que só é possível concordar ou discordar, e toda a diferença implícita nessas posições seria desconsiderada. Uma interlocutora, que me contava ser, por vezes, acusada de não ser judia (por ser filha de uma não-judia), me disse uma vez:

... podem fazer o quanto de fofoca eles quiserem. Se você for fundo nos arquivos, não sobra um judeu da Hallakha aqui nesse país. Olha, eu acho a Hallakha extremamente importante (...). Eu procuro seguir [a Halahka]... Celebro o Shabbat, não dirijo nem faço compras (...). Eu tenho o maior respeito, mas precisamos ser sinceros [let us be sincere]: se for para seguir essas regras, se só forem judeus os judeus pela Halakha, então não tem nenhum judeu aqui nesse país.

Não há discordância com os critérios da *Halakah* com relação à determinação dos judeus, mas sim a ideia de que os critérios nem sempre se aplicam àquele contexto. Para essa interlocutora, os judeus que insistem nessas regras, no que tange à judaicidade, são excessivamente idealistas ou inclinados a criticar outras pessoas ou famílias. Em suas palavras:

Olha, eu acho uma intenção interessante seguir as regras. Mas não dá pra fazer isso aqui (...). Na Holanda sim (...). Lá você escolhe em qual sinagoga você vai [ortodoxa ou liberal]. Não dá para achar que você é judeu de acordo com a Halakha aqui. Você quer ser? Então vá para Israel e comece a sua conversão, aí eu te respeito como judeu pela Halakha, mas isso eles não querem fazer (...) Tem gente que é um pouco inocente, e outros tem uma língua um pouco afiada [kind of a sharp tongue]"

Quando disse, anteriormente, que ficar limitado entre concordância e discordância seria empobrecedor, é porque limitaria enormemente a observação e descrição de como funcionam as várias maneiras de "ser judeu". Em um contexto onde certas famílias não creem na aplicabilidade da *Halakha*, emerge uma modalidade de judaicidade baseada, também, na patrilinearidade. Sendo a SSG (*Stichting voor*

Surinaamse Genealogie/ Fundação Genealógica do Suriname) uma das poucas fontes de informação acerca de antepassados, e a informação genealógica masculina mais abundante e facilmente acompanhável - especialmente pelo sistema de nomes do Suriname, que, tal qual nos Países Baixos, adota somente o nome paterno -, muitos dos judeus baseiam sua árvore genealógica em seus pais. Parece haver consciência, além disso, de que era muito mais fácil que homens judeus fizessem filhos com mulheres crioulas do que o contrário (quase uma impossibilidade, até algumas décadas atrás). Dessa forma, as regras da *Hallakah* coexistem, neste sistema, com outras formas de "ser judeu". Do mesmo modo, "liberal" e "ortodoxo" parecem ter aqui sentido sobretudo diacrítico: muito mais ligados à liberalidade em relação a determinadas observâncias do que propriamente à filiação a movimentos específicos. Até porque, 'oficialmente', trata-se de uma comunidade "liberal". Pretendo, assim, evidenciar o sentido dessa oposição ao longo do texto, a partir das intervenções de meus interlocutores.

Algumas reflexões parecem particularmente produtivas quando confrontadas com essas evocações dos "ideais judaicos" na prática. Paul Veyne argumenta, com relação à noção de democracia na Grécia, que esta seria um "semi-ideal": como ideal, no sentido de "baliza da realidade" age como se sua forma plena se realizasse, embora na prática nunca se realize. Apela-se aos ideais democráticos como se esse valores, tais como idealizados, se atualizassem em algum lugar, ainda que isso não aconteça. (Veyne, 1984, p. 54). Em um contexto mais próximo, Aisha Khan tece considerações sobre o Islamismo em Trinidad e Tobago, fortemente amparada nas reflexões de Talal Assad, que parecem particularmente relevantes nesse caso. Segundo ela, o Islã:

... supõe, pelo menos idealmente, uma coerência que torna variações reais ou possíveis assunto de discussão na prática por parte de clérigos, leigos e estudiosos. Ao passo que nunca determina completamente as relações sociais, ortodoxia, ou o 'modelo correto' e pivotal no Islã; 'argumento e conflito sobre a forma e significado das práticas são (...) parte natural de qualquer tradição islâmica' (Asad, 1986, p. 15-16). Esse discurso é, como Talal Asad aponta, mais do que um corpo de opinião; ele expressa uma relação de poder distintiva, a partir do debate sobre o que é correto e o que deve prevalecer. (Khan, 2004, p. 186).

Penso que essas considerações são importantes porque tangenciam a questão da relação ideal/prática sem polarizá-la. Ao se abster em considerar práticas e discursos 'contraditórios', não há mais perspectiva "idealista" e "realista" da religião. Os ideais só se realizam na prática, onde são mobilizados pelos atores para produzir diferentes efeitos em situações diversas. Mapeá-los e a seus contextos de acionamento é a tarefa a qual essa etnografia se propõe, em oposição a uma visão 'jurisprudencial' do que seria a religião judaica e suas 'leis'.

Herança

"Os C são um dos primeiros a chegar. Provavelmente vieram com David Nassy. Temos lápides em Cassipora... Somos uma das famílias mais antigas."

Durante minha primeira estada no país, uma interlocutora havia me mostrado um artigo, encontrado por ela em uma de suas incursões a bibliotecas, sobre as lápides dos cemitérios de Barbados, extremamente parecidas com aquelas de *Jodensavanne*. Essa descoberta (*ontdek*) específica faz parte da "*erfgoed*" (herança) judaica no Suriname. Uma herança abrangente, já que se trata, a princípio, de "*ons erfgoed*" (nossa herança), referente a todos os judeus do Suriname. Esse artigo, assim como a existência do cemitério em condições visitáveis, enriquece parte de um episódio considerado pelos judeus como crucial na história de sua diáspora: a passagem por Barbados. O artigo dota o episódio, que se encontraria normalmente em um plano abstrato e intangível, de uma materialidade concreta que faz com que seja possível vivenciá-lo hoje. O entusiasmo da Sra. A está na possibilidade de fazer do passado fundante algo palpável. A partir do artigo, de seu texto e suas figuras, é possível "*praten over het verleden*" ("falar sobre o passado") com riqueza de detalhes, de evidenciar certos acontecimentos até então desconhecidos e conversar sobre a *gemeente*. Falar sobre a comunidade é, também, falar sobre o tempo. Falar sobre os grandes eventos da diáspora judaica no Suriname e a "influência dos judeus sobre a cultura surinamesa" de genealogias, cemitérios e ruínas. Ser capaz de destacar a presença da comunidade judaica nos hábitos cotidianos, em

prédios, em empresas surinamesas, em grandes acontecimentos, e assim por diante. Segue um trecho de meu diário de campo, de 14 de dezembro de 2010.

Conforme eu e Anthony descíamos a rua depois do serviço [prayer service] ele me contava sobre a influência dos judeus na cultura do Suriname. “Eu vi que você vai comer Pom no natal, com seus amigos. Na verdade o Pom é um prato judaico. É que os escravos aprenderam com os senhores [judeus] e hoje em dia virou culinária surinamesa”.

Segue a transcrição de parte de meu diário de campo, de 14 de dezembro de 2010.

Foi aí que Anthony, me perguntando se eu gostava de KFC²³, me contou que o NASKIP era uma empresa de família judaica. Mas, por causa de Nassy, uma das famílias mais importantes dentro da comunidade e Kip, que significa galinha, em holandês.

Para além dessa herança mais abrangente, individualizar-se nessa comunidade requer a capacidade de localizar a “*mijn erfgoed*” (minha herança). A *minha herança* não se opõe diretamente à *nossa herança* (nem está contida nesta), sendo uma particular e a outra mais geral. Ela se define por uma habilidade de localizar a si próprio e a seus antepassados no tempo, a partir de coordenadas espaciais, listas genealógicas e eventuais objetos dotados de “*geschiedenis*” (história). A pessoa judaica, no Suriname, só faz sentido a partir de seus antepassados. Traços da personalidade de outros membros da comunidade são, em geral, atribuídos à família. Certa vez, ao ajudar no transporte de sofá de um jovem, contei a outra pessoa (em tom de brincadeira), que ele estava muito ansioso por seu novo móvel. A explicação, endossada pelo próprio, era de que a ansiedade é um traço característico de sua família.

Segundo Rony, no começo do século XVIII, ainda em Jodensavanne, um de seus antepassados passou anos esperando por uma carga que chegaria de Portugal, e o tiraria da “extrema pobreza” na qual ele estava vivendo. A carga era fruto de uma dívida que um parente judeu tinha com ele, mas este sempre postergava o pagamento. É por isso que os

23 Kentucky Fried Chicken, cadeia norte-americana de fast food. O NASKIP é o concorrente surinamês da franquía estrangeira.

membros da família S eram um tanto pão-duros [tight] e que ele e seus familiares eram pessoas um pouco ansiosas.

Esse caso, contudo, não é o motivo de sua ansiedade. É apenas uma ilustração de uma história que poderia ter como protagonistas pessoas vivas, ou ele próprio. Em meu caderno de campo, anotei que a causa da suposta avareza [tightness] era essa história em particular. Quando voltei a tocar no assunto, alguns dias depois, ele parecia esforçar-se em explicar do que se tratavam esse tipo de histórias.

Hoje voltei a tocar no assunto com Rony. Ele disse que a história servia para ilustrar um “traço de personalidade” da família [family traits], mas que não era a causa dessa ansiedade que acomete a ele e seus familiares. É apenas uma “algo que aconteceu” com eles [something that happened to us], há muito tempo.

Esse caso particular ilustra a forma como pessoa e antepassados, vivos e mortos, podem tornar-se indistintos no contexto de enunciação de uma história, como buscarei mostrar adiante. Obviamente, há todo um “regime de verdade” que tornaria absurda uma história onde há interação direta entre vivos e mortos. Entretanto, estes estão invariavelmente ligados, e são rememorados constantemente. Situações ocorridas em cenários com as antigas plantações são revividas no cotidiano, agora com novos personagens. A distinção entre a pessoa, sua família e seus antepassados é muito delicada. Essa aparente confusão torna-se mais inteligível se admitirmos que o indivíduo não seja primeiro na “ordem do sentido” (para usar o termo deleuziano). Embora tanto para a linguagem, quanto para a representação, o indivíduo pareça unidade última e indivisível, é absolutamente contraproducente pensar a “singularidade já assumida em indivíduos ou pessoas, ou o abismo diferenciado” (Deleuze apud. Zourabichvili, 2004, p. 53). O indivíduo pressupõe a convergência de uma série de singularidades pré-individuais: seu fechamento lógico é determinado pela atualização de determinados predicados em detrimento de outros (cf. Zourabichvili, 2004).

A Sra. D me explicou que o nome de seu filho, Moses, é uma homenagem a Moses D, um de seus antepassados mais importantes, que havia ajudado a fundar Jodensavanne.

Segundo ela, o nome Moses se repete aproximadamente a cada 4 gerações em sua família. Há outro Moses [ele se refere a ela no presente] entre 1867 e 1901, e quando seu filho nasceu, há 26 anos, recebeu esse nome.

A relação entre família e pessoa fica clara também em outras situações. Em um trecho de meu caderno de campo de 6/1/2011,

Segundo Angela, os S são uma família de judeus pobres e sem conhecimento, que chegaram aqui [no Suriname] no século XIX, XVIII no máximo. A família C é infinitamente mais antiga e importante.

No contexto das famílias judaicas, o final do século XVIII é considerado um período recente. Outro trecho de meu caderno de campo parece sugerir o mesmo:

Hoje fui à reunião de jovens de novo. Primeiro encontrei Stephen L, que foi muito simpático comigo. Falou-me, em tom de desculpas, que sua família chegou lá 'apenas' em 1741 e não foi uma das primeiras a se estabelecer no país.

Meu convívio com alguns dos judeus da comunidade me levou a crer que há uma distinção entre um "prestígio pessoal" e outro de ordem mais propriamente "familiar". O primeiro, ligada à sincronia, baseia-se sobretudo no que fazem, hoje, os judeus, e naquilo que reforça sua judaicidade. Por sua vez, a segunda, ligada essencialmente à diacronia, diz respeito ao que seus antepassados fizeram (ou, mais precisamente, ao que você pode provar que eles fizeram ou o quanto isso eles são reconhecidos).

Quando digo "o quanto você pode provar", me refiro ao fato de, a despeito de o prestígio familiar ser entendido, muitas vezes, como imutável, está sempre sujeito a discussões e debates. De forma semelhante, ouvi reclamações de que, não obstante os esforços em ser uma "pessoa boa", determinados membros da comunidade jamais reconheceriam seus feitos. Não se trata de uma oposição entre um prestígio que sua família adquiriu no passado, e o que você consegue no presente.

Muitas vezes o "prestígio" (seja ele relativo à pessoa ou família), não incide necessariamente sobre unidades de sentido como o "indivíduo" ou sua "família". A noção

de indivíduo faz pouco sentido aqui, já que seu prestígio pode ser abalado no que tange a qualidades abstratas: ouvi de um amigo que um homem havia perdido respeito no que tange à sua "coragem". Quando perguntei se tinha alguma relação com sua família, ele me respondeu que "não tem nada a ver com a família dele... mas sua coragem está malvista para sempre". O homem, entretanto, era "um sujeito bom, honrado... Um verdadeiro judeu". Aparentemente a perda de prestígio dizia respeito apenas a uma conduta que contrastava com uma qualidade que se pressupunha que ele tinha.

Por outro lado, a família Fernandes tem sua "perspicácia para negócios" constantemente reforçada pelo crescimento de seu "império". Note-se que esse prestígio "familiar" de bons negociantes não foi construído em tempos tão antigos, nem está ligado a velhas histórias: a ascensão dos negócios da família, em época relativamente recente, foi consolidando-a como uma família "boa para negócios". Uma pessoa próxima me contou como seu pai daria a um dos fundadores da companhia seu primeiro emprego, no tempo que ele vivia de pequenos trabalhos e ajuda dos amigos e a família "era ainda muito pobre".

Da mesma forma, pode-se não gostar de uma família, sem que isso seja impeditivo para que se faça amizade com algum de seus membros. Um interlocutor disse amar os judeus, a despeito de detestar a família X, por sua inflexibilidade e "mesquinharia". Entretanto, gostava muito de alguns membros da família, especialmente os que tinham ido à escola com ele, mas não só: seus pais eram pessoas educadas e doces, e deles guardava excelentes lembranças. Sua amizade com judeus da família X não o impediu de continuar considerando-a uma família "detestável". Se considerarmos um modelo clássico, onde a família é parte dos judeus como um todo e o indivíduo, por sua vez, uma unidade da família, concluímos que ou se trata de uma exceção, ou de uma contradição. Acredito, entretanto, que não se trata de nenhum dos dois; é possível não gostar de uma família, por suas características, mas ter boas relações com uma pessoa da família. Não gostar de uma família, como é de se imaginar, cria um obstáculo ao convívio entre duas pessoas, mas este não é, de forma alguma, incontornável.

Parece-me, nesse caso, que família tem um estatuto bastante diferente do que damos a ela nas sociedades ocidentais modernas (i.e. a soma das unidades individuais e das características biológicas desses indivíduos). A família é relativamente independente de seus membros; ela possui características que consideramos atributos pessoais, como ansiedade, "mesquinha", "ignorância" ou generosidade, o que não quer dizer que seus membros necessariamente possuam esses atributos. Obviamente, não é estranho que o membro de uma família ansiosa seja ansioso; entretanto, não há fatalismo nessa relação, no sentido de que ele não precisa ser ansioso. Quando se fala os "F" pode-se fazê-lo como índice de referência a um grupo de pessoas, assim como é possível estar, simplesmente, falando da família, sem que pessoas estejam envolvidas.

O que me confundia ainda mais era o fato de que, em geral, o motivador principal da atribuição de qualidades negativas a uma família eram as ações de um membro específico. Fala-se mal da família de seu desafeto, atribuindo a ela determinados atributos. Isso parece, contudo, mais como forma de falar mal de algo caro ao seu desafeto do que propriamente de seu desafeto (a quem podiam ser atribuídos defeitos específicos). Sempre ouvia das mesmas pessoas que certa família era ignorante (no sentido de pouco educada formalmente). Havia, contudo, desde pessoas com baixa escolaridade até médicos e engenheiros no círculo familiar. A própria pessoa que falava mal da família referia-se a um de seus membros como "Doutor", e para ela, não se tratava, obviamente, de uma pessoa ignorante. Esse fato, contudo, não se tratava de uma exceção; era possível continuar falando por quase uma hora acerca da família e apontando seus defeitos, sem que aqueles que não se enquadrassem nas categorias fossem vistos como "exceção". Aliás, parecia que o membro mais bem educado nem mesmo estava em jogo; a ideia, na maioria dos casos, era falar mal de algo caro a uma pessoa, não necessariamente traçando uma relação direta de correspondência. Podia-se também explicar um comportamento que, latente na família, se manifestava na pessoa.

Qualidades de Família

Enquanto conversávamos, Rony me dizia o quanto os H eram cabeça dura, a despeito de seu bom coração.

É comum entender que famílias são possuidoras de atributos particulares, compartilhados em maior ou menor grau por seus membros. Além de virtudes como "inteligência" ou vícios e deficiências, como "mesquinha" e "pouca educação" (entendida no sentido de "escolaridade") serem tidas como características de família, é notável que condições como a última sejam "familiares". Da maneira como a entendemos, trata-se de um atributo individual, já que estudar "educaria", a despeito da "ignorância" de seus ancestrais. Até certo ponto, nesse contexto etnográfico, isso é verdadeiro: como busquei mostrar na seção anterior, a família S e a família T, tidas como "pouco educadas" por interlocutores com quem tive maior convívio, têm entre seus membros pessoas que foram formalmente instruídas em instituições prestigiosas, seja no Suriname, na Holanda ou mesmo nos Estados Unidos. Não se refere a essa pessoa, em particular, como "pouco educada". Qualquer deslize de conduta, contudo, pode ser explicado pelo fato de sua família ser uma família de judeus "ignorantes". Talvez um caso específico ilustre a questão: um sobrinho de Clotilde S, que havia estudado fora, tido por todos como rapaz "inteligente", cometeu um grave deslize ao relatar ao Sr. T determinadas informações acerca de um falecido, que voltara da Holanda apenas para ser enterrado em um dos cemitérios judaicos de Paramaribo (explorarei o tema em capítulos posteriores). Segue-se que o Sr. T, mal informado acerca da vida do morto, fez um discurso na sinagoga, enaltecendo virtudes que ele "não possuía" e feitos que "não eram seus". Embora o tom de enaltecimento tenha, aparentemente, deixado os familiares satisfeitos, especialmente os holandeses, muito se falou da gafe do Sr. T no Mahammad, notadamente, por pessoas que não gostavam dele. Angela A ressaltou que ficou tão envergonhada pelo defunto que pensou em abandonar o templo, mas não o fez em respeito aos familiares, vindos da Holanda para realizar o último desejo do morto. O próprio Sr. T ficou visivelmente abalado quando soube que o sobrinho de Clotilde S

havia lhe fornecido informações imprecisas; não obstante a satisfação da família com as observações elogiosas do discurso, ele sabia que municiara seus detratores de críticas e deboches, como viria a me contar um interlocutor na sinagoga, na única vez que o vi no lugar (quando de uma morte, o lugar fica extraordinariamente cheio).

Conversando com Angela, depois dos serviços, ela disse ter achado o discurso do Sr. T "ridículo", e que depois, descobriu que se tratava de uma típica confusão entre "duas famílias não educadas (*uneducated*)". O jovem S contara uma história para o Sr. T que absolutamente não dizia respeito ao defunto. Este, por sua vez, apenas reproduz a história, à maneira como "um ignorante repete o que outro ignorante diz". Passados alguns dias, perguntei à Angela sobre a formação do sobrinho da Sra. S já que um amigo dela (um contador muçulmano indostano notadamente bem sucedido), havia estudado na mesma universidade, na Holanda. Ela disse que sua "formação era muito sólida, e parece que ele tirava muito boas notas, é muito competente", segundo havia lhe informado seu sobrinho, um "jovem", amigo do rapaz.

Há uma tendência em pensar homônimos de ancestrais, em ocasiões específicas, como a mesma pessoa que o ancestral. No presente, isso se manifesta na ideia recorrente de que o nome do ancestral, entendido aqui como nome e prenome (i.e. Moses L) confere à pessoa características mais semelhantes ao ancestral do que o resto de sua família-nome. Especificamente, porque se associa a "vida" do ancestral em questão com a do homônimo vivo. Buscarei aprofundar a questão no último capítulo, mas vale ressaltar que se Moses L foi grande pacificador, a capacidade de arrefecer ânimos exaltados pode ser contada como a mesma situação de seu ancestral; usa-se a terceira pessoa indistintamente para o ancestral e seu homônimo, transitando entre os dois ao contar seus feitos, ou fazendo deles indiferenciados. O trânsito pode ser feito com certa sutileza; certa vez ouvia uma história que se referia ao sucesso em uma companhia de publicidade na Holanda ao mesmo tempo que em um escritório onde se vendia açúcar. A referência era muito sutil e, vez por outra, voltava a se tratar dos dois como sendo duas pessoas. Narravam-se, por vezes, eventos referentes ao escritório de açúcar, falando logo depois da companhia do presente, em uma espécie de contínuo. Logo depois,

entretanto, parava de se falar do passado remoto, de modo que referências a esse tempo pareceriam absurdas.

A Natureza da Descrença

Sentados na sala celebrando o Shabat, uma senhora judia, sua irmã, um senhor Ndjuka que vinha frequentando a sinagoga por "interesse espiritual" (embora se declarasse cristão) e outro senhor de importante sobrenome judeu, convertido ao cristianismo e profundamente cético com relação à feitiçaria, conversavam sobre Wenti, contando casos de feitiçaria, alguns deles particularmente assustadores.

- Não existe - Dizia o cético - Vai contra a ciência, não é possível.

- Eu também não acredito - dizia a senhora, enquanto sua irmã parecia concordar. - Mas há coisas que não temos como explicar.

O senhor Ndjuka apenas acompanhava a conversa, intervindo pontualmente, para torná-la mais acalorada, enquanto, aparentemente, se divertia com a situação. Enquanto isso, ajudava-me a entender parte do que eu estava perdendo, já que a conversa era toda em Holandês, o que me impedia de ir muito além do "quadro geral" do diálogo.

- É sugestão! Eu mesmo posso te hipnotizar, se você tiver a mente fraca -. Dizia o cético para a irmã da senhora.

- Não sei se é só isso, claro... Não sei...

- Mas é claro que é, é psicologia, eu estudei isso na faculdade, posso te hipnotizar, se você tem a mente fraca, acha que está possuído, acha que viu coisas, acredita no que te falam.

Nesse momento, um vento bastante forte invade a janela, batendo a porta envidraçada e provocando um som muito alto e agudo. As senhoras suspiraram por um segundo e o cético ficou visivelmente nervoso.

- Estão vendo? Wenti! Disse o senhor Ndjuka, rindo da situação e, possivelmente, do teor da discussão.

Durante minha estada no campo, práticas de obeah e feitiçaria eram assuntos relativamente comuns, e acusações de uso de feitiços entre vizinhos, inimigos ou ex-amantes faziam parte do cotidiano. Não raro, uma nota no jornal informa a ocorrência de algum evento relativo a “forças misteriosas”; em um deles, por exemplo, uma escola em Copieweg foi fechada porque as crianças estavam entrando em transe²⁴. A notícia foi apenas uma pequena nota, mas suficiente para repercutir na vizinhança.

Alguns de meus interlocutores, entretanto, diziam “não acreditar” naquele episódio. Evocavam certa racionalidade que tornaria impossível que tantas crianças entrassem em transe ao mesmo tempo ou, caso isso ocorresse, deveria haver alguma explicação científica para tal, já que não era necessário ter medo de “mágicas” ou feitiços. Essas assertivas, a princípio, me deixaram confuso. Com tantas histórias envolvendo feitiçaria por parte dos *maroons* no passado, por que não temer as forças mágicas hoje? Teriam elas perdido sua eficácia? Funcionariam apenas dentro do regime de verdade específico de determinadas histórias, mas não no presente?

Percebi que se tratava de um pouco de tudo. No dia seguinte, a questão voltou aos jornais²⁵. Um membro da assembleia local foi até a escola, e uma cerimônia “cultural” seria realizada, a fim de normalizar a situação, já que não se podia saber se a escola (assim como outro novo colégio, também atingido) havia sido construída sobre um cemitério. Para minha surpresa, alguns interlocutores acharam a solução apropriada, e praticamente todos consideraram que valeria, ao menos, recorrer a uma cerimônia “cultural”, na tentativa de restaurar a situação. Em uma roda de vizinhos, um interlocutor judeu, antes aparentemente cético, parecia concordar que os maroons seriam os únicos capazes de “consertar” esse problema, que atrapalhava a normalidade do calendário escolar.

Com efeito, não se acreditava piamente em feitiços ou em transe, no sentido de que sempre pairava um ar de dúvida sobre cada uma das histórias que se ouvia.

24 VOJ Copieweg gesloten; kinderen in trance geraakt, a versão completa pode ser encontrada em <http://www.starnieuws.com/index.php/welcome/index/zoeken>

25 <http://www.starnieuws.com/index.php/welcome/index/nieuwsitem/9174>

Nenhum dos judeus que conheci, além disso, dizia ter interesse em recorrer à feitiçaria para alcançar seus objetivos. Não obstante, eram forças, para bem ou para mal, a serem respeitadas. Quando digo respeitadas, não digo no sentido que evoca tolerância, mas sim temor. No momento em que se confirmavam o boato de que as crianças da escola estavam realmente entrando em transe, um de meus interlocutores comentou que algum familiar das crianças devia estar lidando com forças “perigosas”. Outro disse ficar mais tranquilo ao saber que muitos vilarejos maroons teriam se convertido ao cristianismo, diminuindo o risco de que estes “jogassem feitiços” nas pessoas.

Seguiram-se, por alguns dias, conversas sobre feitiços lançados pelos maroons sobre seus desafetos ou sobre vítimas inocentes cujos algozes teriam pagado para prejudicá-las. Algumas histórias vieram à tona; um de meus amigos, judeu, me contou de um homem que ficou permanente impotente depois de trair sua mulher que, indignada, recorreu ao *obeah*: nem mesmo as recentes medicações utilizadas no tratamento da disfunção erétil funcionavam para o caso. Havia não judeus, também, na conversa e um deles aventou a possibilidade de o efeito ter sido meramente psicológico; nervoso com o fato de ter sido enfeitado, o homem não conseguia mais sustentar uma ereção, já que acreditava naquilo. Um de meus jovens interlocutores judeus concordou. Outros diziam que aqueles feitiços, de fato, funcionavam. Alguém mencionou quem era e onde vivia o homem, e os poucos que não sabiam exatamente quem era, conseguiram identificá-lo a partir de coordenadas de parentesco (primo dessa ou daquela pessoa). O fato de as medicações não funcionarem também sugeria a eficácia do feitiço. Havia, no fim das contas, a possibilidade daquilo não passar de um boato. Todos, entretanto, mesmo os mais céticos, concordavam com uma coisa: não valia a pena se colocar na posição de alvo de feitiços, especialmente porque os *maroons* eram particularmente perigosos ao lidar com “esse tipo de forças”.

Em suma, “não acreditar” queria dizer algo mais do que simplesmente afastar qualquer possibilidade de existência e eficácia de forças mágicas no plano físico. Alguns judeus creem que a explicação pode estar na Cabala; os mistérios ali contidos, que devem ser estudados cuidadosamente, são manipulados de forma selvagem e inadvertida pelos

maroons, o que explicaria não só o porquê do funcionamento dos feitiços, como também tragédias pessoais e coletivas, frutos do uso indevido de forças com as quais “não se deve mexer”. Em “Acreditaram os Gregos nos seus Mitos?”, Paul Veyne procura responder a pergunta que dá nome ao livro. A resposta é “obviamente sim” e o próprio título da obra parece irônico. A questão é que a crença dos gregos em seus mitos não é da mesma natureza de nossa crença “na realidade ao nosso redor”; acreditava-se, por exemplo, que Atena estava no céu, mas qualquer grego se surpreenderia se a visse, de fato, no céu (cf. Veyne, 1983). A obra tem reflexões importantes sobre a natureza do que chamamos “crença”; buscando desconstruir essa noção, utiliza uma experiência pessoal para mostrar que medo e incerteza, por exemplo, podem ser constitutivos do ato de “acreditar” (entendido aqui como compreendendo vários sentidos):

De minha parte, considero os fantasmas como simples ficções, mas não deixo de comprovar sua verdade: tenho deles um temor quase neurótico e os meses que passei fazendo triagem de papéis de um amigo morto foram um longo pesadelo; no momento mesmo em que datilografo estas frases, uma crista de terror começa a se elevar sobre minha nuca. Nada me tranquilizaria mais que aprender que os fantasmas existem “realmente”: eles seriam então um fenômeno como os outros. História, imagem e narrativas que se estudaria com os instrumentos adequados, câmara ou registrador *Geiger*. (VEYNE, 1983, p. 103)

Chamar a atenção para a “crença” ou não em óbia põe em relevo um dado etnográfico importante: a questão do “olho maligno” (*ooze oog/ogri ai*). Não se crê plenamente nele, mas se vale todo tipo de prática para evitá-lo: uso de fitas, símbolos e amuletos como hamsa²⁶ não são incomuns. Muitas vezes, se explica seu uso como “forma de afastar o olho maligno”, mas uma explicação formal tende a afastar a eficácia desses objetos. O “olho maligno”, contudo, é tido como algo que não se deve atrair. Muitos judeus admitiram que é melhor desviar-se desse tipo de olhar, por que certas pessoas “têm um olhar destrutivo”. Um interlocutor chegou a me listar algumas pessoas com as quais o contato eu deveria evitar. Uma senhora se referia à outra, ao falar de sua inveja, como alguém capaz “de fazer a humanidade virar pó, só com seu olhar”. Como há

26 Talismã em formato de palma da mão estendida, com os dedos mínimo e polegar em oposição diametral.

explicações rabínicas e cabalísticas que embasam a crença no "olho maligno", fala-se nele, e mesmo pessoas consideradas "instruídas" divagam sobre o assunto. Nenhum insucesso, contudo, pode ser atribuído ao fenômeno: essa não é uma explicação aceitável. Contam-se histórias de judeus que perderam suas plantações por conta de práticas cabalísticas manipuladas por escravos (desenvolverei no último capítulo), mas essa não é uma explicação aceita para a perda de um emprego, hoje em dia.

Em sua etnografia sobre Trinidad, Aisha Kahn analisa a questão do *simi dimi* que, segundo ela, poderíamos definir como "superstição" (Kahn, 2004, p. 102). Essa ordem de fenômenos põe em relevo a questão da legitimidade das formas de conhecer, já que envolve experiências "manifestamente reais e duvidosamente verdadeiras" (Kahn, 2004, p. 102). O *simi dimi* revela tensões entre formas mais ou menos sancionadas de conhecimento, dada sua natureza ambígua e ao mesmo tempo reveladora. O conceito não se limita à distinção entre racional e irracional, entre conhecimento religioso "verdadeiro" ou "falso"; a "superstição media legítimo e ilegítimo, mas a potência, o perigo em potencial de crenças e práticas marginalizadas ou ilegais não está necessariamente em dúvida". (Kahn, 2004, p. 112)

A ideia da feitiçaria *maroon* como manipulação de práticas cabalísticas não nega seu perigo. Não a autoriza, contudo, como prática religiosa 'aceitável'. Kahn observou, em Trinidad, que a ideia de que algo existe, ainda que não se acredite ("eu sei que há... mas não acredito") expressa uma característica do pensamento trinidadiano: a ideia de que estar ciente da existência e acreditar implica em posições distintas. Enquanto a primeira é simplesmente uma constatação da eficácia de forças reprováveis, a segunda implica na sua aprovação. De modo similar, o medo de meus interlocutores do *ogri ai* não implicava em que eles acreditassem, ainda que houvesse histórias constatando seu perigo. Acredita-se na "religião judaica" e não em "crenças", e quanto mais se constata a eficácia destas práticas, mais se busca fraseá-las em termos cabalísticos, utilizando uma linguagem "socialmente aceita".

A Linha Kosher

O judaísmo nesse país está insuportável, entendeu? Isso não é nada, o que estão fazendo, nada... precisamos fazer alguma coisa.

Veza por outra, sentimentos de 'insatisfação generalizada' emergem na comunidade, fazendo com que determinadas pessoas tomem iniciativas no sentido de criar uma espécie de novo partido (retomarei o ponto adiante). Em uma de minhas viagens ao campo, alguns de meus interlocutores, todos "jovens", articulavam-se no sentido de criar uma "linha *kosher*"; um grupo que buscaria resgatar princípios da ortodoxia cujo abandono, segundo eles, punha em risco o "futuro da comunidade". Alguns dos que se juntaram a essa linha nunca haviam manifestado descontentamento com relação à pouca observância de certos princípios religiosos na "comunidade" (a exceção, obviamente, de um ou dois), mas todos, sem exceção, mostravam-se de certa forma afetados pela forma como tiveram de ceder em quase todas as suas reivindicações (ou pretensas reivindicações, já que a falta de espaço para a manifestação de descontentamento também era constantemente mencionada), que não envolviam, necessariamente, questões religiosas (envolviam, muitas vezes, uma maior participação decisória na comunidade). Surpreendeu-me o fato de que quase todos os jovens, com exceção de um deles, tinha inclinação bastante liberal antes de minha volta ao campo. Explorarei o papel do descontentamento no surgimento de novas formas adiante.

Reverendo minhas notas de campo pude notar, de fato, a existência de certa insatisfação e do sentimento de impotência nos processos decisórios da "comunidade". Nesse ínterim, um de meus melhores amigos passou dois meses em Israel com seu primo, um judeu *hareidi*, que, chocado com a liberalidade dos costumes da "comunidade", o convenceu a se tornar um "verdadeiro judeu aos olhos de *hashem*". Quando retornou ao Suriname, começou a pensar em uma forma de 'corrigir' tudo aquilo que seu primo havia lhe mostrado como errado. Conversando com seus amigos, sua insatisfação parece - de acordo com seu relato - ter se juntado à deles, fazendo com que, agora, parta deles a ideia de "restaurar a ortodoxia" no país.

A partir de minha segunda viagem ao campo, assim, alguns jovens estavam buscando, eles próprios, reintroduzir o que consideravam "princípios perdidos". A oração com o *Tefilin*, por exemplo, passou a ser feita por conta própria, e pelo menos três de meus amigos tentavam fazê-la diariamente. O valor dado ao estilo de vida *kosher* tem aumentado consideravelmente, inclusive, com a busca de soluções de baixo custo para seguir os preceitos alimentares judaicos em um país como o Suriname - descartando a solução mais comum, de recorrer à culinária *Hallal*. Essa articulação de forças parece estar se dando, de acordo com a descrição de meus interlocutores, com um crescente sentimento de que a não manutenção de costumes e preceitos judaicos "estaria nos tornando gradualmente menos judeus", como meu explicou um amigo próximo. Muitos tiveram experiências no exterior, tendo vivido na Holanda parte de sua infância (mas também na Flórida ou nas Antilhas), e frequentado sinagogas "onde as coisas são feitas da maneira correta".

Era do interesse desses jovens aumentar a consciência (*raise awareness*) de outros jovens para questões sensíveis, utilizando todo tipo de atividade: música, vídeos, apresentações em formato *PowerPoint*, etc. A maior parte dessas iniciativas, como a música e os vídeos, ficaram apenas nos planos, devido à dificuldade de execução - o vídeo, por exemplo, seria um "documentário" sobre *Jodensavanne* "destinado a jovens judeus Surinameses". Em uma das apresentações feitas em computador, a ideia era mostrar o quanto a comida não *kosher* era "suja", assim como as razões científicas para sua interdição. A feitura do documento mobilizou todo tipo de imagens, desde as mais antigas iconografias judaicas, até fotos de porcos sendo mortos e, supostamente, cozinhas de restaurantes *fast-food*. Foram reunidos os emails dos jovens que participaram de uma viagem a Israel²⁷ e enviadas as apresentações, que acabaram por não surtir o efeito esperado: alguns reconheceram as vantagens da culinária *kosher*, mas apontaram a impossibilidade de adotar o estilo de vida. Outros alegaram não ter recebido o email. O importante, no entanto, é que entre os jovens que frequentam regularmente a sinagoga,

27 A viagem foi custeada pela *Taglit-Birthright* Israel, organização sem fins lucrativos que tem por objetivo "promover a integração entre jovens judeus do mundo todo e suas comunidades", como consta em seu sítio web.

há um sentimento de necessidade de observância de regras que tem gerado resultados observáveis.

Um de meus interlocutores pretende iniciar o que chama “linha *kosher*” no Suriname. Insatisfeito com a gradual liberalização da “comunidade”, Brian, depois de uma visita a Israel, pretende trazer dez famílias israelenses ao país, para ajudar no estabelecimento do que ele, e alguns outros, chamam de uma “linha *kosher*” entre os judeus do Suriname. Para isso, Brian espera contar com a ajuda de seu primo, um judeu *hareidi* que, durante sua estada em Israel, o convenceu a abandonar a liberalidade dos costumes e adotar (na medida do possível) costumes ortodoxos. Há uma certa frustração, de sua parte, em não poder adotar o estilo de vida kosher no Suriname, como fez em sua viagem a Israel: não há um açougue apropriado no país, comidas desse tipo são caras e devem ser importadas, etc. Sua esposa, ademais, é uma brasileira evangélica que não pretende se converter ao judaísmo. Tudo isso faz com que Brian teorize sobre “graus de kosher” que, de certa forma, mediriam o seu progresso no caminho entre a liberalidade e a pretendida ortodoxia.

Outros judeus que pretendem aderir a esta linha parecem manifestar apenas um descontentamento com relação ao que consideram excessiva liberalidade das práticas na sinagoga. O maior desejo é que a “comunidade” volte a “funcionar” à maneira de uma comunidade judaica ortodoxa de Israel. Após o fim do trabalho no Suriname, quando visitei famílias judaico-surinamesas radicadas na Holanda, as de tendência ortodoxa se mostravam ansiosas para que os rumos no Suriname se definissem e a ortodoxia abolida com a junção das duas comunidades fosse restaurada.

Os jovens envolvidos na busca pela restituição da ortodoxia buscavam colocar o *teffilin*, hábito que estaria “se perdendo” na “comunidade”. Embora “seja melhor colocar o *teffilin* de manhã”, segundo um interlocutor, só era possível fazê-lo nas orações da tarde, quando os interessados em “manter a tradição” poderiam se reunir. “Você têm que poder ver algum conhecido, de perto, para colocar o *teffilin*. É por isso que nós nos reunimos para fazer isso (...) alguns não têm como fazer em casa, então fazemos à tarde”. Dessa maneira, em geral se reuniam grupos de três ou quatro jovens, sendo um ou dois quase

sempre presentes, e alguns que apareciam ocasionalmente, para as orações. Segundo um interlocutor, que idealizava as bases do retorno da "comunidade", as razões para a necessidade da colocação do *teffilin* transitam entre a satisfação da "vontade de Hashem" e o "retorno à tradição, que está dentro de mim". Essa ideia é expressa por outros interlocutores que apoiam a medida: o restabelecimento da ortodoxia é algo que "parte de dentro de mim" como viria a me dizer um deles. É, nesse sentido, "honrar seus ancestrais", algo que, hoje, não estaria mais sendo feito. O *teffilin* é "parte da tradição". Aqui, em sentido mais amplo, a de tradição de judaica *latu-sensu*. Entretanto,

... nossos ancestrais em Jodensavanne, aqui mesmo em Paramaribo... em Torarica. Eles faziam isso, eles lembravam o sofrimento do nosso povo no deserto, honravam Hashem (...) está em nosso sangue rezar todos os dias, viver de acordo com o livro sagrado. Essa é a nossa história. Como você acha que essas famílias conseguiram sobreviver aqui? Eles sempre viveram de acordo com o livro. E nós temos que agradecer, vivendo de acordo com o livro também.



Figura 2: Colocação do *teffilin*

Culinária Kosher

- *Você pode procurar pelo ketchup Heinz? - Me perguntou meu amigo.*
- *Por que Heinz? Só serve ele?*
- *Heinz é sempre kosher. Você conhece o símbolo não é? - Enquanto eu acenava positivamente, ele me mostrava o símbolo em uma caixa de Nuggets congelados que, por acaso, era diferente das demais.*
- *Tudo bem, vou procurar - respondi.*
- *Espera! - Disse meu amigo, sentindo que me devia uma explicação, ao mesmo tempo em que estranhava o fato de eu sempre concordar com ele. - Deixa eu te explicar... Comida que não é kosher, é suja...Eu queria que o rabino que eu conheci quando morei nos Estados Unidos estivesse aqui para te explicar...você já viu como isso é feito? Essa coisa de Hallal aqui no Suriname, olha... Isso é idiotice (bullshit)! Quando a gente chegar em minha casa, vamos procurar na internet, vou te mostrar a diferença de como é preparada a comida kosher e o resto. - terminamos as compras logo depois e fomos para sua casa cozinhar.*

Já era noite e, em um mercado em *Mon Plaisir*, bairro de Paramaribo, eram discutidos os ingredientes de nosso jantar kosher.

Antes de cozinhar *kosher*, sempre fazíamos as compras. Como os supermercados surinameses não dispunham de uma vasta seleção de produtos *kosher* (e, nesse caso, os produtos *Hallal* estavam fora de questão), a escolha ficava limitada a produtos como atum, pimenta, ovos, frutas e leguminosas, já que raramente se encontravam produtos *kosher* no mercado. Embora considerar a comida não *kosher* impura, meu amigo dizia estar um pouco “enjoado” de comer sempre a mesma coisa. Quando morou nos Estados Unidos, podia ir ao mercado e comprar comida *kosher* por um preço razoável, ele dizia. Mas “era um preço que ele deveria estar disposto a pagar”. Ainda assim, sendo sua esposa uma brasileira evangélica, com um gosto especial por carne de porco, não era possível ser “100% *kosher*”, como ele mesmo dizia. Entretanto, ele estava seguro de que “*Hashem* estava ciente de todo o esforço que ele estava fazendo para levar um estilo de vida *kosher*, mesmo no Suriname”.

Brit Milá

- Ela não responde!

- É o mínimo que ela pode fazer para o menino ser mesmo judeu...

O Rabino de origem sul-africana que reside no país é ortodoxo; embora frequente os serviços regularmente, não pode participar de maneira mais oficial das atividades da comunidade, porque - sendo a comunidade oficialmente liberal - sua vinculação formal lhe causaria problemas junto aos ortodoxos. Ele e sua esposa (uma moçambicana de origem europeia), contudo, estão sempre dispostos a participar da vida da comunidade, ainda que fora de vínculos oficiais. Dessa forma, o Rabino organiza aulas de hebraico em sua casa, aos sábados. Segundo ele, uma das melhores coisas a serem feitas no descanso sabático é passar seu conhecimento adiante. Há também aulas de religião, que precedem ou antecedem as aulas de língua. É nestas que aparecem as mais diversas controvérsias devido à pequena - porém diversa - audiência. Questões como a manutenção do estilo de vida kosher, que são consideradas dispensáveis por razões práticas por muitos de meus informantes, para ele são absolutamente necessárias, ainda que haja a compreensão da dificuldade em fazê-lo no país (o rabino importa carnes, especialmente para seu consumo).

Com o surgimento de um grupo de jovens que aventava a possibilidade de fundar uma comunidade mais ortodoxa no país, um de meus amigos mais próximos assistia às aulas com enorme entusiasmo, por vezes até discordando (para o lado conservador) do rabino. Um senhor de inclinação profundamente liberal, mas que tem excelente relação com o rabino e sua esposa, leva sua mulher brasileira às aulas, embora oficialmente não as assista; vez por outra, contudo, interrompe as discussões para dar sua versão e suas opiniões acerca de questões teológicas importantes, como o porquê de as observâncias da Páscoa serem diferentes daquelas do resto do ano.

Ao final da reunião, em geral, são discutidas questões da comunidade que preocupam tanto as pessoas quanto o rabino, mas nas quais ele não pode se intrometer diretamente. Uma das jovens que conheci em minha primeira viagem, por exemplo, teve

um bebê. Opai não era judeu, mas não se opunha à circuncisão, por não ser particularmente religioso (era muçulmano, mas "não praticante"). Para o rabino, e alguns de meus amigos, era fundamental que ele executasse o *brit milá* no filho da jovem, da forma que consideravam própria (retirando uma gota de sangue do pênis da criança, após o médico circuncidá-la). Ela, entretanto, não respondeu às mensagens do rabino até o oitavo dia de vida do bebê, o que o deixou (e a alguns de meus amigos) um tanto frustrados.

A percepção dele, nas conversas com meus amigos que pretendem restaurar uma ordem "ortodoxa", é o que os costumes estão se esvanecendo. Segundo ele, não há problema em se ter uma comunidade liberal, mas algo deve ser feito para que os jovens permaneçam interessados no judaísmo. Um de meus amigos, em um momento de sinceridade, trouxe à tona a questão das brigas; explicou que, as pessoas brigavam tanto, que ele temia pelo fim da comunidade. O rabino disse que esse não deveria ser o problema; em sua comunidade, em San Antonio, no Texas, de onde havia chegado há alguns meses, as pessoas brigavam tanto ou mais do que no Suriname. Era necessário, contudo, uma forma de manter a frequência estável, como ocorria nos Estados Unidos. Essa frequência poderia ser mantida, segundo ele, a partir de atividades que interessassem aos jovens. Primeiro, encontrar atividades que os atraísse, como a recente viagem gratuita a Israel, que fez aparecer diversos judeus, até então afastados da comunidade. Segundo, quando se fala aos jovens sobre a Torá, não se deve falar de forma muito abstrata, mas de questões que afetem seu dia-a-dia, como o que aquilo diz em relação a seus relacionamentos com namorados (as), etc.

A quantidade de brigas não impressionava ao rabino. A forma como eram geridas (para ele de maneira sobremaneira casual) é que era preocupante. Era como se apenas o acaso mantivesse a comunidade junta; o problema da 'desagregação', por outro lado, não era inesperado, pelo contrário. O que se passava para ele, é que no Suriname, se contava demais com o fato de que a comunidade ia, de alguma forma, sobreviver. No Texas, por outro lado, já se esperava que toda sorte de problema afastasse as pessoas da Sinagoga, mas tudo isso já fazia parte de um cálculo, de modo que determinadas atividades

podiam atrair mais pessoas para a congregação. Garantia-se, dessa forma, a manutenção da comunidade.

Gerência das Insatisfações

Olha, se você me perguntar o que incomoda, vou te dizer: muita coisa... Mas o que eu posso fazer para mudar isso? Todo mundo briga, mas se você mexe na menor coisa, as pessoas param de ir, acham que isso ou aquilo está errado. Eu simplesmente deixo para lá...

O ministério dos serviços em hebraico em uma comunidade de denominação liberal cria em alguns interlocutores certa insatisfação com o fato de praticamente ninguém falar hebraico com um mínimo de fluência (ouvi essa queixa diversas vezes). Alguns sugerem que os serviços sejam ministrados em holandês e hebraico, ou holandês, hebraico e inglês, caso “pessoas inglesas” (*Engels mensen*) estejam presentes. Por “pessoas inglesas” devem-se entender, aqui, falantes da língua inglesa, sejam eles oriundos de países anglófonos ou não. Historiadores alemães que visitaram o país, ou a senhora moçambicana que hoje vive no Suriname com seu marido, por exemplo, enquadram-se nessa categoria.

Certa vez, nos serviços de sexta à noite a seguinte cena se desenrolava: o Chazan celebrava os serviços, como é de praxe, já que não há rabino para fazê-lo. O rabino sul-africano que vive no país (que a despeito de frequentar a Sinagoga, tem problemas em se integrar formalmente à comunidade) orava à porta, curvando-se e movendo-se à maneira ortodoxa. Fui ao serviço com minha anfitriã, que se sentava no lado "liberal". A esposa do rabino estava no mesmo lado - para ela, o "lado das mulheres". Era lá que eu sentava. Um de meus melhores amigos, alinhado ao rabino, se colocou no lado "ortodoxo", e orava à maneira ortodoxa, embora os outros homens (que reprovavam os assentos mistos) não se movessem como o rabino e meu amigo (além de outro jovem). A própria chegada de meu amigo foi uma surpresa. Sua crescente inclinação ortodoxa fazia com que ele tivesse parado de ir aos serviços por algumas semanas (já que não podia

dirigir no shabbat, e morava a quase uma hora de distância a pé da Sinagoga). Era possível, como ele viria a me contar depois, ir de carona, caso essa fosse sugerida desinteressadamente, sem que ele pedisse. Assim, um amigo comum passava, antes dos serviços, em sua casa, e se oferecia para levá-lo até a Sinagoga.

Por algum motivo, nesse dia, havia um sentimento de insatisfação generalizado. Uns reclamavam que se pretendia interferir na maneira de conduzir os serviços; outros, que meus amigos e o rabino estavam constringendo aqueles sentados no lado ortodoxo a rezarem à maneira ortodoxa. Um senhor comentou o "desperdício" de ter um rabino vivendo no país e celebrar o Shabbat tendo-o apenas como espectador. Ouvi uma reclamação de que a presença do rabino (vestido como judeu ortodoxo) seria uma maneira de sugerir que a "comunidade" estava, de alguma forma, conduzindo sua vida religiosa da forma errada. Enfim, não passaram de pequenas reclamações, algumas das quais nem ouvi diretamente (um amigo reclamava de algo e falava sobre as reclamações de outros - algumas "corretas" e outras "descabidas"), e a confraternização no Mahammad deu-se normalmente, à exceção do fato de o rabino ir embora logo após os serviços.

Essas pequenas insatisfações parecem ter um efeito senão cumulativo, latente. Muitas vezes perdem-se ou materializam-se em pequenas reclamações. Outras vezes, contudo, conectam-se a experiências vividas fora da dimensão da sinagoga: querelas pessoais, pequenos anseios ou mágoas e os mais diversos afetos, que podem criar uma situação de tensão que leva a um afastamento entre duas pessoas e, via de regra, duas famílias.

Uma das formas mais visíveis de evitar a materialização de um problema como esse é o não comparecimento à sinagoga por um curto período, no sentido de evitar "problemas". Um interlocutor de tendências declaradamente "ortodoxas", contrariado com a forma liberal como os serviços vinham sendo conduzidos, uma vez me explicou:

... o melhor jeito de evitar (problemas com outros judeus) é não ir. Eu rezo para Hashem aqui em minha casa, tenho meu Sidur e fica tudo bem. Não tenho nenhum problema com ninguém você entendeu? Se eu quisesse um problema, ia toda semana, falava com todo

mundo (...) não é isso que eu quero, nunca quis. Você sabe que é isso que muita gente quer quando vem falar da Halakah, você vê que é provocação. Mas eu desapareço, não falo nada com ninguém e eles sabem o motivo.

Outro interlocutor foi mais longe em suas considerações, detalhando sua técnica, semelhante em natureza, mas diferente na forma:

Você sabe por que eu fiz isso? Eu vou, assisto os serviços e vou pra casa. Nada de Mahamad depois. Quem quiser falar comigo, eu fico 5-10 minutos aqui fora e converso, dá pra ver que eu não quero entrar.

Aparentemente, o comparecimento aos serviços e a recusa a entrar no Mahamad, mantendo-se perto da entrada após o começo da reunião, sinaliza mais claramente insatisfação do que o simples não comparecimento à Sinagoga. Enquanto a ausência nos serviços pode nem mesmo ser notada, essa forma específica de evitar a socialização após a celebração religiosa chama sempre atenção para algum descontentamento. Os dois comportamentos, entretanto, têm intenções distintas: enquanto o primeiro busca o evitamento do conflito ao mesmo tempo em que demonstra descontentamento, o segundo é uma atitude mais abertamente conflitiva.

É preciso levar em conta, também, que a atitude à qual se responde com esse ou aquele comportamento também dota esses gestos de comparecimentos e ausências de sentido (e.g. caso não haja problema visível, o não comparecimento à Sinagoga é visto como normal, a não ser que se trate de alguém que o faz com grande regularidade). O ato de não ir à Sinagoga pode ser um marcador de intensa insatisfação e mobilizar um grande contingente de famílias (mesmo as que não visitam a Sinagoga) e o ato de ir embora antes de entrar no Mahamad (ou ficar parado à porta) pode adquirir um sentido frívolo, dependendo da situação. Reproduzo um trecho de meu caderno de campo, em minha última viagem ao país:

(...) após mais de 30 anos indo à sinagoga quase toda a semana, o marido da avó de um de meus melhores amigos foi impedido de entrar de bermuda. Trata-se de um senhor

converso, que alega fazê-lo pelo fato de ser muito gordo e não pode usar calças compridas. A imposição de que ele usasse calça comprida fez com que ele decidisse não ir mais aos serviços do Shabat.

Nesse caso preciso, sua ausência foi sentida como claro sinal de descontentamento. Faz parte, segundo alguns, de uma contenda entre duas famílias, envolvendo a venda de um terreno de propriedade comum. Trata-se de famílias que sempre tiveram convivência relativamente estreita; a questão da venda do “percelen”, contudo, afastou-as. Segundo alguns interlocutores, a proibição do uso da bermuda foi uma forma de retaliação à negativa de uma das famílias em vender o terreno. Sendo o uso de calça comprida obrigatório, a imposição, através do “board” para que o senhor não pudesse mais usar calças curtas foi vista como ofensiva; sua ausência nos serviços também foi considerada como uma espécie de aceitação da contenda, que teve desdobramentos até mesmo jurídicos.

A forma de conduzir o conflito teve uma poética própria. Quando digo poética, quero dizer que o conflito não se prende apenas à dimensão prosaica da prática, mas envolve um estímulo ao que seria uma imagem judaica de como conduzir problemas interfamiliares. Em primeiro lugar, um dos lados leva indiretamente o assunto à sinagoga, fazendo valer uma regra que existe de direito, mas que de fato nunca havia sido aplicada para aquela pessoa específica. O senhor manifesta descontentamento fazendo sua ausência ser sentida (recusando-se a aderir ao novo código de indumentária). A cisão começa a se delinear a partir desses elementos: uma contenda na venda de um terreno, a aplicação de uma regra até então não utilizada e o consequente afastamento de duas famílias antes próximas que pode mobilizar, eventualmente, outras pessoas e famílias causando esvaziamento da sinagoga.

Quando mencionei que há uma poética na condução dos conflitos, penso na forma como muitos de meus interlocutores julgaram o comportamento do senhor e sua atitude. Para um deles foi “perfeita e digna de um judeu honrado”. Para outro “ainda

que depois de tantos anos eu não saiba se ele tem os seus 'papéis'²⁸ é uma pessoa exemplar, e todo esse tempo em que se casou na família X, demonstra que de fato tem o espírito [da família]".

Esse conflito, dada a importância e as implicações que um processo judicial podem ter, foi conduzido por membros experientes da "comunidade". A própria natureza do desentendimento impossibilita ouvir ambos os lados, mas foi reconhecida a astúcia no acionamento da regra que proibia a bermuda. A "elegância" com a qual o senhor se afastou do serviço, contudo, foi considerada "sábia e ponderada". Os resultados, segundo alguns, foram muito mais interessantes dos que seria o enfrentamento com outro movimento. Segundo um parente de ambos, fez "com que [a pessoa que levantou a proibição contra a bermuda] parecesse vingativa e mesquinha".

Quando mencionei esse tema, não sem certa cautela, com alguns de meus interlocutores, quase todos reconheceram a habilidade em conduzir a disputa que os principais envolvidos tiveram. Segundo um interlocutor próximo, uma das famílias (a que detinha maior poder decisório na sinagoga) poderia ter utilizado o fato de se tratar o senhor de um converso (e da conversão ser sempre alvo possível de disputa) para empreender sua represália. Embora tentador, segundo ele, esse argumento poderia ser considerado apelativo e rancoroso. Existia a chance, por fim, de que ninguém colocasse em risco a judaicidade do senhor em questão, deixando a família e "os acusadores", com "mau nome". O requerimento da calça comprida, no entanto, embora entendido por todos como uma provocação, era uma regra que poderia ser aventada, já que vinha sido infringida fazia muito tempo.

A resposta, todavia, foi considerada extremamente habilidosa. O senhor colocou-se na posição de não voltar à sinagoga a não ser que permitam que ele entre de bermudas, lembrou que várias "regras" são infringidas e disse que sua corpulência não permite o uso de calças compridas. Segundo alguns interlocutores (e não se pode falar abertamente com todos sobre o assunto) foi uma solução de grande habilidade, digna de

28 Por "ter seus papeis", meu interlocutor se referia a ter sua conversão aceita por instâncias "oficiais".

“judeu, um grande negociante”. Ele não só foi considerado, com as pessoas com as quais conversei (incluindo um parente de ambos) como o lado mais “certo”, como teria sabido “dar fim” ao assunto, evitando o envolvimento de mais atores, e devolvendo-o à esfera jurídica.

Há também a tendência em imputar uma dimensão estratégica à forma como as questões são resolvidas. Quando digo ‘estratégica’ penso em certa premeditação e prevalência do cálculo sobre o que seria uma situação muitas vezes pouco planejada. A forma como descrevo esses conflitos pode fazê-los parecerem meticulosamente calculados. Penso, todavia, que essa é a forma como meus interlocutores o percebem, elaboram e me contam. Há um grande prazer em falar desse tipo de história, assim como uma avaliação da etiqueta e da estética da condução de conflitos e de possíveis modos de cooperação entre judeus e entre a comunidade e não judeus. Todo o imbróglio é narrado como um jogo, e o lado vencedor é, salvo exceções, determinado por quem conta a história. Cada etapa da contenda é avaliada como se fosse meticulosamente pensada e detalhes específicos (como alterações no tom de voz ou perda de postura) podem ser determinantes no resultado final, em geral proferido pelo narrador. É importante perceber que não parece possível que algumas situações que por vezes duram frações de segundo (como um olhar de desdém) contenham tantas “ações” ou sejam tão meticulosamente pensadas. Muitas vezes, a descrição do cenário onde que uma troca maliciosa de olhares está inserida comporta eventos que excederiam o da troca de olhares em si (e.g. movimento das nuvens no céu, um jovem descendo a rua de bicicleta), sem que isso seja um problema.

O tempo do que se passa ao redor do conflito em si pode ser flexibilizado de modo a criar um efeito dramático. Isso parece parte da poetização de fatos aparentemente prosaicos: a encarada não contém apenas um olhar. Há todo um conjunto de intenções, blefes, (possível) mau-olhado, sentimentos de ambas as partes e um cenário sem o qual seria impossível descrevê-la. Ainda que tudo se passe no tempo em que “uma folha cai”, não é impossível que, por um segundo, os cachorros uivem ou haja uma

pequena batida de carros com uma discussão entre os motoristas, acentuando a dramaticidade da situação, passada no "cair de uma folha".

Brigas de Família

Os A e os S não se gostam já tem muito, muito tempo... Não sei se é bom você escrever sobre isso.

Na varanda de sua casa em Paramaribo, um rabino sul africano que reside no Suriname conversava comigo sobre a casualidade com a qual os conflitos eram tratados na comunidade judaica local. Para ele, isso implicava em sérios riscos à existência dos judeus no país. O rabino, que acabara de chegar de *San Antonio*, no Texas, onde comandava uma comunidade ortodoxa, não via problema algum em que as pessoas brigassem; nos Estados Unidos elas o faziam tanto ou mais do que ali. O que o preocupava era a manutenção de certa frequência à sinagoga, que garantiria que a comunidade "funcionaria"; caso determinadas pessoas brigassem ou ficassem cansadas de frequentar os serviços, deveria ser possível manter o templo sempre cheio, promovendo atividades "interessantes" para garantir uma "boa frequência".

Comecei por esse desvio um tanto anedótico porque meu ponto é, precisamente, o quanto as brigas de família afetam a frequência aos serviços religiosos no país, geram "brigas" e reafirmam ou desautorizam determinadas parentelas. "Quando os judeus não brigam com os outros, brigam uns com os outros" (*when the jews don't fight non-jews, they fight among themselves*) - foi o que um senhor, com quem tinha mais contato, falou acerca da retórica de união aventada nas falas de alguns dos judeus da "comunidade". Frases como "somos todos uma comunidade agora" (desde a união das sinagogas) e "todos aqui buscam se ajudar", para ele, teriam valor apenas na medida em que "deveriam ser seguidas". Fatalmente, para meu interlocutor, os judeus irão brigar, pois é assim há séculos no país e, por sua experiência vivendo na Holanda, "em todo lugar".

As "brigas" permitem acessar a dimensão processual do parentesco, já que implicam em certa pressuposição de obrigações mútuas. Não raro, criam novas

obrigações, criam/relacionam parentelas possíveis, mas nunca objetivadas, ou afastam determinadas pessoas ou grupos, que param de se identificar pelo termo "parente" (*relative/relatief*). Há todo um uso de noções relacionadas a "substância", especialmente nas metáforas de sangue e na suposição de que este produz aliança: ter o mesmo "sangue" implica, idealmente, em se colocar no mesmo lado em uma "briga" (Carsten, 2004).

O termo "briga" é empregado para descrever um ambiente de hostilidade entre pessoas ou grupos de pessoas. O emprego do termo é bastante amplo, e as hostilidades podem ser abertas ou não. As duas "comunidades", dessa forma, vivem "brigando" desde que se uniram, e já brigavam antes. O imbróglio judicial sobre a venda do terreno, que envolve afastamento de grupos de pessoas, também é uma "briga". Nesse caso, entretanto, trata-se de hostilidades abertas, e não veladas.

As "brigas" podem envolver "famílias" ou apenas as "pessoas". O segundo caso é menos grave e compreende a maior parte das "brigas". É comum destacar que essa ou aquela briga são "apenas uma questão pessoal", para sinalizar que não se trata de uma "briga de família". Dadas as tensões latentes, qualquer "briga" pode se tornar uma "briga de família", na opinião de interlocutores. O caso da bermuda é bastante ilustrativo nesse sentido. A agressão em uma "briga de família", embora, normalmente, seja mais grave do que as "brigas" corriqueiras (que envolvem apenas as "pessoas"), não difere em princípio de uma agressão qualquer. Muitas vezes, são a manifestação de uma tensão latente, e a agressão, por menor que pareça, é apenas o estopim para a manifestação do descontentamento de um partido em relação a outro. Esses partidos são, quase invariavelmente, divididos em "famílias".

É possível que uma pessoa da família A, que está em uma "briga" com a família B, "tome partido" da segunda. As histórias que ouvi a esse respeito, no entanto, sempre relacionam a pessoa que está alinhada com outra família, a uma ancestralidade diferente: pode-se, para o efeito da "briga", dizer que ela estaria agindo como alguém da família C (a de sua mãe, de sua avó, etc.), ou que, para ela, isso é apenas uma "briga pessoal". É comum listar os motivos práticos que levam alguém a fazer isso (perda de dinheiro,

propriedades, questões relativas a negócios, etc.) ou mesmo argumentações que apelam à racionalidade daquele que "briga" ("ele não levou isso como algo 'familiar'", "ele preferiu agir com a razão", etc.). Enfatiza-se, em geral, que a pessoa não estaria colocando a unidade familiar em risco, e essa retórica, por mais contestável que seja, só foi refutada, em minha experiência, no contato com os jovens. A ambos os lados, envolvidos na "briga", parece interessar a manutenção dessa retórica: à família do dissidente busca ressaltar a "união" de sua "família" e a que recebe seu apoio evita acusá-lo de estar indo "contra a sua família", o que implicaria, em última instância, em "trair seu sangue".

É sempre possível, contudo, que alguém resolva alinhar-se voluntariamente contra sua própria família, junto à outra(s). Conversando com meus interlocutores sobre essa possibilidade, ouvi falar de casos em que isso ocorreu. É importante notar que "brigas na família", as "brigas internas", são comuns e - se são vistas como ameaça à unidade familiar - não são entendidas como uma "traição". No caso de juntar-se à outra família contra sua própria, alguns informantes sugeriram que, caso acontecesse com eles, o membro do grupo que fizesse isso não seria "judeu" ou "da família". Como já mencionado, ser judeu é, sobretudo, enfatizar certa ancestralidade sobre outra, e o expediente aventado por meus interlocutores seria o de considerar que alguém optou por destacar outra ancestralidade. Um exemplo concreto me foi dado, em forma de símile sociológico, utilizando pessoas com as quais eu convivia:

(...) se X [membro da família A] resolvesse ficar do lado da família B em uma 'briga' que não tem nada a ver com ele, falando mal da sua família, dizendo que ela não presta, é porque X é indiano, e não judeu, entendeu? Ele não é da família de verdade. Por que ele iria brigar com a sua família só para falar mal dela?

Não se admite, dessa forma, que alguém possa ir contra sua família sem interesses concretos. Caso isso aconteça, o expediente utilizado no entendimento de um caso como esse é destacar que a pessoa optou por uma ancestralidade não-judaica: não parece haver judeus que não tenham descendentes não-judeus e, caso haja, pode-se destacar que ele optou por tomar o lado de outra família que não aquela pela qual ele se identifica. Esse

caso, no entanto, foi visto como absolutamente distante e hipotético quando levantado junto a um interlocutor: ele não conseguiu imaginar alguém 100% judeu e, ainda por cima, disposto a "trair o seu sangue". Sua resposta foi: "não sei, acho que não... faz sentido, mas é impossível, ou quase impossível... mas não". Portanto, uma possibilidade estrutural de direito, mas não de fato.

Essa situação ilustra a ação combinada entre possibilidade e escolha, constitutiva do que é "ser judeu" no país. Analogamente, os crioulos de *Nova Orleans* também optam por identificarem-se como crioulos quando, na grande maioria dos casos, como mostrou Dominguez (1997), poderiam optar por outras ascendências:

Crioulos de cor podem reconhecer muito mais as misturas do que os Crioulos brancos. Mas a realidade da herança mista tem as mesmas implicações para ambos: auto-identificação como Crioulo implica um elemento de escolha de filiação a um grupo e não é simplesmente o corolário da ancestralidade. Alguém escolhe ressaltar uma conexão com um ancestral em particular no lugar de outras possíveis. (Dominguez, 1997, p. 188)

"Brigar na família" é normal e, até certo ponto aceitável. Embora as famílias sejam entendidas como unidades harmônicas, existe o sentido de que é inevitável que dentro delas ocorram "brigas". Pode-se querer mais "poder" (*macht*), entendido aqui como maior participação em processos decisórios ou reconhecimento como alguém com direito de falar em nome da família, ou pode haver razões aventadas como "práticas": heranças, dinheiro e brigas com parentes por afinidade como sogras e cunhados, etc.

Deve-se evitar "brigar na família", já que a briga coloca em jogo uma unidade entendida com primordialmente estável. Quando se "briga na família", é importante que a briga "fique na família": uma família que briga é vista como uma família menos harmoniosa do que as demais. Reconhecendo-se a inviabilidade de não "brigar" com familiares, no entanto, vários interlocutores enfatizaram a importância da descrição e de um código que pressupõe que as brigas ser resolvidas sem envolver outras pessoas. "O que acontece na família, fica na família".

Ao mencionar esse dito, contudo, o interlocutor pode o estar fazendo de duas maneiras distintas. Entendendo "família" como núcleo familiar (pai, mãe, filhos) trata-se

de algo que diz respeito a uma sabedoria mais amplamente difundida; quando se fala em "família" no sentido de "nome", refere-se a uma ética específica utilizada para resolver problemas minimizando o estremecimento nas relações entre os diversos membros da "família" e mantendo o "nome" intocado. Há um trânsito constante entre os sentidos da palavra "família" e esse lema, por exemplo, vale para esses dois. As implicações aventadas para o vazamento de uma briga de família, contudo, são diferentes quando se fala em núcleo familiar e na família como "nome": no primeiro, trata-se de evitar que estranhos saibam de problemas que, apesar de "toda família ter" (como alcoolismo, dívidas, uma gravidez indesejada ou vício em determinada droga) "não diz respeito aos outros". No segundo - o vazamento de uma "briga na família" - estaria em xeque a união familiar, sua judaicidade, capacidade de resolver seus próprios problemas, etc. A natureza dos problemas, como procurei descrever, tendem a ser diferentes.

Apesar de o fato de os "judeus brigarem" ser tomado como um dado por grande parte dos meus interlocutores - a despeito da retórica de união invariavelmente acionada em um primeiro contato - espera-se que os mesmos saibam resolver seus conflitos. As "brigas" não devem colocar em jogo o "futuro" da "comunidade" e aquelas consideradas possivelmente daninhas nesse sentido tendem a ser largamente reprovadas: é preciso que se tenha uma "razão" para "brigar". Essa necessidade é explicada pelo fato de que, quando há uma "razão" para a briga, há espaço para o estabelecimento de uma trégua. Em um plano ideal, a "briga" não deve envolver os "outros" (pessoas ou famílias), entendidos aqui como partes não envolvidas. A "desagregação" pela qual a comunidade estaria passando derivaria, assim, da falta de "união", promovida por constantes "brigas" sem propósito. O próprio fenômeno relativamente recente da emigração (especialmente para a Holanda) tem o "cansaço de brigar", diversas vezes, aventado como uma de suas razões. O processo decisório que envolve o abandono do país passaria, assim, pela falta de "união" e a "desintegração" da comunidade judaica, que fariam com que não valesse a pena para os que partiram ter permanecido no país (em geral, essas razões são elencadas ao lado de outras, como falta de empregos, instituições de estudo, etc.).

Os judeus que deixaram o país continuam sendo contados, em contextos específicos, como membros da "comunidade". Seu poder decisório é sempre colocado em xeque pelo fato de eles "terem ido embora", mas membros respeitados podem ser procurados para conselhos e a vida dos que vivem na antiga metrópole é assunto cotidiano, já que eles fazem parte da "família" ou da "comunidade". Em sua etnografia sobre sindicatos de trabalhadores rurais na zona da mata de Minas Gerais, John Commerford observa que:

(...) é importante notar também que o fluxo 'para fora' e eventualmente de volta 'para dentro' das localidades é acompanhado com cuidado e interesse pelo público da localidade, de modo que deslocar-se para fora da localidade não significa imediata ou necessariamente sair do campo de observação/informação/julgamento do círculo social ao qual pertence a família. As pessoas sabem para onde foram seus parentes e os parentes dos outros, avaliam seus sucessos, fracassos, dramas, retornos. (...) Dessas pessoas e famílias em lugares distantes cuja localização a cada momento se acompanha com interesse, se fala com orgulho, desdém, tristeza, maldade (Comerford, 2003, p. 43-44).

Há também os judeus que retornam e aqui, creio, se destacam dois grupos distintos: os que "voltam jovens", depois de estudar no exterior, de experiências de trabalho frustradas ou de simplesmente não se adaptarem a outro país (em geral a Holanda) e os que retornam "já velhos", em geral depois de ter trabalhado a vida inteira fora e acumulado dinheiro suficiente para se aposentarem em seu país natal. A Holanda corresponde, como na sociedade surinamesa de forma mais ampla, ao destino preferencial para emigração (até porque alguns de meus interlocutores eram cidadãos holandeses), mas há pessoas indo viver nas Antilhas, nos Estados Unidos, na Austrália ou em Israel (entre outros). Os que retornam "jovens", em geral, não são alvo das mesmas críticas que as dirigidas àqueles que o fazem em um momento mais tardio de suas vidas: estes são alvo de comentários, por vezes desdenhosos, de que não conhecem mais a realidade do país, a "comunidade" ou que, simplesmente, a "comunidade mudou muito desde que eles foram embora".

Os que "voltam velhos" encontram maior resistência na participação de processos decisórios que envolvam a "comunidade". Embora haja um senhor "retornado" no comitê da Sinagoga, sua influência é limitada pelo fato de existir sempre a possibilidade de que

o fato de ter passado sua vida inteira fora do país seja aventado para desautorizar suas decisões ou propostas. Os que "ficaram" (depois da independência e da guerra civil) alegam ter maior conhecimento sobre a "comunidade", já que puderam acompanhar o seu percurso. Além disso, sendo um problema para os judeus o de sua própria extinção no país, os emigrantes corroborariam para o desaparecimento da "comunidade", já que não podem participar, efetivamente, de sua vida cotidiana.

Os judeus que vivem fora do país (mais uma vez, especialmente na Holanda), contudo, não estão excluídos do que Commerford chamou "mapeamentos": sua vida é alvo de intensa curiosidade, o contato com "familiares" permanece forte (por vezes envolve envio de dinheiro) e espera-se (na mesma medida em que se permite) que os mais "velhos" intervenham em impasse e "brigas de família". Pelo que pude perceber em meu contato com famílias judaico-surinamesas na Holanda, a recíproca é, de certa forma, verdadeira. Há uma enorme curiosidade sobre o que se passa na "comunidade": desde questões familiares até a frequência aos serviços religiosos, as pessoas estão em constante comunicação com suas famílias no Suriname.

É possível, no entanto, abandonar esse circuito de informações e curiosidades, e isso é particularmente comum em gerações mais novas, pouco interessadas em questões referentes à "comunidade". Um interlocutor muito jovem, levado para a Holanda com meses de idade, destacou que esse tipo de assunto interessava a sua mãe e que, embora já tenha visitado o Suriname e ficado feliz em conhecer sua família e sua "cultura", não se interessa por essas questões. Em sua opinião, além disso, tratava-se de "fofocas" (*roddel*), e ele relatou ter ficado descontente quando parentes no Suriname queriam saber "demais" sobre sua vida e problemas pessoais que ele considerava íntimos. O episódio foi interpretado como uma "invasão de privacidade... eu não quero saber da vida deles, só quero que eles estejam bem. Então não gosto que fiquem querendo saber da minha 'vida pessoal'".

Desse modo, é perfeitamente possível "sair da comunidade", no sentido de se afastar do circuito de informações no qual seus membros são simultaneamente objeto de curiosidade e curiosos. Muitos dos judeus que conheci enfatizam que "ser judeu" foi uma

"escolha": poderiam ser indianos, chineses, etc. Alguém que pare de frequentar os círculos sociais das famílias judaicas, a sinagoga (mesmo nas datas festivas, onde esta costuma ficar bastante cheia), pare de buscar informações acerca de outras pessoas e famílias ou comece a se relacionar excessivamente com o lado não judeu de sua família pode ser rapidamente identificado como "não judeu". Caso a pessoa não tenha nascido de ventre judaico, e a opção por "ser judeu" ter sido fruto de uma "escolha" que deve ser reafirmada frente às constantes evocações das regras da *Hallakah*, o processo é ainda mais fácil. Uma "jovem" que conheci durante uma de minhas viagens, nas reuniões de quinta feira, havia "perdido o interesse" pelo judaísmo, segundo alguns interlocutores. Ainda que a própria jovem continuasse a se considerar judia - ela era filha de uma mãe identificada como "crioula" e um pai "dougla" (termo usado para designar herança mista), filho de um judeu, mas frequentador de uma denominação protestante. Sua "falta de interesse" fazia com que a maior parte de meus interlocutores - mesmo os que aceitavam sua judaicidade, por sua inclinação liberal - não a considerassem mais judia, já que "ser judeu" (especialmente nesse caso) era uma escolha.

É possível optar, em uma "briga", pelo lado contrário ao que sua família (ou a maior parte dela) se alinhou. Alguns interlocutores descreveram, em querelas mais ou menos graves do passado, situações em que o "coração" apoiava um familiar, mas a "razão" (encarnada em um dever de ofício ou princípio moral) o obrigava a apoiar a outra família, ou abster-se da questão. A despeito da retórica de "união", as famílias não são, assim, partidos a priori em determinada contenda. Cada vez que há uma "briga", existe uma lógica que implica em tomar lados, ou "manter-se neutro"; a "família" exerce papel fundamental na escolha do lado a ser tomado, mas não impede que se tome o partido de quem está "brigando" com a sua família.

Há, entretanto, um preço a ser pago ao ir contra a sua "família", mesmo que as razões sejam as mais justificáveis e compreensíveis. É possível esperar retaliações, mesmo quando os envolvidos na briga tenham "entendido" seu posicionamento contrário ou neutro ao da maioria da "família". A rede de solidariedade a partir da qual

se espera que os familiares ajudem-se pode tornar-se menos acessível para aquele que não apoiou sua família em determinada "briga" (ainda que a retórica seja aceitável como, por exemplo, o "dever de ofício" de certos funcionários públicos ou agentes do Estado). Ironicamente, a falta de apoio (ou mesmo a "neutralidade") pode ser aventada como razão futura para um eventual apoio a outro "lado" ou como justificativa para manter-se neutro.

Permanecer "neutro" implica, como o nome sugere, em não tomar lados. Essa atitude, em primeiro lugar, precisa de uma "desculpa aceitável", que permita que a pessoa mostre-se solidária à família, ao mesmo tempo em que não se envolve no conflito. Outra maneira de se manter "neutro", segundo meus interlocutores, é buscando se afastar, ou mantendo-se incomunicável. Um deles, em uma de minhas viagens, comemorava o fato de estar visitando a família na Holanda durante uma briga familiar que ele considerava frívola, mas que o obrigaria a "tomar o lado" de sua família. Dessa maneira, sempre que a história é rememorada ele nunca é citado. Caso seja, tudo que se lembra é que ele estava "fora" e não pôde ajudar sua família (pressupõe-se, no mais das vezes, que ele o faria).

Evitar os seus "familiares", alegando ter compromissos de trabalho, questões de ordem pessoal (que devem ser, se pretendem ser acreditadas, explicadas) ou de saúde, também requer justificativas aceitáveis, no sentido de minimizar ou anular o risco de desgaste familiar. Quando uma "briga" começa, e há o consenso de que ela envolve a família, uma rede de informações é acionada no sentido de deixar os familiares cientes do que se passa. Telefonemas, visitas para um café, uso de *skype* (no caso de parentes na Holanda) e outras ferramentas eletrônicas como redes sociais (especialmente no caso dos mais jovens) são acionadas no sentido de descrever a "briga" e angariar o apoio familiar esperado, mesmo que em forma de simpatia.

É importante destacar que os parentes que vivem na Holanda são entendidos como mais próximos, no sentido de mais capazes de atuar e intervir em questões familiares, dos que os que vivem em outras partes do mundo. Aqueles que vivem nas Antilhas, especialmente em Curaçao, são considerados relativamente acessíveis, ainda

que menos do que os Holandeses: para efeito de questões familiares, aqueles que vivem nos Estados Unidos, Israel ou Austrália, por exemplo, são considerados quase "fora do mapa", não por sua acessibilidade, mas por uma pressuposição de que eles tenham perdido, ainda que temporariamente, o conhecimento de causa no que tange aos assuntos da comunidade.

Do ponto de vista sociológico, embora os interlocutores descrevam as brigas, quase unicamente, através do idioma do parentesco, este é apenas mais um dos componentes que envolvem o ato de "brigar". Há razões, tanto práticas quanto emocionais, que transcendem as "famílias", embora os conflitos sejam quase sempre colocados nesses termos. Isso não é puramente "retórica": envolve efeitos positivos na realidade, já que muitas vezes se adere a um dos lados simplesmente por se tratar de "sua família". É comum, na fala de interlocutores, a sugestão de que a manifestação de apoio se deu, unicamente, por se tratar de um familiar. A indisposição desnecessária com outros membros da comunidade raramente é desejada.

Por mais multilaterais que os conflitos sejam, estes são sempre entendidos como tendo dois lados: o lado A, que envolve tais e tais famílias e o lado B, que envolve outras famílias, além dos dissidentes. Ainda que as motivações para entrar em uma "briga" sejam as mais diversas possíveis, são sempre aventados dois objetivos: o lado A pretende fazer determinada coisa, e o lado B, outra. Na fala dos interlocutores, percebe-se que há, desde a pura vontade de "brigar" com pessoas das quais não se gosta, até questões financeiras delicadas. Pode haver também ressentimento de uma briga anterior ou intenção de ganhar influência ou vantagens com pessoas específicas, de forma completamente alheia à lógica familiar (alguns membros da comunidade são empresários ricos, oficiais do governo, etc.) de modo que o motivo para entrar de forma ativa em uma briga pode ser um empréstimo ou um novo emprego. Embora tudo isso possa ser interpretado como "fofoca" (*roddel*), a estética da disputa supõe dois lados, em geral encabeçados por duas famílias e "famílias amigas" e possíveis dissidentes, "brigando" em torno de uma questão central.

"Dentro e Fora" das Famílias

Não podemos nos intrometer nesse tipo de problema, ele deve ser resolvido 'dentro' da família.

Na seção anterior, mencionei o fato de meus interlocutores distinguirem "briga entre famílias" de "briga na família", sendo um tipo entre "famílias" distintas e a outra no seio de uma mesma família-nome ou núcleo familiar. Todo esse vocabulário supõe que as famílias tenham um "dentro" e um "fora". A experiência etnográfica mostra que essa oposição é antes relacional do que dada; com o parentesco sendo feito constantemente a partir de "brigas", processos legais (como mudanças de nome), pesquisa (*onderzoek*), produção de documentação genealógica (desenvolverei o ponto adiante), etc., não é possível conhecer o "dentro" e o "fora" das "famílias" a priori. Outro complicador é o fato de "família" ter sentidos diversos, o que faz com que o termo "briga em família" possa ser utilizado para descrever tanto violência doméstica quanto uma querela entre descendentes de um mesmo ancestral, portadores do mesmo nome. Não obstante, meus interlocutores tratam a família como tendo "dentro" e "fora" - certas brigas devem ser mantidas "fora da família". Creio que uma primeira maneira de acessar essa distinção é buscando entender o que se considera "dado" e o que se toma como "construído" nesse contexto etnográfico. Aí residem, creio, as primeiras pistas das sempre movediças fronteiras do "dentro" e "fora" do artefato família.

As famílias nucleares são entendidas como 'dadas', mas em intensidades diferentes. A díade mãe e filho é particularmente naturalizada; uma mãe que se distancia do filho é, inevitavelmente, alguém que "abandonou a família". No caso paterno, muito mais comum, o abandono do núcleo familiar destrói gradualmente a afinidade, retirando o homem, gradativamente, do circuito de relações da família de sua esposa; ele deixa de ser contado, imediatamente, como "parente" pela família da esposa, embora se entenda que sua relação ainda implique em obrigações (como ajudar no sustento do filho) quase sempre baseadas em metáforas de substância: a noção de que o pai "concebeu o filho", que o filho é sua "carne e sangue", etc.

Com relação ao filho, o pai que abandona a casa e evita os contatos com sua antiga família, embora considerado como alguém que partilha do mesmo "sangue" do filho, pode ser gradualmente considerado um não parente, já que se afasta demasiadamente do conjunto de relações que constituem o que meus interlocutores chamam "paternidade" (*fatherhood*). A opção pelo nome do uso materno, embora diversas vezes aluda à vontade de afirmar uma ancestralidade judaica, pode também destacar um distanciamento do pai de um conjunto de obrigações implicadas na noção de "paternidade", até o ponto em que a substância é tudo o que resta da relação pai e filho:

- meu pai, meu pai não vale a pena falar dele, a única coisa que ele fez foi me fazer (...) Ele tratava minha mãe como se fosse lixo, e a mim também. Sempre fomos muito ricos, mas ele tinha tantas buitenvrouwen²⁹ que mal sobrava dinheiro para nos sustentar (...) quer dizer, não me faltava comida, mas eu era o único da 'família' que não podia fazer faculdade. Isso era em 1969, mas meu pai nunca estava em casa, e estava tão preocupado com as suas mulheres que quando chegava lá, bêbado, era para arrumar um motivo para me bater. Depois ele foi embora de casa, e ninguém nunca sabia onde ele estava. Eu fui o único dos C a trabalhar com 16 anos... Donald B me arrumou um emprego no escritório comercial dele no centro. Acabei conseguindo ir para a faculdade, porque meus parentes fizeram um fundo, viram o meu esforço (...) fiquei triste em deixar minha mãe aqui, mas ela pediu para eu fazer isso. Sempre estava em contato com ela de lá (da Holanda), mas nunca mais falei com meu pai.

Para meu interlocutor, seu pai havia apenas lhe gerado. Formalmente, se tratava de seu pai, mas do ponto de vista das obrigações que a paternidade implica, ele estava excluído da rede de relações que constituiriam a noção idealizada do núcleo familiar. Embora ele provesse o mínimo, não deixando meu interlocutor e sua mãe passarem fome, gastava seu dinheiro com outras mulheres e "famílias", nunca estava em casa e tratava-os de maneira agressiva e distante. Do ponto de vista processual, para ele, o que os mantinha minimamente ligados era o ato de tê-lo gerado, já que seu pai "o fez". Além

29 Termo utilizado para mulheres com as quais se tem relação fora do casamento.

disso, ele tem "seu sangue"; embora faça sempre questão de frisar as "qualidades" do "sangue" de sua mãe - precisamente as que teria herdado, como "honestidade", "obstinação" e "dedicação à família". Não raro menciona, entretanto, em rodas de amigos, que herdou de seu pai "um jeito para lidar com mulheres", no sentido de possuir uma habilidade em seduzi-las. Este senhor, já casado algumas vezes - sempre com mulheres que ele qualifica como "bonitas" - é casado com uma mulher trinta anos mais nova, graças, segundo ele, às habilidades herdadas de seu pai.

A palavra "família", aqui, também é usada indistintamente para designar dois conjuntos de relações completamente distintos. Ao mencionar o descaso de seu pai com as obrigações inerentes ao ofício da "paternidade", o faz no sentido de núcleo familiar. Aludindo às *buitenvrouwen* de seu pai, e aos filhos que tinha com elas, também alude à família no sentido nuclear, embora as considere "ilegítimas", por uma série de razões. Quando menciona que não pôde, em oposição a seus "familiares", ir para a faculdade ao concluir a escola, o faz no sentido amplo de "parentes", tanto paternos quanto maternos, consanguíneos e afins. Por fim, explicando que foi o único da família C a trabalhar desde os 16 anos, utiliza o termo "família" no sentido de "nome". *Buitenvrouw* deve ser entendido como relacional: um interlocutor cuja mãe era apontada por alguns como fruto de um relacionamento entre um judeu e sua amante, não considerava que sua avó fosse uma *buitenvrouw*, mas "esposa" de seu avô. Ele lembra com carinho do avô na infância e se refere à avó como a "segunda mulher de meu avô".

Voltando à concepção nativa de "dado" e "construído", a substância "sangue" implica na herança de qualidades, pelo menos em potencial. Aqueles unidos pelo mesmo "sangue" são destacados como "parentes", a despeito do que possa acontecer. A noção de parente, aqui, não implica necessariamente em obrigações mútuas, mas no compartilhamento de "substância". Dessa forma, irmãos, filhos, netos dos mesmos avós, sobrinhos e primos em primeiro grau serão sempre considerados "parentes". Os filhos desses primos/primas, assim como o parentesco deles com o seus filhos, são referidos como "primos". É importante notar que a língua holandesa utiliza a mesma palavra para "primo/prima" e "sobrinho/sobrinha": respectivamente *neef* e *nicht*. Nesse sentido, os

parentes de "sangue" são seus irmãos (*broes, zusters*), pai, mãe e avós (*vader, moeder, oma e opa*), filhos e filhas (*zonen e dochters*) além do uso amplo do termo "primos" para descrever desde sobrinhos até primos em terceiro grau.

Para parentes mais distantes, pode-se utilizar o termo "primos" ou "parentes". Mas o "sangue", em geral, não mais obriga a considerá-los membros da família. Não raro, contudo, esses "parentes" são incluídos em relações familiares especialmente quando têm o mesmo nome que você ou clamam ancestralidade pela mesma família-nome (ex: Arnold Wereldens, é judeu por ser da família C, logo, é parente de Anthony C). Muitas vezes, o espaço da sinagoga é onde alguns desses judeus recém-aparentados se conhecem e estreitam suas relações. Espera-se desde o apoio em situações de "briga", até a inclusão em redes de solidariedade que procuram ajudar a estabelecer parentes no exterior, arrumar empregos ou emprestar dinheiro em caso de necessidades. Dessa forma, passam a ser reconhecidos como "familiares" e se estabelecem relações de obrigação mútua, assim como uma maior intimidade, no sentido de visitas para cafés, consultas aos arquivos particulares e convivência entre os filhos, que passam a ser criados como "primos". Muitos "primos" de interlocutores são amigos próximos, e contam histórias de como seus pais descobriram-se parentes no espaço do *Mahamad* ou a partir de pesquisas genealógicas. Alguns deles, note-se, são considerados parentes próximos, mas sua ancestralidade comum diverge há até seis gerações, de acordo com suas *stambomen*. Um interlocutor disse ter um parente muito próximo em Curaçao, do qual guarda excelentes memórias de infância; ambos são judeus da família D. Contudo, a chegada do primeiro ancestral de seu primo data do século XVIII, quando da construção de um hospital em Paramaribo, enquanto seu ancestral mais antigo, com o mesmo nome D, chegara sessenta anos mais cedo, ainda em *Jodensavanne*. Tratam-se, assim, de dois troncos absolutamente distintos, não havendo consanguinidade alguma, e vale ressaltar que D é um sobrenome comum nas listas judaicas de imigrantes dos séculos anteriores. Não obstante, seu "primo" é um "parente próximo", membro da mesma família-nome. Seus filhos, que têm aproximadamente a mesma idade (ambos casados e um deles já com filhos) são grandes amigos e também "primos" e foram criados juntos, como "irmãos".

Meu interlocutor, em momento algum, referiu-se ao parentesco entre ele e seu "primo" como "fictício". Inclusive, ao mencionar algumas qualidades que a família D possuía, vindas do "sangue", incluía seu "primo". A distinção entre afinidade e consanguinidade não faz sentido aqui; há apenas relações, embora meus interlocutores configurem, eles próprios, uma distinção entre parentes "de sangue/nome" e aqueles que casaram na família. Supor que essa oposição seja como a nossa, no entanto, é absolutamente improdutivo, e impediria um entendimento de como as categorias de relacionalidade são construídas no plano processual. Seríamos forçados a entender que o caso dos primos D é uma forma de parentesco fictício. Tratando-se as famílias D de famílias homônimas, seria natural considerá-las D1 e D2 e entender que há um parentesco fictício que une membros das duas. Isso iria, entretanto, contra a noção de parentesco de meus interlocutores, que não operam essa distinção. O exemplo de Carsten das relações do uso da linguagem do parentesco em uma comunidade gay de São Francisco, retirado da etnografia de Weston, sugere que "categorizar essas amizades como parentesco 'fictício', em oposição a um parentesco 'real' derivado da procriação sexual nos quais essas amizades são vistas como tão reais quanto qualquer parentesco" (Carsten, 2004, p.146).

É importante destacar que "sangue" e "nome" têm conotações parecidas. Tendo os membros da mesma família-nome qualidades parecidas, herdadas de seus ancestrais, o "nome" desafia, em certa medida, as divisões clássicas que pressupõem a oposição entre um parentesco baseado na reprodução sexual e outro fictício. Isso não quer dizer que, do ponto de vista nativo, não haja relações de parentesco consideradas "não naturais"; padrastos e madrastas, quando queridos, são referidos como sendo "como um pai/mãe", no sentido de que, a despeito de não haver um parentesco outro do que aquele implicado no casamento, o(a) enteado(a) considera a pessoa em questão "um parente de verdade". A recíproca é verdadeira para o caso de padrastos/madrastas especialmente apegados(as) aos filhos(as) de seus(suas) esposos(as) e companheiros(as). Todos, ao fim e ao cabo, são "família"; a maior parte dos interlocutores traça, contudo, uma diferença

entre família "de sangue" (e, por extensão, "nome") e "parentes" que se juntaram à família por casamento.

Conflitos, trégua e novas formas

Nessa horas, é melhor perguntar para os mais velhos se a melhor coisa é arrumar uma briga.

Creio que haja toda uma rede de comunicações (que pode envolver parentes na Holanda) no sentido de avaliar quando determinados 'parâmetros' foram violados. Um de meus interlocutores, com o qual tinha certa proximidade, certa vez pediu-me licença para ligar para seu tio na Holanda, pois ele saberia resolver uma situação que parecia estar ficando 'fora de controle' (*out of hand*). A questão envolvia a maneira de calibrar seu próprio comportamento frente a pessoas das quais ele não gostava: parecia, para ele, que algo "drástico" poderia acontecer se um dos lados não "abaixasse as armas". Seu tio, no entanto, poderia lhe dizer se aquele era ou não o momento "para brigar". A partir de uma descrição minuciosa da situação e dos atores envolvidos, lhe apresentaria os possíveis desfechos e aconselharia se valeria a pena, ou não, brigar ou tentar contemporizar a situação, ainda que esta última saída acarretasse na necessidade de engolir o orgulho (*swallow your pride*).

Seu tio, mesmo não vivendo mais no país, morou por muitos anos lá; é muito experiente e viu a "comunidade", de alguma forma, sobreviver, ainda que os conflitos tenham muitas vezes ditado o rumo da convivência cotidiana (especialmente após a junção das sinagogas). Sabe negociar, conhece o momento de brigar e o momento de engolir o orgulho, é considerado mais capaz de estabelecer o parâmetro no qual esse ou aquele comportamento deve ser acionado. Nas palavras de meu interlocutor,

(...) meu tio logo vai voltar pra cá, ele sabe a hora de brigar, de fazer as pazes (...) lá [na Holanda] conseguiu um dinheiro bom, mas agora vai vir para casa. Eu fico mais tranquilo ligando para ele, porque todo mundo respeita ele (...) se hoje ele me diz para não brigar,

mesmo que essas pessoas estejam se gabando mesmo sem ter nada, isso não mexe no meu orgulho. Eu deixo eles lá, depois eu falo a verdade e eles não aparecem mais na sinagoga, o culpado vou ser eu... meu tio já passou por isso com essa família, as vezes é melhor ir lá, apertar a mão, fingir que nada aconteceu.

O diagnóstico do seu tio foi, para minha surpresa, o de que, caso seu sobrinho partisse para a confrontação aberta, as pessoas com as quais ele estava tendo problemas poderiam não aparecer mais na sinagoga, e a culpa seria toda dele. Além disso, por mais irritantes que as pessoas sejam, todos anseiam por ver a sinagoga cheia, e lamentam o fato de que os serviços religiosos têm estado vazios. Uma das perguntas de seu tio foi “como andam os serviços das sextas-feiras?”, ao qual meu interlocutor respondeu “vazios”. Ninguém “quer ser o bode expiatório (*escapegoat*)” nessas situações, diria o senhor a meu interlocutor. Penso que isso foi determinante para que ele não devolvesse com ironia ou sarcasmo os constantes comentários desse pequeno grupo que alardeava suas viagens ao exterior e recentes aquisições materiais, na opinião de meu interlocutor, com a intenção de se colocar acima dos outros judeus.

Há todo um cálculo do momento propício para iniciar uma briga. Não tive nenhum contato com os judeus que, segundo meu interlocutor, se gabavam de suas aquisições materiais, mas (ainda segundo ele) estes tinham consciência de que o momento era favorável a esse tipo de comentário, ou seriam advertidos por seus familiares caso não o fosse.

Muitas das pessoas que conheci não frequentam a sinagoga regularmente. Estão sempre informadas, entretanto, sobre como está a frequência. Caso esteja baixa demais, podem ocasionalmente visitá-la para atender aos serviços e encontrar outras pessoas e famílias. O boca a boca é constante, há sempre informação sobre o que está havendo, quais famílias estão frequentando e quais “só vão em festas”. Mesmo os judeus que optaram por abandonar completamente a vida na sinagoga, (por terem se aborrecido com brigas passadas), parecem nutrir certa curiosidade com relação ao que se passa nos serviços, nas reuniões de jovens, etc. Há, nessa rede de comentários, toda uma série de canais de informação.

Penso que é interessante examinar, nessas contendas, todos os desfechos aventados pelos atores como possibilidade de condução e solução dos conflitos. Mesmo que estes não se atualizem, aparecem como desfechos possíveis; algo que poderia ter acontecido caso outra opção tivesse sido descartada.

Muitas de minhas conversas com meus interlocutores tratavam a forma como as coisas 'poderiam ter sido':

(...) se ele estivesse disposto a brigar, como quando a o avô dela era vivo, as coisas iam ser diferentes, eu acho (...). Ele podia ter simplesmente dito a ela que seu avô deixava de cumprir suas obrigações com a comunidade para beber. Acho que ele preferiu ficar calado por isso (...). Talvez ele tenha preferido fingir que não entendeu a insinuação, mas se tivesse falado do seu avô (...). Ou então porque não se fala assim dos mortos... não sei se ficaria bem para ele.

Quando os atores falam sobre questões familiares, aludem, eles próprios, aos desfechos possíveis, baseados, na maior parte das vezes, em suas observações dos resultados de contendas passadas. O que "poderia acontecer" é, nesse caso, de grande interesse. Não importa se um lado seja considerado, por alguns, vitorioso ou que o conflito esteja arrefecido, já que o 'interessante' é que o outro lado poderia, também, ter vencido, ou a divergência ter prevalecido no lugar do apaziguamento dos ânimos. Toda uma sorte de "palpites" sobre como a questão poderia ter sido conduzida vêm à tona:

Ele preferiu desaparecer [da Sinagoga] (...). Eu teria dito o que eu achava. Todo mundo ia ficar do lado dele, claro... Todo mundo ia ficar do meu lado, não ia? Imagine! E olha que foi ele quem organizou o retiro, e os tios dele, os avôs dele, eram todos gente importante. Eu não teria ficado calado. Para mim, ele perdeu porque quis...

É importante chamar a atenção, também, para o que Bateson (1972, p. 294) chamou "ruídos". Segundo ele, "all that is not information, not redundancy, not form and not restraints - is noise, the only possible source of new patterns." Creio que seja

interessante aludir às reflexões de Deleuze e Guatarri sobre as diferenças entre as ordens "molar" e "molecular": a primeira, correspondente às estratificações que dizem respeito a sujeitos, objetos e sistemas de referências enquanto a segunda diz respeito à ordem dos fluxos, das intensidade, dos devires (cf. Guatarri e Rolnik, 1988; Deleuze e Guatarri, 1994). Os constrangimentos que impõem às brigas familiares e às querelas em geral determinados tipos de resolução, com padrões éticos, estéticos e políticos relativamente delimitados não colmatam, por inteiro, os fluxos e intensidades envolvidos nas insatisfações. Quando Bateson fala em possibilidade de novos padrões, penso que, ao invés de "padrão", os termos "representações", "formas", "sistemas de referência" seriam mais próprios, nesse caso. Tomemos a dissidência de alguns jovens que pretendem adotar um estilo de vida mais "kosher", por exemplo; se assumimos que as formas não atualizadas não absolutamente perdidas, qual é o seu *status* de existência? Talvez as ordenações necessárias para que esse ou aquele conflito sejam "resolvidos" dispersem, necessariamente, possibilidades que podem trazer à tona novas formas. As possibilidades plausíveis não atualizadas continuam existindo enquanto possível. Nas palavras de Paul Veyne (1984, p. 157): há "espaço (...) para objetivações não imaginadas". Sua existência não é detectável no plano das formas instituídas, mas pode se manifestar dos mais diversos modos; quando essa excrescência da auto regulação do sistema encontra outros 'ruídos', esses podem objetivar-se em formas originais.

A "linha *kosher*" parece diretamente relacionada à resolução de uma série de questões que negligenciaram por completo as vontades de alguns. Ou, para se desfazer do indivíduo como categoria analítica, negligenciaram 'forças de tendências mais ortodoxa', agenciadas na imanência biopolítica. Essa opção pelo descarte do 'indivíduo' a priori se justifica na medida em que o "jovem" que encabeçava a "linha kosher", quando de minha primeira viagem, se apresentava como "mais para liberal"; reclamava da malícia de alguns com relação aos comentários feitos sobre a judaicidade e *Hallakah* e não parecia se importar com as questões de ordem que se impunham na organização dos serviços. Meses depois, contudo, estava profundamente descontente e já pensava em criar uma "nova linha": muitas de suas reclamações ecoavam as de outras pessoas, que

aparentavam satisfação com o modo como a tensão entre liberalidade e ortodoxia era conduzida. A despeito de alguns se apresentarem como "liberais" ou "ortodoxos", e essa informação ter grande relevância do ponto de vista descritivo, do ponto de vista analítico seria inocente crer que demandas classificadas como "liberais" e "ortodoxas" partem dos atores que se classificam como tais. Creio que haja uma disputa de forças que sempre é ordenada de maneiras distintas. Essas forças não partem necessariamente dos indivíduos já que eles próprios são atravessados por elas. Entender as motivações do jovem "mais para liberal" que se tornaria, meses depois, um dos "mais ortodoxos da comunidade" não passaria, nesse ponto de vista, pela análise de um processo psicológico de influências internas e externas, mas um exame de como determinadas forças são agenciadas. Esse mesmo jovem viria a me dizer:

(...) por mais que eles [alguns outros judeus] se digam ortodoxos, sempre acabam fazendo as coisas de um jeito que não é nem um pouco ortodoxo, para não arrumar briga com os outros. Para mim dá no mesmo, se você divide a mesma sinagoga em liberal e ortodoxa, ela é liberal. Tudo que eu queria era uma comunidade [ortodoxa] como ela deveria ser. Mas a gente sabe que isso nunca vai acontecer, nunca.

Ele tende a crer que as soluções acomodadas para administrar a tensão entre tendências "liberais" e "ortodoxas" impossibilitam completamente a resolução de questões muito caras a ele pela via que considera mais correta: a adoção dos "costumes ortodoxos"; a tendência à evitação do conflito impede, para ele, que "se faça as coisas do jeito certo [*the right way*]". Para ele, ciente de que os arranjos acabaram por acomodar liberalidade e ortodoxia em um mesmo espaço (e.g. como na questão dos assentos mistos), o sentimento é de que, qualquer que seja a questão, esta será resolvida de maneira pouco satisfatória a seus desígnios. A exclusão dessas possibilidades, que para ele seria a solução ideal, viria a gerar certa dose de frustração (não só nele, como em certos amigos), até que, em uma visita a Israel,

Meu primo me mostrou que eu posso começar alguma coisa nova aqui. Não preciso aceitar o que os outros me impõem. Estou tentando me tornar o mais ortodoxo possível, Brian também, dentro dos limites dele. Rony quer participar. Podemos trazer famílias de Israel

para cá e o governo ainda nos ajuda, pagando pra eles ficarem aqui. Para mim seria melhor, é isso que eu estou tentando fazer. (...) Já tem gente na Holanda interessada nisso, acho que pode dar certo.

Seu descontentamento encontrou reverberação em outras pessoas e experiências, enredando uma série de pessoas no Suriname e Holanda na busca por uma cooperação com o governo de Israel, no sentido de trazer colonos que ajudariam a difundir o judaísmo ortodoxo no país. Daí viria a surgir sua ideia de restabelecer o estilo de vida kosher no país.

Penso que a cada solução de uma questão ou conflito, certo descontentamento persista. Pode se esvanecer por completo, ou mesmo manifestar-se em pequenas reclamações. É possível, entretanto, que traga à tona novas formas, modos de ordenação, ou mesmo crie novas cisões; uma das contradições fundamentais nessa maneira de evitar conflitos é que um lado (ou ambos) sempre sai (ainda que ligeiramente) insatisfeito. A explicação nativa mais comum sugere que essa insatisfação tem efeito cumulativo: no caso, ouvi que certas pessoas pararam de frequentar a Sinagoga porque essa ou aquela afronta foram o “último pingo no balde” (*the last drop on the bucket*).

Creio, contudo, que essa insatisfação não é somente cumulativa, mas há relação com todo um campo de possíveis que não são completamente eliminados quando uma decisão é tomada. Em nome da trégua, um dos lados sai, em geral, insatisfeito por ter cedido à vontade do outro. Creio que o acúmulo gradativo dessas insatisfações (que vão desde uma dívida financeira até uma conduta considerada "errada" durante os serviços), além da reverberação destas com outras possibilidades de objetivação (como no caso da "Linha Kosher") seja justamente onde reside a formação de novos cismas, fenômenos e formas.

3 CIDADES INVISÍVEIS

Um dia, passeando por Paramaribo com Peter e Brian, o primeiro me disse que havia uma cidade "invisível" por detrás da "confusão de pessoas e carros que tudo virou hoje". Ele se referia ao fato de determinados lugares terem "história": uma história invisível para a grande maioria. Trata-se de memórias, fundamentalmente, dos séculos passados. Há uma maneira de "enxergar a cidade" [*see the city*] e encontrar nela o que há de judaico, como meu interlocutor viria a relatar. Uma série de edifícios, onde hoje funcionam os mais diversos tipos de negócios ou serviços públicos, podem ser identificados como lugares onde viveram judeus.

O entorno do rio *Commenwijn*, por exemplo, evocava todo tipo de imagem dos séculos passados. Escritórios comerciais, propriedades familiares, teatros, mercados de escravos, etc. Só um judeu nascido e criado no Suriname, como alguns interlocutores faziam questão de ressaltar, possui a habilidade de distinguir um lugar "qualquer" de um lugar "com história" (no sentido de uma 'história de interesse judaico'). Essa habilidade deriva do "aprendizado". O fato de ter crescido ouvindo histórias relacionadas aquele espaço, mas não só isso. Desenvolve-se uma "intuição" para quais prédios e lugares possuem "história": desde varandas (que tornariam as casas mais seguras contra incêndios) até outros indícios, para mim imperceptíveis e ininteligíveis, podem indicar um lugar possivelmente "judeu".

Durante outro passeio, meus interlocutores chamaram minha atenção para um pequeno edifício, próximo ao centro histórico, mas ainda não restaurado como a grande maioria dos edifícios da região (desde que o centro foi decretado "patrimônio da humanidade" pela Unesco). Discutia-se sobre determinadas características do prédio, que, acreditavam, ser "judeu". Na tentativa de me explicar o por quê, dado o nível sobremaneira básico de meu holandês, mudaram a conversa para a língua inglesa. Referiam-se a coordenadas que, para mim, não faziam sentido. Certas características formais, contudo, podem ser utilizadas para identificar os edifícios, assim como sua proximidade com o rio *Commenwijn* (esta última estaria ligada à facilidade em importar

e exportar cargas, já que a maior parte dos judeus, pelo menos os que deixaram marcas visíveis na paisagem, teriam ligação com atividades comerciais). Conversando com eles, entretanto, ambos insistiam na dificuldade em verbalizar a forma de identificar o prédio ou lugar como judaico. No final das contas, é “algo que se sabe” ou “se aprende”.

Em alguns lugares era possível que houvesse obstruções à entrada e saída de mercadorias, como no caso, por exemplo, de um depósito. Outros, simplesmente, não “parecem judeus”: é o caso de construções que apresentam características disfuncionais para um escritório comercial, por exemplo, ou mesmo um prédio que parece ter tido um dono dado à ostentação (algo que um verdadeiro judeu jamais faria). Os obstáculos, aliás, não precisam estar ali: se é sabido que havia um prédio em determinado lugar, presume-se que essa ou aquela casa não poderiam ter sido construídas em determinada época ou não se prestariam a determinadas funções caso tivessem sido. Para os que me acompanhavam, não havia necessidade de colocar esse tipo de coisa em palavras, já que é algo que “se percebe”. Daí todo um vocabulário complicado e que eles próprios pareciam achar inadequado.

Penso que se trata de uma forma particular de habitar a cidade e o tempo: diversos espaços podem evocar memórias e muitas histórias só fazem sentido em relação a determinados lugares ou prédios (como a construção do hospital - a qual algumas famílias devem a chegada de seus antepassados mais antigos - no século XVIII). O prédio que hoje abriga um restaurante italiano (ver figura 3), por exemplo, segundo um de meus interlocutores, foi um mercado de café. Perto dali, onde hoje pessoas apreciam a vista do rio enquanto comem comidas italianas, ficavam ancorados, segundo ele, barcos que jogavam os maus escravos no rio - mas “não por judeus” ressaltou meu interlocutor.



Figura 3: Restaurante Italiano/ *De Waag*

"Se você entrar, ainda dá pra ver as balanças de pesar o café, as mesas para negociar... Mas ali atrás os barcos atracavam e os escravos que não eram considerados 'bons o suficientes eram jogados no mar. Aquele tempo era cruel (...) Isso pouca gente fala (...) Aliás, repara como é um prédio leve, um prédio judeu, olha a paisagem, já é de costas pro rio, então, quer vender café, você tem o melhor negócio possível (...) o café chega, fresco, cheiroso, pelo rio, os negociantes vêm e compram!"

Identifica-se aquilo que é judaico, também, a partir do nome. Diversas ruas como *Albergastraat*, *Jessurunstraat*, etc., foram batizadas em homenagem a famílias judaicas e possuem histórias específicas. Em geral, são muito poucos os que sabem a origem desses nomes. A família *Jessurun* é uma família judaica de origem sefardita, considerada "tradicional", mas possivelmente "extinta" ou a beira da extinção. Perguntei a um interlocutor por que a rua foi batizada *Jessurunstraat*, e ele disse não saber. Provavelmente, segundo ele, algum *Jessurun* havia cedido aquele pedaço de terra ao governo, no começo do século passado. Essa explicação não é geral: o mesmo não vale para qualquer local e não se aplicava à *Albergastraat*, por conta de sua localização. Nesse sentido, a seção de terras não é uma explicação genérica. Ela faz sentido de acordo com o que se sabe da família, a localização da rua, a época, etc.

Companhias inscrevem certa judaicidade na paisagem, na avaliação de muitos judeus. Fernandes, uma marca das marcas de refrigerantes mais consumidas do país (e detentora da franquia da Coca-Cola) e da rede de confeitarias "*Fernandes Brood*" (além de outros empreendimentos) é considerada "negócio judeu" (*jewish business*). Outro negócio que leva um nome judaico é a *Naskip*. Segundo meus interlocutores, seria a abreviatura de *Nassy*, aquela que talvez seja a mais importante das famílias judaicas no país, especialmente pela proeminência da figura de David Nassy, que liderou os judeus em sua chegada ao país. *Kip*, por sua vez, é galinha em holandês e a marca é uma

concorrente da franquia estadunidense *KFC*, que recentemente abriu algumas lojas no Suriname. Não conheci nenhum não judeu que soubesse da origem do nome *Naskip*. Há ainda outros estabelecimentos, como o *Guesthouse Albergo Alberga*, um pequeno hotel no centro de Paramaribo, pertencente a um membro da família *Alberga* (de presença muito menos visível). Meus interlocutores constantemente mencionavam e faziam questão de destacar a presença e influencia desses "negócios judeus" na paisagem.

O espaço ao redor da sinagoga de *Neve Shalom* é completamente 'mapeado'. É possível evocar certa visão do que havia por lá em tempos passados. Um quadro, pendurado na parede do *Mahamad*, sugere, nas décadas de 30 e 40 do século XX, a sinagoga se impondo na paisagem, "quando não tinha cassinos, lojas, sujeira e esse monte de estacionamentos na rua", como viria a me dizer um senhor que eu só encontrei uma vez. Dentro dos muros da Sinagoga há lápides de alguns ancestrais, aos quais "deve-se respeito", o templo e o *Mahamad* são lugares sagrados, e a cadela que vive na sinagoga, de aparência bastante saudável para seus 16 anos de idade, é tida, por vezes, como beneficiária dessa sacralidade. Um jovem viria a me contar que ela "assiste a todos os serviços da porta, por isso ela vive tanto, e tão bem (...)".

Não é contingente, na opinião de interlocutores, a localização da "*Fernandes Autohandel*". Situada na mesma rua da sinagoga em funcionamento, uma série de motivos são aventados para explicar sua proximidade com o templo. Ela estaria, para alguns interlocutores, na parte "judaica" da cidade, onde, supõe-se, existe um "ambiente ideal para fazer negócios, "há muito tempo". Desde as razões mais práticas, como "os judeus podem sair da sinagoga e olhar os carros" até as mais transcendentais "colocar seu negócio perto da sinagoga, sendo um bom judeu, traz boa sorte (*good fortune*)" além de, nas palavras de outro interlocutor, "prevenir o olho maligno (*turn away the evil eye/ ogri ai*)" são aventadas para explicar os benefícios da proximidade à sinagoga. De maneira análoga à cadela da sinagoga vive muito (já me foi dito que ela tem 12, 14 e 20 anos) porque está sempre à porta do templo, assistindo os serviços, os negócios localizados na área, especialmente os judeus, são "destinados a prosperar".

A explicação não vale, apenas, para os grandes negócios. Uma jovem, filha de mãe judaica que optou por fazer parte da comunidade, tem um pequeno comércio de roupas femininas em uma galeria na *Keizerstraat*, em frente ao templo. A localização de sua loja é considerada, quando pergunto a meus interlocutores, excelente, justamente por estar em frente à sinagoga. Passeando de carro com dois interlocutores, certa vez, presenciei a discussão de se a *Naskip* da *Henck Aronstraat*, estava nos limites "judeus" da cidade, ou era "um bom lugar para um judeu instalar seu negócio".

O fato de que as duas sinagogas e um cemitério ficam muito próximas, em uma parte muito precisa do centro de Paramaribo (o entorno imediato das sinagogas da *Keizerstraat* e *Heerenstraat*), é percebida de formas diversas, nas palavras de um interlocutor:

Os judeus moravam todos juntos, as casas de judeus... Não sei te explicar, mas são casas de judeus, entendeu? Claro que tinha goi também, mas por isso todas as ruas aqui em volta [da sinagoga] tem essas casa, assim (...) casas bem judaicas, simples, mas judaicas. São diferentes das casas normais, mas se você olhar, vai achar parecido com uma casa qualquer. (...) Um jeito muito esperto de construir a casa (a real clever way of building a house) não sei, são casas de judeus, é só ver os nomes das ruas.

Meu interlocutor destaca que, a despeito de ser impossível distinguir, do ponto de vista formal, as casas judaicas das não judaicas na vizinhança, as casas judaicas são diferentes das demais. Para ele, trata-se de uma "maneira de construir" e de uma certa "proximidade" com pontos-chave. Além disso, a casa judaica antiga (do século XIX) tem, em sua opinião, "algo de judeu sobre ela (*something jewish about it*)" que estaria, inevitavelmente, além da minha compreensão. Outros interlocutores destacaram a existência de um padrão, estudável, de habitação da cidade e das propriedades "formais das casas", limitadas a um determinado espaço, e particularmente judeu.³⁰

28 Em minhas incursões bibliográficas na Holanda, consegui algum histórico sobre isso, disponível apenas na língua neerlandesa (DeBruijne, 1976). Trata-se de menção breve, de alguns parágrafos, mas que destaca os "padrões de habitação" judaicos, dando ênfase à sua concentração populacional, em fins do século XIX. Outro trabalho, mais recente e em inglês, que pode conter informação relevante a esse respeito é o livro *Creole Jews*, de Wieke Vink (2010).

Dois interlocutores destacaram, também, a baixa propensão de casas judaica a incêndios. Essa segurança, segundo eles, ajudaria a identificar as habitações dos judeus. Em viagem posterior, quando retomei o tema do por que os judeus habitavam o entorno da sinagoga, não ouvi mais nenhuma menção à segurança contra incêndios, embora tenha escutado, com base mais frequente, que as casas judaicas eram mais bem protegidas. Segundo um interlocutor,

As casas dos judeus eram muito mais protegidas do que a dos goi. Você, como pesquisador, deve saber: o que mais tinha aqui, naquela época, era anti-semitismo. Odiavam os judeus, até os judeus pobres! E olha, já não tinha escravidão... Eram as casas mais roubadas, porque se você pegar uma vizinhança, onde todas as casas são simples, todo mundo é pobre, os judeus são menos pobres. Então o ladrão, na hora de roubar, não ia à casa de um Goi... O Goi pobre não tinha nada... O judeu sempre tinha alguma coisa, por isso a casa era muito protegida, era muito segura. Sempre teve muita inveja com os judeus aqui, muito antissemitismo.

A maneira de identificar uma antiga casa judaica, nos arredores da sinagoga, dessa forma, passa por categorias como "proteção", "segurança contra incêndios", "esperteza na construção", "algo que se percebe" ou proximidade deste ou daquele lugar. Apesar de, muitas vezes, admitir-se a impossibilidade de identificar uma casa judaica a partir de padrões formais, as casas são identificáveis por outros fatores, no mais das vezes. Embora "olhando, uma pareça com a outra", avaliar se uma casa é ou não judaica implica em um exercício cognitivo que evoca memórias, percepções de espaço e tempo bastante específicas.

Essa área "judaica" que começa nas sinagogas e no cemitério e termina no rio *Commenwijne*, possui diversas ruas com nomes como *Nassystraat* (em homenagem à família *Nassy*), *Jodenbreestraat*, etc., e concentra a maior parte das memórias "incorporadas" nos objetos e na paisagem. Não é incomum que um interlocutor utilize um prédio para contar uma história ou que o prédio, ele próprio, evoque uma história, as

quais os detalhes, muitas vezes, não são plenamente "recuperáveis": uma dupla de interlocutores, em um passeio pela cidade, mostrou sinais de frustração por não conseguir me explicar do que se tratava um corredor específico, que ia desde a sinagoga (hoje internet café) de *Hereenstraat*, até o rio *Commenwijne*. Algumas casas "pareciam judaicas", mas não com certeza. Outros lugares, onde certas casas teriam sido destruídas, também não deixava sinais típicos da destruição de uma casa judaica. Quando um deles me explicou que, por aquele corredor, transitavam judeus mais pobres que trabalhavam em escritórios comerciais perto do rio e que, provavelmente, casas asquenazitas de pequenos artesãos tinham dado lugar a construções mais modernas, com ar de plena certeza, o segundo interlocutor fez questão de frisar, após ele ir embora, que "ele não sabia daquilo" e "só queria aparecer" (*he was just showing off*).

Senhores Judeus, Crueldade e um Prédio do Centro Histórico

Dirigindo pela cidade, passamos pela porta de uma bela casa colonial (figura 4).

David: - Você sabe quem morava aí, não é? (em tom agonístico)

Etnógrafo: - Não. (respondo com sinceridade)

David: - Susanna de Plessis. (mais uma vez, um teste dos meus conhecimentos)

Etnógrafo: - Quem foi ela?

David: - Você não conhece? Impossível! (e me conta a história, que será descrita na seção abaixo)

Como eram meus últimos dias naquela estada, anotei o episódio em meu caderno de campo, mas não tive tempo de falar sobre ela com meus interlocutores.

Em geral, escravos consideram uma das maiores catástrofes que lhes podem acontecer tornarem-se propriedade de um Israelita - e metade da população livre de Paramaribo é composta por Israelitas! (...) Os escravos têm medo desses mestres com boa razão, já que eles e os negros livres (*vrije kleurlingen*) são os mais cruéis dos mestres. (Van Hoevell, 1855, p. 80).



Figura 4: Casa de *Susanna de Plessis*

Muitos interlocutores atribuem a imagem do dono de plantação judeu como mais cruel do que os demais ao "antissemitismo". Embora meus interlocutores afro-surinameses nunca tenham feito uma distinção entre donos de escravos (todos eram igualmente cruéis e inumanos), muitos judeus parecem sentir a necessidade de se defender de uma imagem, cristalizada na literatura e historiografia (especialmente naquela antiescravista do século XIX e em romances modernos)³¹ do senhor judeu como o mais cruel dos donos de escravos. Segundo uma interlocutora,

... é óbvio que isso é antissemitismo. Claro, não vamos discutir com quem esteve lá, mas você sabe... Os judeus aqui tinham escravos, mas não são o tipo de povo que tem escravos. Nós fomos escravizados! Então, é claro, se nós escravizamos algum dia, foi da maneira menos cruel, e não da mais cruel como ele queria dizer. Se você ler bem, ele diz que os

29 Exemplos mais claros dessas referências na historiografia e literatura do fim do século XVIII e do século XIX podem ser encontrados em Wolbers (1861), Van Hoeyvell (1854), Teenstra (1842) e nas "Narrativas" de Stedman (1790) (todos em holandês). Há também alusão à crueldade dos senhores judeus em romances relativamente recentes, como "The Cost of Sugar" de Cynthia McLeod (2011).

negros livres eram maus também com seus escravos... Isso é preconceito, é muito claro, não é a toa que fomos tão perseguidos.

Minha interlocutora enfatiza que o autor destaca dois grupos específicos como particularmente mais cruéis: os judeus e os negros livres. Para ela, a inclusão dos negros livres era a prova de que a ideia de que o senhor judeu era mais cruel era uma projeção do preconceito de um branco, não judeu no século XIX. Esse estigma, segundo ela, teria se perpetuado "na mente de muitas pessoas" e, infelizmente, até mesmo em boas obras literárias modernas. Para ela, pelo fato de os judeus terem sido, historicamente, escravizados, não havia possibilidade de que fossem mestres tão malignos: certamente os cristãos, "acostumados a perseguir, matar e queimar pessoas", eram mais.

Retornemos um pouco, contudo. O fato de a interlocutora ter-me apresentado o trabalho de Van Hœvell³² tinha um propósito. Eu havia, provocativamente, evocado o nome da senhora Abigail Z, sabendo tratar-se de um assunto potencialmente delicado (caso fosse conhecido). Abigail, que viveu entre meados e fim do século XVIII (e tem seus restos enterrados em *Cassipora*), era famosa por sua crueldade com escravas mulatas jovens e bonitas. Teria, certa vez, introduzido uma cobra viva na vagina de uma delas, apenas pelo ódio e a inveja que tinha dessas jovens. A maioria havia sido estuprada e/ou era concubina de seu marido, o senhor Benjamin Z, homem sem escrúpulos, cruel e de vontade fraca, dominado por sua esposa (que, inclusive, era amante de outro dono de plantação, não judeu). Eu havia ouvido a respeito da senhora através de um interlocutor crioulo envolvido nos círculos intelectuais locais, que havia lido sobre ela em um "livro de um historiador do século XIX". Particularmente interessado na história dos judeus, por seu interesse na escravidão e nos monumentos a ela relacionados, meu interlocutor

32 Walter Robert Van Hœvell (1812-1879) foi uma figura de destacada atuação na cena política colonial holandesa do século XIX. Barão de nascimento, foi membro do parlamento durante treze anos pelo "Partido Liberal" e ocupou posição ministerial na Batávia (atual Java), da qual foi exonerado por conta de suas ferozes críticas ao colonialismo. Abolicionista atuante, dedicou um de seus trabalhos à escravidão nas colônias holandesas, mesmo nunca tendo visitado o Suriname. A maior parte de sua produção diz respeito às chamadas "Índias Orientais Holandesas", atual Indonésia. Para uma análise mais profunda de sua obra e atuação política, *"Mirror of the Indies: A History of Dutch Colonial Literature"* de Robert Nieuwenhuys (1982).

(com quem eu tinha contato muito restrito e esporádico) tinha aparente boa circulação na comunidade judaica, e era bastante bem visto entre vários judeus.

Antes de relatar a história para a senhora, que muito provavelmente a conheceria, dado seu grande interesse em literatura e genealogias, contei-a a um jovem judeu. Ele disse conhecer a história, mas afirmou que eu havia me enganado com o nome e que não acreditava que a senhora fosse judia. Segundo ele, era a história de *Susanna du Plessis*³³, que se aprendia "até na escola": uma dona de escravos muito má, que maltratava jovens bonitas. Perguntando a interlocutores surinameses não judeus, a maioria conhecia a história - tanto os de origem crioula (a maioria) quanto indianos e javaneses com os quais tinha convivência esporádica - e, os que não lembravam o nome, recordavam o episódio mais marcante: o fato dela ter arrancado os seios de uma jovem escrava, *Alida*, concubina de seu marido, e servido a ele como jantar. A personagem, assim como episódios de sua vida, é tema recorrente de canções folclóricas, histórias e brincadeiras de criança. No dia primeiro de julho, feriado de abolição da escravidão no país, é disputado um concurso de beleza, entre jovens crioulas, em homenagem à escrava, chamado Miss Alida. Cabe mencionar que ninguém mais conhecia a história da senhora Abigail Z.

Retornando à minha interlocutora, quando falei de Abigail Z, ela me explicou que, embora alguns historiadores do período, de fato, tenham escrito sobre ela, haviam "procurado uma *Susanna du Plessis* judia", já que seus textos eram "claramente anti-semitas". Perguntei se os mesmos historiadores poderiam ter uma imagem falsa ou exagerada de *Susanna du Plessis*, e ela respondeu que "dificilmente! Podem ter exagerado na história do seio, não sei, mas ela era uma mulher muito cruel". O esforço de minha interlocutora era o de me fazer entender que aqueles autores que faziam alusão à Abigail Z eram confiáveis em tudo, já que "viveram aquele tempo". Tinham, entretanto, uma visão anti-semita da realidade, que os levaria a tentar difamar os judeus por "interesse político ou ódio". A senhora admitiu certo desconforto no fato da lápide de Abigail Z

31 Neus-Van de Putten (2003) discute a ligação entre *Susanna du Plessis* e as repreensões da escravidão no Suriname. Stedman (1988) em suas "Narrativas", publicadas originalmente em 1790, conta uma história mais detalhada da vida da personagem.

estar em *Cassipora*, e sua família ainda ter representantes que reclamam aquela ancestralidade. Ela considerava aquelas acusações potencialmente ofensivas, não a ela, já que eventualmente "algumas mulheres judias podiam ser vingativas como *Susanna du Plessis*", mas à sua família. A história, segundo ela, poderia ofender um familiar, já que estava se falando mal de alguém da família dele. Era melhor, dessa maneira, deixar esse tipo de assunto de lado, ainda que ela insistisse no anti-semitismo como motivador da história. Ela disse que não havia problema que um *onderzoek* fosse feito e histórias e nomes revelados. Tudo isso, entretanto, exigiria certa cautela e seria importante deixar claro que "seu interesse não era mostrar que a família era má, mas falar de uma pessoa específica".

As Cidades dos Mortos

Nesse passado que se esvanece, um papel central é guardado para os cemitérios judaicos do Suriname. Alguns podem até mesmo argumentar que toda a comunidade judaico-surinamesa histórica é lembrada e acarinhada a partir de seu cemitério. A sinagoga de Beth Haim, em Jodensavanne, é um dos poucos remanescentes tangíveis de um passado há muito perdido; provavelmente nenhuma figura histórica, monumento ou construção é símbolo mais forte para a história da comunidade judaico-surinamesa. (Vink, 2010, p. 149).

E difícil advogar contra a ideia de que os cemitérios de *Jodensavanne* são o principal índice de lembranças do passado. De maneira semelhante, o lugar "representa a era dourada da plantocracia judaico-portuguesa do século XVIII, enquanto suas ruínas epitomizam os anos de declínio" (Vink, 2010, p. 148). Essa importância dos cemitérios não é exclusividade judaica. Marjo de Theije observa, investigando a relação entre surinameses e brasileiros, que, na concepção dos primeiros, "roubariam seu ouro", que "os crioulos têm seu cemitério, os javaneses têm seu cemitério e os indostanos têm seu cemitério, o que significa que não há mistura, nem mesmo após a morte" (de Theije, 2007, p. 96). Uma das mais notáveis características comuns às residências judaicas são as representações pictóricas de *Jodensavanne* utilizadas como motivo decorativo. Em geral, um quadro pintado ou uma foto antiga emoldurada (em preto e branco ou sépia) na

parede são o indicativo de um lar/lugar judaico; todas as casas de judeus têm representações de *Jodensavanne* ou de seus cemitérios, assim como o gabinete da sinagoga, o *mahamad*, o escritório de um "homem de negócios" local, etc.

Jodensavanne é o símbolo, por excelência, da comunidade. E o lugar onde jazem os ancestrais, e que dota de sentido todo o esforço em "manter a comunidade contra tudo e contra todos (*against all odds*)", como me diria um interlocutor. As histórias sobre o passado, além disso, passam-se, em sua grande maioria, lá. Aquelas que tratam de períodos mais recentes inevitavelmente fazem menção ao seu declínio: como argumentou Wink, as ruínas da sinagoga são o símbolo maior do fim dessa era. Nesse período, os "negócios" começam a se deslocar para Paramaribo, assim como as referências aos ancestrais (embora a lápide mais recente em Beth Haim date de 1873). Qualquer um que tenha sido enterrado em *Jodensavanne* depois do século XVIII é considerado "muito importante", e há uma série de índices para inferir a importância relativa do morto a partir de sua lápide.

Os critérios são, em geral, formais. Quanto mais alta for uma lápide, mais importante era o morto, assim como o material utilizado na sua construção: as lápides de mármore são as que atribuem maior importância ao morto, além de diabase ("*bluestone*"), calcário e "*brown stones*" (sem que haja uma ordem específica de importância entre as últimas). O trabalho também é avaliado, já que as lápides eram confeccionadas por artesãos na Holanda ou na Itália, e há toda uma série de símbolos que podem estar, ou não, presentes nas lápides e indicar a ocupação do morto, seu tempo de vida, etc.

Os cemitérios são o lugar onde "estão" os ancestrais. Quando se fala em *Jodensavanne*, mais precisamente, se refere ao lugar onde os ancestrais "viviam". Lá é o "lugar das histórias", um "lugar com muita história" ou o "lugar onde os mais antigos viviam". Há diferentes modos de localizar o lugar. O primeiro, mais geográfico, o situa a 50km ao sul da capital, como nos mapas, ou utilizando outras referências como "uma hora e meia de carro", por exemplo. Outra forma entrelaça tempo e espaço de maneira mais complexa: é "o começo do país", "o lugar onde viviam os primeiros judeus", etc. É digno de nota que a natureza mudou com o passar do tempo, no atual sítio arqueológico:

até o século XVIII, quando os judeus são forçados a migrar para Paramaribo, o "sol brilhava mais" embora "fizesse menos calor", em um clima propício ao estabelecimento de uma colônia judaica. Os animais selvagens eram "menos selvagens", o que explica em parte o sucesso da empreitada de estabelecimento dos ancestrais no local. As plantas cresciam muito mais rápido, já que a terra era abençoada; foi o lugar escolhido por *David Nassy* e seus colonos para se estabelecer, mas também, de certa forma, os escolheu. Apesar de questões políticas, há uma confluência cósmica mobilizada para explicar a chegada ao lugar que não é, absolutamente, contingente. Até mesmo "o sofrimento no Recife" tem sua razão de ser, já que levava os judeus à sua savana.

A história e as descrições dos interlocutores são consoantes com certo cânone literário. *Jodensavanne* era, como repetem os membros da comunidade, "a Jerusalém à beira do rio". Em nenhum "outro lugar do novo mundo os judeus experimentariam tamanha autonomia". Criaram seu próprio Estado, assim, em um "paraíso, um lugar que ainda é bonito, mas não é como era". O que mudou não foi apenas a paisagem arquitetônica ou o que há de cambiável na natureza em alguns poucos séculos, mas "a alma do local". Trata-se hoje de um lugar sagrado e especial, destino de peregrinações, onde é possível estar em contato com um outro tempo, "o tempo dos judeus" como me disseram alguns interlocutores. Em meados do século XVIII, quando o eixo se desloca de *Jodensavanne* para Paramaribo, a primeira deixa de ser esse lugar "mágico". O fato de os judeus se verem obrigados a abandonar o sítio torna-o sujeito às forças da natureza. "Os judeus mantinham o lugar organizado" e a "natureza controlada", no sentido de que a floresta, caso a mata não seja limpa, cresce sobre a sinagoga e os cemitérios. Além do respeito à natureza, a natureza ela própria parecia respeitar os judeus:

- *Esse animal, ele come a cabeça de uma criança com uma patada! Vive aqui perto, no mato... (na estrada em direção ao sul de Paramaribo)*

- *Que animal?*

- *Tigrikati*³⁴

- *Como ele é?*

34 Tigrikati, eu viria a descobrir depois, é o termo utilizado para a jaguatirica em Sman Tongu.

- É um gato muito grande, parece um pouco um "lince" no tamanho... mas é que nem um jaguar.

- Você já viu?

- Ao vivo não, só a destruição que ele deixa... Ele é muito feroz, mas os judeus domesticaram ele... O jaguar não.

- Então dá pra nós vermos um? Alguém tem?

- Não, não...eles foram domesticados no tempo que os judeus chegaram aqui, ajudavam a tomar conta do terreno, sabe? Depois ficaram selvagens de novo...Pode parecer uma coisa que você não vai acreditar, mas minha avó sempre falava disso: "os judeus eram amigos do tigrikuti" ...aliás, ele nem era tão feroz, naquela época. Bom, não sei se é exatamente assim, não é? É uma história, mas naquele tempo a natureza era mais pacífica.

Quando perguntei a uma interlocutora se o *tigrikuti* era um animal doméstico, ela respondeu prontamente: "claro que não!". Ao explicar a história, contudo, ela disse que era possível que eles fossem de certa forma domesticados, ou que, ao menos, entendia "o que a história queria dizer", já que os animais, naquele tempo, respeitavam muito os judeus. Seguiu-se a explicação de que o lugar foi escolhido por *Hashem* para ser morada dos judeus. Estes por sua vez, tomavam conta e respeitavam a natureza, "assim como os índios". Os animais, desse modo, eram mais dóceis, já que se tratavam de pessoas que tomavam conta "de sua casa (dos animais)" em um lugar "escolhido por Deus para ser a casa dos judeus".

Ouvi também referências à produtividade do solo no período. O solo de *Jodensavanne* era "abençoado": o que quer que se plantasse, crescia com bastante vigor. Isso explica, em larga medida, a prosperidade dos primeiros colonos a se estabelecerem no país. Ao frasear esse tipo de argumento, salvo quando contam histórias sobre antepassados, alguns interlocutores chamam a atenção para o fato de que "isso é o que dizem". Uma das minhas experimentações era perguntar como era "naquele tempo" e depois perguntar o que mudou, quando, e por que o mesmo não aconteceu no resto do país. Emerge aí um outro registro de crença, onde os judeus explicam que, "obviamente, não é exatamente assim" ou que "é parte das nossas crenças" ou, ainda, é "uma espécie de

mito" (embora o termo não apareça com frequência suficiente para que se enseje uma análise de seu sentido).

Uma maneira clássica de frasear o argumento sem que se faça do século XVII um tempo radicalmente diferente em termos naturais é explicar que os judeus, com auxílio divino, encontraram o "ponto mais doce/melhor ponto (*sweetest spot*) de todo o Caribe e Amazônia". Isso explica, por exemplo, por que certos animais eram menos ferozes - trata-se mais de uma especificidade de lugar do que de tempo - mas não dá conta do motivo pelo qual os *tigrikatis* não são domesticáveis. Com relação à docilidade relativa da selva, contudo, utiliza-se o "engenho", a "inteligência" ou outras qualidades para explicar como usar determinados animais a seu favor, ou como não ser atacado por onças: os judeus se lembravam de "acender fogueiras nos seus acampamentos" e "tomavam todo o cuidado ao sair para a mata". Outra técnica, segundo um interlocutor era "o uso de uma máscara virada ao contrário, já que os felinos só atacam por trás". Dessa forma, os *tigrikatis* não eram domesticáveis, como me explicou um interlocutor; eles eram, assim como as onças, mantidos à distância com o uso de técnicas particularmente engenhosas. Tudo aquilo que se relaciona à sua domesticidade diz respeito a "histórias", quando "na verdade, os judeus eram espertos e logo encontraram um jeito de manter esses animais longe". De todo modo, os mesmos interlocutores que me forneciam explicações mais 'racionais' falavam, em outros contextos, de *tigrikatis* domésticos.

O mesmo vale para outros atributos da "terra". A fertilidade pode ser tanto uma benção quanto fruto de uma boa escolha dos judeus (e se destaca que, até hoje, as cercanias do sítio são "um bom lugar para se plantar") e o uso de técnicas mais avançadas do que as que se dispunha no período. Esse último argumento volta a tangenciar a ideia do "engenho" como qualidade dos primeiros colonos judeus. De qualquer forma, em várias explicações emerge a ideia de que "aquele tempo era diferente"; a tarefa de colonizar um espaço como aquele no qual se encontra *Jodensavanne* seria infactível, não fosse "o céu mais azul, as chuvas, a docilidade da floresta, a brisa que tornava o ambiente agradável". Tratava-se de outro tempo, e essa assertiva é reforçada

especialmente quando se fala de antigos personagens e seus feitos hiperbólicos, que só eram possíveis por esse motivo. Tomemos David Nassy, por exemplo: a esse líder dos primeiros colonos, nascido no começo do século XVII, são atribuídas façanhas de negociação, além de grandes habilidades de combate, tanto no plano estratégico quanto como soldado. Ele também conhecia muito sobre propriedades do solo, arquitetura e era um homem letrado, segundo diversos relatos de interlocutores. Muitos chamam a atenção para a monumentalidade de sua obra *Essai Historique*, que mesmo não tendo sido escrita por ele - foi escrita por outro David Nassy, seu tetraneto, nascido em 1747 - é atribuída a sua pessoa, diversas vezes, já que poucos distinguem diferentes David Nassys. Sua habilidade em combate, como já me foi contado, pode ser fruto da confusão entre sua figura e a de um David Nassy que viveu em meados do século XVIII e era capitão da milícia judaica à época em que o escritor nasceu, chefiando diversas expedições contra *maroons* e escravos fugidos. Essa série de histórias sobre David Nassy faz dele grande espadachim, intelectual, colonizador, agrônomo, etc.

Para alguns judeus, a distinção entre os diferentes David Nassys pode ser importante; outros a desconhecem por completo e saber que houve vários personagens com esse mesmo nome, assim como houve mais de um Benjamin C, David A, etc., é entendido como sinal de erudição. Uma senhora viria a me dizer, a respeito de um amigo dela que se dizia descendente de um desses grandes personagens que "havia vários Salomon Es, ele precisa de mais pesquisa (*onderzoek*)". Sendo o homem um amigo próximo da senhora e considerado "erudito/estudado" (*geleerde*), o comentário não pareceu malicioso, até por seu tom; minha interlocutora parecia mais interessada em mostrar que ela dispunha de "conhecimento" (*geleerdheid*, um conhecimento apreensível, mais afinado à erudição do que à inteligência) a ponto de corrigir o que o senhor falava.

Foucault classificou o cemitério como o que chamou uma heterotopia: "um lugar que tem a curiosa propriedade de estar em relação com todos os outros, mas de tal forma que suspendem, neutralizam ou invertem o conjunto de relações que eles designam, espelham ou refletem". Ao contrário da utopia, no entanto, a heterotopia possui uma

localização real (Foucault, 2001, p. 1574). O cemitério é também "um espaço que está (...) em ligação com o conjunto de todos os espaços da cidade ou da sociedade ou da aldeia, já que cada indivíduo, cada família, tem parentes no cemitério" e o espaço onde " a cultura ocidental inaugurou o que se chama culto aos mortos". (Foucault, 2001, p. 1577). Esse caráter heterotópico parece particularmente verdadeiro não só no caso de *Jodensavanne*, como no dos cemitérios (ativos e inativos) da cidade.

Se *Jodensavanne* tem tanta importância simbólica (inclusive determinando quais famílias têm mais ou menos história), os cemitérios judaicos ativos da cidade são os atuais locais onde se prestam homenagem àqueles falecidos no período mais recente, e onde continuam a ser enterrados os mortos da comunidade. Paramaribo tem três cemitérios, todos localizados em *kwattaweg*: um antigo cemitério onde judeus asquenazitas e sefarditas eram enterrados (separados por uma pequena trilha) que começou a ser usado por volta de 1700, um cemitério português (onde a lápide mais antiga data de 1868) e outro alto-germânico (que entrou em uso em 1825) (Ben-Ur, 2004).

Um funeral parece ser uma das poucas ocasiões que reúne membros de quase todas as famílias: é considerado um evento de mais alta importância e deve-se prestar homenagens (manifestas através da presença e não necessariamente de condolências) mesmo que o morto tenha sido um desafeto (a não ser que a desavença seja tão grave que a ausência pretenda ser sentida). A cada judeu falecido, as falas sobre a iminência do fim da comunidade são renovadas: a morte é vista como uma perda irreparável não apenas para a família, mas uma ameaça à existência dos judeus no país. Talvez aí resida a importância dos funerais, mesmo daqueles de quem a pessoa não gosta. Certa vez, um senhor comentou, acerca de uma pessoa que frequentava a sinagoga com relativa frequência, e recentemente: "eu nunca gostei dele (...) mas a gente vai vendo a comunidade acabar, é triste".

O funeral é um evento triste para os mais próximos: os menos íntimos, no entanto, encontram amigos que não viam há muito tempo e têm a oportunidade de conversar sobre os mais diversos assuntos. Um dos mais corriqueiros é a frequência ao templo. Fala-se também de casamentos, emigrações, retornos. Marcam-se visitas para

conversas e reconhece-se, por vezes, a "necessidade de voltar a ir à sinagoga". Quando o defunto é mais velho, sendo a morte considerada natural, o velório não é "pesado". Muitas vezes, segundo um amigo: "contamos histórias engraçadas sobre o morto". As histórias são contadas, em geral, por membros de outras famílias ou parentes menos próximos (mas que mantinham uma boa relação) e exaltam as virtudes do defunto de maneira espirituosa. Pode-se falar em um banquete onde devido às extraordinárias habilidades culinárias do morto, toda a vizinhança compareceu, tornando a quantidade de comida inadequada e gerando transtornos contados em forma de anedotas. As histórias em geral se passam em uma época longínqua, onde as "coisas eram diferentes". Alguns "mais velhos" se gabam de terem estado presentes no evento descrito, outros de terem escutado a história na época em que ela ocorreu. Os grupos de conversa se formam à beira da estrada, no passeio de terra, em frente ao local.

O morto é enterrado em uma mortalha branca, em geral de costas (embora isso não seja uma regra). Ao redor do caixão ficam os familiares e amigos mais próximos do defunto, havendo um trânsito constante daqueles que vão prestar homenagens. O fato de as grades dos cemitérios ativos estarem quebradas faz com que haja muito lixo no local e limpa-se previamente a área onde vai ser o enterro, retirando o lixo. Não se dá os pêsames à família no cemitério, embora essa regra ideal seja quase sempre quebrada. A presença no funeral é, ela própria, entendida como uma homenagem. É tido como mais correto ir à casa da família na semana que se segue para oferecer condolências. Ainda que se vá a um enterro de um alguém de quem não se gosta, contudo, não se deve ir à sua casa na semana depois do enterro: essa atitude é considerada, por meus interlocutores, como cínica. A presença masculina no funeral também é importante pela necessidade de quorum masculino (*myniam*), para a execução do kaddish³⁵. Imagine-se que o judeu adulto presente está disponível para suprir essa necessidade numérica, mesmo que não tenha tido relações estreitas com o defunto em vida. As lápides podem variar enormemente: uma visita aos cemitérios em funcionamento revela lápides

³⁵ *Kaddish* é uma prece recitada em memória de entes falecidos, e necessita de um quórum de dez homens adultos.

recentes de todo tipo. Algumas são lápides judaicas consideradas "tradicionais" (feitas em mármore e dispostas de forma horizontal), enquanto outras são vistas como mais semelhantes às lápides "crioulas". Um amigo, certa vez, me disse: "você que se interessa por essas coisas, essas são lápides crioulas, é uma mistura da cultura judaica com a do Suriname". Ele se referia a lápides feitas de telhas brancas e azuis com aquilo que seria a "pedra tumular" feita em madeira. O topo é arredondado ou triangular, e a ele se prende uma estrela de Davi. Esse tipo de lápide, à exceção da estrela de Davi, é muito semelhante àquele encontrado no cemitério "crioulo" de *Jodensavanne*, e meus interlocutores o identificam como índice de "mistura".

Em "*Placing the Dead*", Maurice Bloch descreve as tumbas (*fasana*) construídas nos vilarejos ancestrais dos Merina de Madagascar. Cada Merina pertence a um "*tomb group*", escolhido por ele próprio e dedicado à construção e manutenção de tumbas, para as quais se deve retornar quando de sua morte. Essas tumbas (*fasana*) podem custar até 70 vezes o valor de uma habitação Merina comum. Quando da morte, os cadáveres são enterrados em túmulos individuais até que a pele se separe dos ossos, quando são finalmente levados para as tumbas, para se unirem a seu "*tomb group*" (Bloch, 1971). Os Merina, com efeito, viveriam simultaneamente em "dois mundos": o lugar onde trabalham, moram e vivem seu cotidiano e o mundo ritual do *tanindrazana* (*terra dos ancestrais*). O que oferece subsídios para pensar o caso de *Jodensavanne* e dos cemitérios judaicos, acredito, é o fato de o *tanindrazana* dispor de uma localização espacial determinada. É possível visitar fisicamente a terra dos ancestrais, aos quais a pessoa espera se unir um dia. Diversas práticas são ensejadas no sentido de manter as terras ancestrais dentro da família: os "*tomb groups*", assim, são compostos por aqueles que pagam para manter a tumba e ter o direito de ter seus ossos ali depositados. O mundo ritual onde vivem os Merina não é absolutamente transcendente.

Os mesmos Merina estudados por Bloch são sujeitos de outra discussão que parece relevante aqui. David Graeber observa que a "história, em Imerina, é em larga medida uma questão de colocar os vivos na paisagem histórica criada pelos mortos" (Graeber, 1997, p. 374). Entretanto, um terço da população Merina é formada por ex-

escravos, e em Madagascar, escravos são, por definição "pessoas sem ancestrais. Arrancados de suas paisagens ancestrais e incapazes de reclamar o espaço onde vivem e são enterrados, os *olona veiy* ("povo perdido") são literalmente pessoas despojadas de sua história (Graeber, 1997, p. 374). Graeber argumenta que as vítimas da escravidão sofriam a "ruptura completa com laços amorosos, de parentesco e de experiências comuns que os ligavam a suas casas, pais, amigos, amantes, todos e tudo o que mais lhes era caro na vida". Era "primordialmente, uma perda de todas as relações humanas, mas as pessoas no período [*aqui, o XIX*] tendiam a falar disso como uma perda de lugar" (Graeber, 2007, p. 201). Uma das principais preocupações dos escravos libertos em 1896 era adquirir terras produtivas: não porque fosse uma atividade particularmente lucrativa, ou para escapar do trabalho assalariado. O desejo por terra era "o desejo de criar um lugar para seus descendentes. Dispondo de terras para passar aos filhos, era possível começar a pensar em uma tumba" (Graeber, 2007, p. 202).

O caso *Merina* sugere que *Jodensavanne* (assim como os demais cemitérios) não é importante apenas do ponto de vista simbólico: é a localização física dos ancestrais. Os cemitérios ativos são os lugares para onde os judeus planejam ir após a morte, no intuito de se unirem a seus ancestrais e familiares mais próximos. Alguns interlocutores fazem questão de serem enterrados em determinados lugares, já que "quatro gerações da minha família estão lá". É importante, além disso, jazer ao lado daqueles "que acompanharam sua jornada em vida": mãe, pai, irmãos, cônjuges e filhos. Os cemitérios de *Jodensavanne*, especialmente *Beth Haim*, são frequentemente o modelo de disposição ideal de cadáveres. Embora se mencione o fato de as lápides terem se movido ao longo dos séculos, a união familiar é destacada, com a menção à forma como familiares eram dispostos próximos uns dos outros "para a eternidade".

Há frequentemente um planejamento, em especial por parte dos mais velhos, no sentido de como morrer. No que diz respeito às lápides, trata-se tanto de uma questão de estilo, quanto de escolha das inscrições. Há preferências por certos materiais (como mármore e granito), ou por lápides mais ou menos chamativas. Pode haver a exigência pela datação a partir calendário judaico ou inscrições em hebraico. Símbolos como a

menorah podem ser requisitados em conjunto à estrela de Davi, tanto por razões pessoais ou estéticas quanto religiosas. Pede-se, por vezes, que se eternize nas inscrições determinada ocupação em detrimento de outra. Um interlocutor contou que seu avô teve uma breve carreira no rádio durante a juventude, mas se sustentou trabalhando como comerciante. Quando estava "velho" pediu que fosse enterrado como "Moses R, Radialista" e que o resto das inscrições fossem "homenagens sinceras de seus familiares". Seu desejo foi atendido e ele foi enterrado como "Moses R, Radialista. Pai e Marido amado". Considera-se que não se deve economizar no material da pedra tumular, sendo o dispêndio de uma soma elevada de dinheiro vista como uma homenagem por parte dos que sobrevivem ao defunto.

É solicitado com frequência que se tome o devido cuidado quando da sua morte, no sentido de investimento de atenção: "não quero nem ver como vocês vão me enterrar!", disse uma mãe, ainda na casa dos 60 anos e saudável, aos filhos. Um deles me explicou que ela se referia a uma suposta negligência, no sentido de que as visitas com a esposa e netos estavam se tornando menos frequentes do que o que a senhora considerava ideal. Ele continuaria me explicando que "quando passo algum tempo sem visitar minha mãe, se eu for à casa dela, ela só fala em como quer ser enterrada". Embora isso irritasse meu interlocutor, e ele tentasse constantemente mudar de assunto, ele considerava esse um assunto da mais alta importância. Sua mãe deveria decidir como e onde ser enterrada, e seu desejo deveria ser atendido.

Segundo me foi relatado, as lápides podem ser bastante caras, dependendo do material do qual são feitas. Embora "não seja importante para o morto", uma lápide mais cara demonstra afeto e saudade por parte dos vivos. Gastam-se desde uns poucos milhares de dólares surinameses, até 20.000 dólares americanos, ou mais. Enterrar o defunto com as homenagens mais dispendiosas dentro de suas possibilidades é considerado um sinal de apreço pelos que se vão. Ouvi de algumas pessoas que, conforme envelhecem, alguns guardam dinheiro para o próprio enterro, esperando que a família adicione mais uma quantia a essa soma, de maneira a eternizar sua homenagem em forma de uma bela lápide.

Outro fator determinante na hora da morte é onde ser enterrado. A proximidade com os familiares é tida como fundamental. Há pessoas que são trazidas da Holanda para serem enterradas no país, e pude presenciar um desses funerais. Outras pessoas, mais velhas, retornam ao Suriname porque não se imaginam morrendo fora do país e longe de seus ancestrais. Uma das famílias que conheci na Holanda planejava sua mudança de volta para o Suriname: apenas o filho mais novo, então com 20 anos, nascido e criado na antiga metrópole, permaneceria no país. A justificativa, tanto da mãe (judia) quanto do pai (católico), pareciam seguir a mesma linha: a senhora dizia que havia trabalhado, criado três filhos e dado a eles tudo o que podia. Sua missão estaria, segundo ela, "completa", não havia necessidade de morrer em uma "terra gelada". O marido, por sua vez, compartilhava da opinião de sua esposa.

Esse caso específico traz à tona a questão, sempre presente, da escolha do local para ser enterrado. Em famílias onde apenas um dos cônjuges é judeu, a pessoa deve decidir entre ser enterrado junto a seus ancestrais ou a seu marido ou esposa. Ainda que tenda a prevalecer certa liberalidade no que diz respeito à conversão ao judaísmo para propósitos funerários, aqueles que optam por não ser judeus não podem ser enterrados nos cemitérios judaicos. Com relação à escolha, as poucas famílias mistas às quais fiz essa pergunta responderam que preferiam ser enterrado com esposo (a) e filhos, embora a questão dos ascendentes seja sempre mencionado. Para se enterrado com marido e filhos não judeus é necessário abdicar de ser enterrado próximo a seu pai ou sua mãe, e essa decisão é considerada "dolorosa" ou "difícil". O lugar onde ser enterrado é de certa forma um impeditivo ao casamento entre judeus e não judeus. Conversando com um conhecido hindustano, ele me diria que o mesmo acontece com ele: sua mãe teme que, caso ele não se case com uma hindustana, não vá se unir a ela (e seu pai já falecido) na morte. Embora isso não o fizesse desistir, hipoteticamente, de um casamento com uma mulher não-hindustana, a questão se coloca como algo que lhe incomoda. Entre os "jovens", conversando informalmente, ouvi por vezes conversas sobre a preocupação em "separar a família" (entendida aqui como núcleo familiar e ascendentes diretos) depois da morte.

Os cemitérios também determinam quem é ou não judeu. Só é judeu quem descende de alguma família, que, por sua vez, é localizada a partir dos cemitérios. Mesmo que não se tenha o nome 'legalmente', como procurei mostrar no capítulo anterior, é possível pertencer a essa ou aquela família por descender de determinados ancestrais. Há uma hierarquia com relação à incidência das lápides nos cemitérios: quanto mais antigas, mais prestigiosa a família se torna, por ser ela própria mais "antiga". Em que cemitério estão seus primeiros ancestrais localizáveis também é uma questão: alguns estão em *Cassipora*, outros em *Beth Haim*, muitas famílias aparecem apenas nos cemitérios judaicos da cidade. Há toda uma hierarquia de prestígio que coloca o primeiro como o mais importante, seguido do segundo, que também se localiza em *Jodensavanne*. Não ter ancestrais em nenhum dos cemitérios, contudo, exclui a pessoa da gemeente. Não havendo correspondência entre nome e inscrições em lápides é impossível reivindicar ser judeu por ancestralidade. Enquanto consultava listas do arquivo pessoal de minha anfitriã, ela me dizia não saber responder determinadas perguntas, já que certas famílias "não existem mais". Por "não existir mais", ela queria dizer que não havia descendentes vivos. Da mesma forma, ao perguntar se essa ou aquela pessoa era judia, era sempre indagado sobre o nome. Mais de uma vez, especialmente no começo de minha pesquisa, ouvi que determinada família "não existia". Como usava como referência o nome e o sobrenome oficiais, muitas vezes isso gerava certa confusão. Quando o ancestral mais próximo era localizado, a pessoa era chamada pelo nome de sua família:

Carole: "Igor Pilgrim... Judeu... Essa família Pilgrim não existe... não sei quem é."

"Como assim não existe? Será que ele inventou esse nome?"

Carole: "Não, claro que não... Estou dizendo que eles não são judeus... Daqui, eu tenho certeza, não tem um Pilgrim enterrado por aqui... Como ele é?"

"Ele é baixo, deve ter uns 30 anos, é um pouco acima do peso..."

Carole: "Ahh, Sim! Igor! É o neto de Rita Manilha, ele é Manilha!"

O que Carole queria dizer era que o nome "Pilgrim" não constava em nenhuma lápide, em nenhum dos cemitérios. Como alguém que vivia pesquisando listas genealógicas, esse nome nunca havia aparecido em lugar algum e, por conseguinte, "não existia". Além disso, o nome "não soava judeu". Ela disse que ele poderia ser judeu em algum outro lugar, mas não ali. Todas as famílias têm ancestrais enterrados nos cemitérios judaicos do país. Perguntei se era possível que o nome estivesse em uma lista genealógica, mas não aparecesse em lápide alguma. Ela respondeu que provavelmente havia nomes nas listas encontradas em arquivos que não se encontram em cemitérios, mas considerou a possibilidade de um descendente de uma dessas famílias existir improvável a ponto de ser desprezível. Determinadas coordenadas - aparência física, idade - fizeram com que ela localizasse Igor como membro da família Manilha, uma família judaica com membros tanto vivos quanto mortos e inúmeras inscrições em lápides e listas. Para efeitos da gemeente, a família "Pilgrim" não existe.

Fundação Jodensavanne

A "Fundação Jodensavanne" (JSF) é uma organização sem fins lucrativos que zela pela manutenção dos "sítios históricos" de Jodensavanne e do cemitério judaico de **Cassipora**. Embora no cotidiano o termo Jodensavanne inclua também esse cemitério, a distância física faz dele - para efeitos da JSF - "sítio relacionado" [*related site*]. A justificativa para a separação dos sítios é a distância entre eles, como visto no mapa a seguir. Nem todas as visitas à JS, por essa razão, compreendem uma visita à Cassipora. Há também necessidades de cuidados diferenciados nos dois sítios com relação à conservação e "limpeza" da mata. A fundação não possui prédio próprio: funciona eventualmente no prédio da *Urban Heritage Foundation Suriname* (Stichting Gebouwd Erfgoed Suriname, doravante UHFS), após o expediente. As decisões são tomadas pelo *board* formado por cinco membros, que se reúne às quintas-feiras na sala de reuniões da UHFS. A escolha do dia da semana não é contingente: mesmos que apenas dois membros sejam judeus, é

importante respeitar o descanso sabático. Os outros membros são o presidente da JSF, o diretor da UHFS e o chefe do vilarejo de *Redi Doti*.

O principal projeto da fundação, quando de minha primeira vista em 2010, era a elaboração de um plano de candidatura do sítio à *World Heritage Center* da UNESCO (doravante WHC). Apesar dessa rubrica não envolver qualquer dinheiro por parte da UNESCO, mobiliza os mais diversos planos e expectativas. Muitas reformas são pensadas como só possíveis com a obtenção desse título, que eventualmente implicaria em um aporte de recursos suficiente para que se construam museus, centros de visitantes, pesquisas sejam financiadas, etc. Imagina-se que o número de visitantes aumentaria consideravelmente, devido à "atenção" que o sítio receberia: inclusão em catálogos turísticos, reportagens na mídia nacional e internacional, etc. O aumento do número de visitantes é pensado tanto em termos de prestígio quanto de "dinheiro". Os visitantes "gastam dinheiro", e tudo isso geraria benefícios tanto para a "comunidade local" quanto para a "indústria do turismo". Segundo um entusiasta do processo de candidatura, o "fluxo de dinheiro seria enorme com tanta gente visitando, acabaria com muitos problemas 'sociais' que tem lá hoje, além de ficar fácil fazer a manutenção dos monumentos", me disse. Ser reconhecido como WHC traz também reconhecimento à importância "histórica e cultural" do sítio. Os entusiastas da candidatura despendem parte de seu tempo livre em reuniões e na elaboração de projetos por acreditarem ser importante que o "mundo saiba" daquela "história formidável".

Penso que, à guisa de experiência, seja interessante descrever a forma como questões centrais a autodenominada "comunidade judaica" do Suriname são configuradas no seio do processo de candidatura de *Jodensavanne*, mais importante monumento judaico no país, a patrimônio da humanidade da UNESCO. Família, ancestralidade, cor da pele, escravidão, genealogias e herança africana são mobilizadas e resolvidas de formas absolutamente distintas nesse caso e no cotidiano judaico. O dinamismo do último - onde a pessoa é sempre posta em jogo e os critérios de "judaicidade" são alvo constante de debate - difere radicalmente do ritmo e da forma

como essas questões são colocadas e resolvidas em práticas e documentos mobilizados para a candidatura do sítio junto à UNESCO.

Em outras palavras, a forma de lidar com o passado no dia a dia dos judeus não é aquela que aparece nos documentos da JSF. Em "*Silencing the Past*", Trouillot sugere que o ato de "narrar" pressupõe que nem tudo pode ser dito: em jogo, estão tanto questões práticas, quanto ideológicas. Nem tudo pode ser dito, em primeiro lugar, porque, para dar inteligibilidade a um discurso, é inevitável que se escolha os elementos que o constituirão. Mas há também questões politicamente sensíveis: desde a produção das fontes, até a constituição das narrativas históricas (passando pela montagem dos arquivos) há "silenciamentos" que evidenciam disputas entre grupos por versões da história. É necessário analisar, em suas palavras, "as muitas formas pelas quais a formação de narrativas históricas envolvem a contribuição desigual de grupos concorrentes que dispõem de meios desiguais de acesso à essa produção" (Trouillot, 1995, p. ix). A pergunta que se impõe, desse modo, é a seguinte: que questões e agências que aparecem na produção de documentação e discursos da JSF ficam implícitas, por exemplo, na produção de "genealogias" e "arquivos pessoais"?

Há de se ressaltar as óbvias limitações. Meu material foi obtido a partir do contanto com articuladores do projeto em instância "oficiais" - e essa frente foi 'abortada' em minha segunda ida ao campo. As populações envolvidas nesses planos, muitas vezes, têm elaborações bastante interessantes acerca desse tipo de processo. John Collins, em sua pesquisa sobre a transformação do Pelourinho em "Patrimônio da Humanidade", mapeia a forma como moradores e ex-moradores produzem narrativas críticas à execução do projeto neoliberal e imperialista (que removeu brutalmente a maioria dos habitantes de suas casas) e das tentativas de "limpeza" da cultura africana feitas no sentido de tornar o lugar turístico (cf. Collins, 2008). A perspectiva das pessoas demovidas de suas antigas habitações surge como uma contestação importante aos discursos oficiais (como o de "democracia racial") que se prestam a eclipsar a assimetria de agências e as desigualdades implicadas nos espaços do Pelourinho (cf. Collins, 2008). Ainda na chave dos desdobramentos desse

tipo de intervenção no cotidiano das populações que residem nesses espaços, Michael Herzfeld publicou, em 1991, o clássico "Place in History". Investigando os esforços de preservação da "cidade antiga" de Rethenos, em Creta, declarada pelo governo grego "monumento arqueológico" e "bairro tradicional", Herzfeld mostra como é criado um padrão arquitetônico dentro dos quais as casas devem ser mantidas. O estilo, que representa idealmente o controle veneziano dos séculos XIII ao XVII, encerra uma espécie de ecletismo que combina características de diversos períodos. Herzfeld se concentra no modo como as pessoas mais pobres e menos influentes tentam negociar e resistir ao controle burocrático com o objetivo de fazerem renovações, reformas e a manutenção de suas casas (Herzfeld, 1991)³⁶.

Meu contato com os moradores da aldeia na qual o sítio se localiza foi muito pequeno para que questões como essas sejam colocadas e analisadas. Minha breve experiência com a JSF, no entanto, pode revelar a possibilidade de arranjos narrativos alternativos que implicam em escolhas diferentes daquelas, por exemplo, feitas por um judeu que vai ao arquivo nacional com o interesse de produzir sua árvore genealógica. A relação entre a gemente e a JSF é estreita: esta foi fundada por uma senhora judaica em 1971, e apenas recentemente o presidente do *board* deixou de ser um judeu. Além disso, Jodensavanne é um lugar especial para os judeus no país: é lá que jazem seus ancestrais e que começa sua história, e a judaicidade é em larga medida definida pela presença de ancestrais em cemitérios. Membros destacados da gemente fazem parte da organização e são entusiastas da candidatura e da ideia de "herança mista", que supõe que os judeus foram escravistas, e condena veementemente a escravidão. Esta, no entanto, não é relevante na produção de genealogias, nas histórias sobre ancestrais, em pesquisas em arquivos ou em histórias sobre a própria Jodensavanne. No entanto, ao invés de apontar de maneira negativa aquilo que os judeus "silenciam" em suas narrativas e práticas

36 Fugindo de projetos dessa natureza, mas ainda no plano da relação entre espaços e 'memória', Shaw, em seu trabalho sobre os Temne de Serra Leoa, percebe que a despeito de o tráfico de escravos ter sido esquecido enquanto história, está incorporado na "memória prática e no ritual". Fazendo-se presente, sobretudo, "nos espíritos, em uma paisagem ameaçadora, em imagens divinatórias, casamentos, bruxaria e políticos pós-coloniais". (Shaw, 2002, p.9)

documentais cotidianas, descrevo alguns discursos mobilizados pelo processo de candidatura ensejado pela JSF. Creio que estes iluminem, de maneira relacional, as escolhas implicadas na forma como os judeus produzem genealogias e intervêm em arquivos (que serão exploradas no próximo capítulo).

A paisagem do sítio compreende um conjunto de lápides de mármore ou calcário; um outro, menor, de lápides de madeira; uma longa trilha aberta artificialmente na savana de areia branca que conduz às ruínas do que, com algum esforço imaginativo (e "interpretação", como veremos adiante), deve-se deduzir uma sinagoga (figura 5). Há também, mais no interior da floresta, lápides prismáticas (**Cassipora**), também feitas de mármore ou calcário, embora uma visita à *Jodensavanne* não compreenda, necessariamente uma ida a este sítio: é necessário tomar uma trilha alternativa, adentrando a mata mais profunda (como já foi dito, tratam-se de sítios "relacionados"). Muitas das intervenções são planejadas ou explicitadas a partir de representações cartográficas. Mapas de diferentes escalas, com diferentes propósitos: alguns, que chegam à escala de 1:200.000 (figura 5), são em geral utilizados para localizar o sítio no país, evidenciar a formação hidrográfica, a topografia ou as diferentes paisagens e solos em JS e suas cercanias. Os de menor escala, em geral criados por membros da fundação, arqueólogos ou retirados de livros sobre *Jodensavanne*, são utilizados para mostrar a disposição das lápides em relação umas às outras ou à sinagoga (figuras 7, 8 e 9). Em geral se prestam ao planejamento de atividades de restauração ou "limpeza" - entendida aqui como remoção da vegetação - das trilhas que levam aos monumentos e a seu entorno.



Figura 5: Sinagoga de *Beracha ve Shalom* em *Jodensavanne*.

A candidatura e apresentação do sítio como de "herança mista" (em oposição a uma herança unicamente judaica), tem como pretensão "inserir os escravos nas narrativas sobre o lugar", nas palavras de um membro do UHFS. É fundamental, assim, que se reconheça a agência escrava de tal maneira que dizer que os "escravos construíram a sinagoga" não seja apenas um truísmo de um regime escravista. "Idealizar" e "fazer o trabalho pesado" devem ser, ambos, incluídos sob a rubrica de "construir" ("*built by jews and slaves*" / "*built by jews using slave labor*"). O mais importante documento na elaboração da candidatura, o "plano de manejo", produzido em 2008 por um membro da comunidade que agora vive em Israel (e presidia a fundação à época) destaca que:

There is a growing awareness of African Surinamese with regard to slavery and plantation heritage. The mental significance of heritage development is part of its social significance and the awareness of the value of slavery heritage is closely related to the mental restoration of black people and the improvement of a sense of identity. Slavery heritage, whether as a plantation site or as a museum, has an important role to play, not only with deconstruction of colonial notions of history, but also with the construction of cultural identity through exploration of and involvement in the reconstruction of untold histories. *Aspects related to multi-cultural heritage*

and contested heritage will obviously play a critical role in the evaluation of the monumental sites. (grifo meu). (JODENSAVANNE FOUNDATION, 2008)

O tema da escravidão, além disso, não deve ser apenas um dado, mas sua brutalidade reconhecida. Nesse sentido, os judeus não podem ser eximidos do papel de escravistas no contexto mais amplo da economia de *plantation*. Na introdução histórica do plano de manejo do sítio, os seguintes trechos podem ser encontrados:

The brutal slavery system inevitably led to the rise of the Maroons, communities of runaway slaves living high upriver in the dense jungle. They had their own militia that raided the estates. (...) Slavery was a central aspect of the plantation colony, where native indigenous people as well as Africans were forced to provide labor. Jews were no different than their European Gentile counterparts in their consumption of slave labor. (JODENSAVANNE FOUNDATION, 2008)

Destaca-se, no entanto, o fato de os judeus terem sido tão escravistas quanto os demais brancos. A ideia é, segundo um membro não judeu da JSF, mostrar a crueldade da escravidão "um mal da época e não dos judeus (...) mostrar que era uma coisa brutal e desumana, mas a humanidade era assim naquele tempo, e os judeus não eram diferentes dos outros brancos". Ademais, o sítio deve ser dotado de "significado cultural" (*cultural significance*) não apenas para os judeus, mas para outras populações do Suriname, conforme destaca o grifo no trecho do documento acima. Nesse sentido, é preciso produzir todo tipo de inscrições no sentido de determinar *Jodensavanne* como relevante não apenas para os judeus, mas para outras populações.



Figura 6: Cemitério Africano (ou Crioulo).
Foto do autor.

Funcionário da JSF:

"O sítio é único. (...) A herança é mista. Os descendentes de escravos estão todos enterrados aqui. Isso é fantástico, é sob essa rubrica que pretendemos convencer a UNESCO de que merecemos o título [de WHC]".

É importante lembrar que essa 'relevância cultural' não significa, exatamente, ser de fato importante para essa ou aquela população. Uma das primeiras coisas que percebi, entrevistando pessoas e acompanhando discussões, é que o lugar da relevância pode ser a literatura, ou pode haver todo um esforço no sentido de que determinado grupo considere o sítio relevante. Os *maroons*, por exemplo, são incluídos no "plano de manejo" e no discurso dos membros (especialmente os ligados à UHFS) a partir do trabalho do antropólogo Richard Price, que teria descrito o paralelismo entre a história das plantações judaicas e os registros orais saramacanos. Esse dado é incluído tanto no plano de manejo quanto em documentos menos elaborados, como emails e ofícios, explicando que "o sítio é de grande relevância para os *maroons*". Embora nunca tenha havido adesão formal por parte dos últimos, nem mesmo sinalização de interesse em participar do projeto, sua inclusão é mediada por uma literatura específica - no caso, Richard Price e Norval Smith, em seu estudo sobre a origem portuguesa das palavras saramacanas. Ainda que o interesse possa ser abreviado com pequenas explicações, especialmente em apresentações orais, os autores são citados em documentos mais elaborados no sentido de lhes conferir autoridade. Smith é citado literalmente no supracitado plano de manejo do sítio:

There are clear links between the *Saamaka* and *Matawai* Maroons, **and the Jewish colonization around Jodensavanne**. Many clans (lo) have names referring to the area or Sephardic names such as *Matjau* (from Machado), *Nasi* (from Nassy), *Kadosu* (from Cardoso), *Biitu* (from Brito), and *Dombi* (Dutch, from “dominee” Baseliers). The strongest link is evidently found in the language of the *Saamaka* which is very much influenced by Portuguese (Smith, 2006). (JODENSAVANNE FOUNDATION, 2008)

Embora a literatura forneça a 'autoridade' considerada necessária para fazer do sítio relevante para essa ou aquela população, a adesão voluntária de representantes desses grupos é sempre considerada ideal. No caso *maroon*, o presidente da fundação lamentava sua falta de sorte em não conseguir encontrar saramacanos que conhecessem a "história" (do sítio): isso não só implicaria na confirmação indubitável de sua importância, como na possibilidade de ter os saramacanos como *stakeholders*. Tratava-se, para ele,

... de uma questão de clãs (...) Eu conversei com muitos Saramakas, mas nenhum deles era um Matjau, Kadosu, Bitu, Nasi (...) Como você sabe, as histórias pertencem aos clãs...seria importante que eles aderissem à causa, mas pelos 'testes de consciência' [awareness tests] que venho realizando, não encontrei ninguém que se importe com isso (...) Os Matjau e os Nasi, esses eu tenho certeza! São as histórias deles, mas tem me faltado sorte.

O caso dos indígenas que ocupam a área é emblemático: após muitas conversas, eles foram incluídos como *stakeholders* no projeto. O chefe da aldeia é um dos cinco membros do *board* e foram organizados *workshops* para que a comunidade de *redidoti*³⁷ se interessasse pelo projeto. Neles, era ressaltada a forma como a inclusão do sítio na lista de WHC iria expandir as possibilidades de emprego e empreendimento para os moradores do vilarejo. Segue um trecho de um documento que estava sendo produzido quando da minha primeira estada no país:

³⁷ *Redidoti* é uma aldeia *Kal'ina* (de origem Karib) onde o sítio está localizado. A população é de cerca de 120 pessoas, e a língua utilizada para interações cotidianas é um crioulo mutuamente inteligível com aquele falado na capital. Devido ao grande número de casamentos entre os moradores de *Redidoti* e da aldeia vizinha de *Pierrekondre*, muitos indígenas se apresentam como “parte *Kal'ina*, parte *Lokono* [de origem *Arawak*]”.

A final stakeholder meeting was executed in the village of Redi Doti to accommodate all interested parties and to achieve general approval for the management plan, including demarcation of the monumental properties and buffer zones. (JODENSAVANNE FOUNDATION, 2008)

Foram organizadas, à época de minha visita, reuniões com os indígenas e seu representante, que ressaltavam as oportunidades de emprego trazidas pelo projeto. Uma das queixas constantes dos moradores era, justamente, a de que os jovens estavam deixando a aldeia para viver em Paramaribo, devido à falta de oportunidades no mercado laboral. A adesão dos moradores viria a significar, assim, que os indígenas também tinham “interesse” no projeto, o que era considerado primordial no processo de candidatura. Além do interesse mais propriamente 'prático', os indígenas deveriam ter, como me relatou uma pessoa envolvida no projeto, interesse “cultural” no sítio. Dessa forma, a documentação procurava destacar uma parte do sítio em particular, o “poço medicinal” (*medicinal well*), que seria importante tanto para os judeus, quanto para os indígenas. Diversos relatos de fontes atribuem propriedades medicinais às águas do poço, e essa é (tanto na literatura quanto no cotidiano) uma das razões aventadas para que os primeiros colonos escolhessem aquele sítio específico para se estabelecer.

There are four natural springs, of which one is considered and historically referred to as the “medicinal well”, which has supplied people for centuries with a small, but constant amount of healing water. In the “*Essai Historique*” is stated: “*Never, neither in winter, nor summer, not even during the hottest days, has anyone witnessed that the well has run dry, that the well diminished or increased*”. ***Its wellness results were mentioned by early colonists and indigenous people living in the area.*** Nowadays people still visit *Jodensavanne* to fetch a bottle of miracle water. (JODENSAVANNE FOUNDATION, 2008)

O “poço medicinal” funciona como elo entre a importância do sítio para os judeus e para os indígenas que habitam a área. É importante observar que nessas diversas inscrições destinadas à UNESCO e ONGs, “interesse” e “importância” são mediados pela escrita, por documentos firmados com lideranças locais, literatura (o caso do *Essai Historique*) ou mesmo relatos ‘convincentes’. Não faz sentido, quando traduzidas para este plano, aferir a intensidade do investimento existencial de grupos diversos no sítio: o interesse ele próprio está inscrito na documentação e cabe às organizações às quais eles

se destinam apreciar a “qualidade do projeto” (*quality of the project*) ou a “solidez do argumento” (*how solid the argument is*).

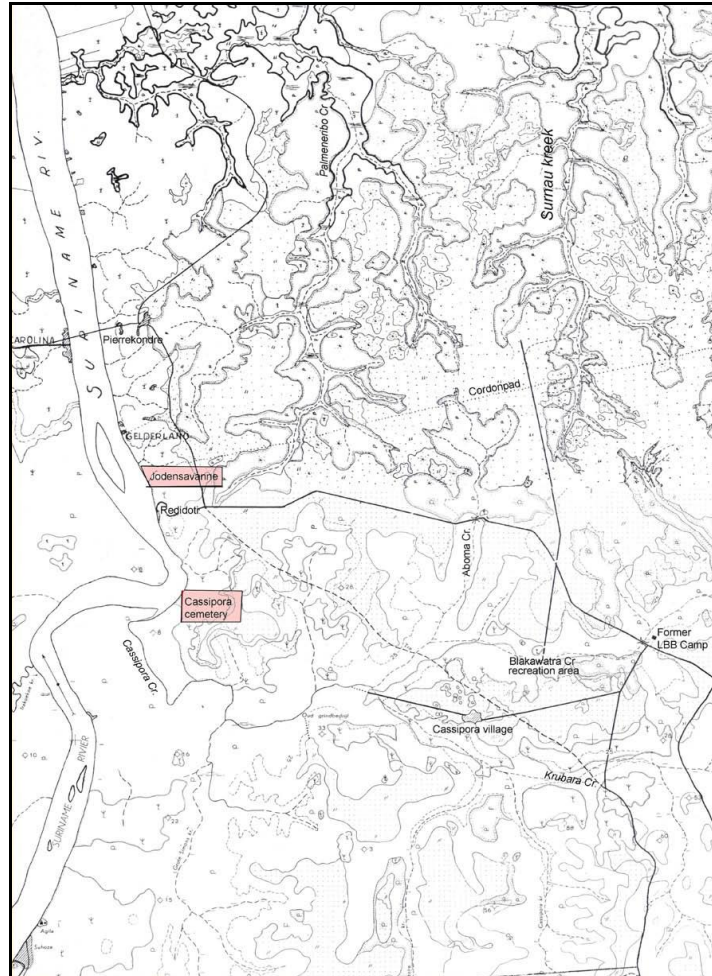


Figura 7: Mapa localizando a distancia relativa entre *Jodensavanne* e Cassipora, os "sítios relacionados".

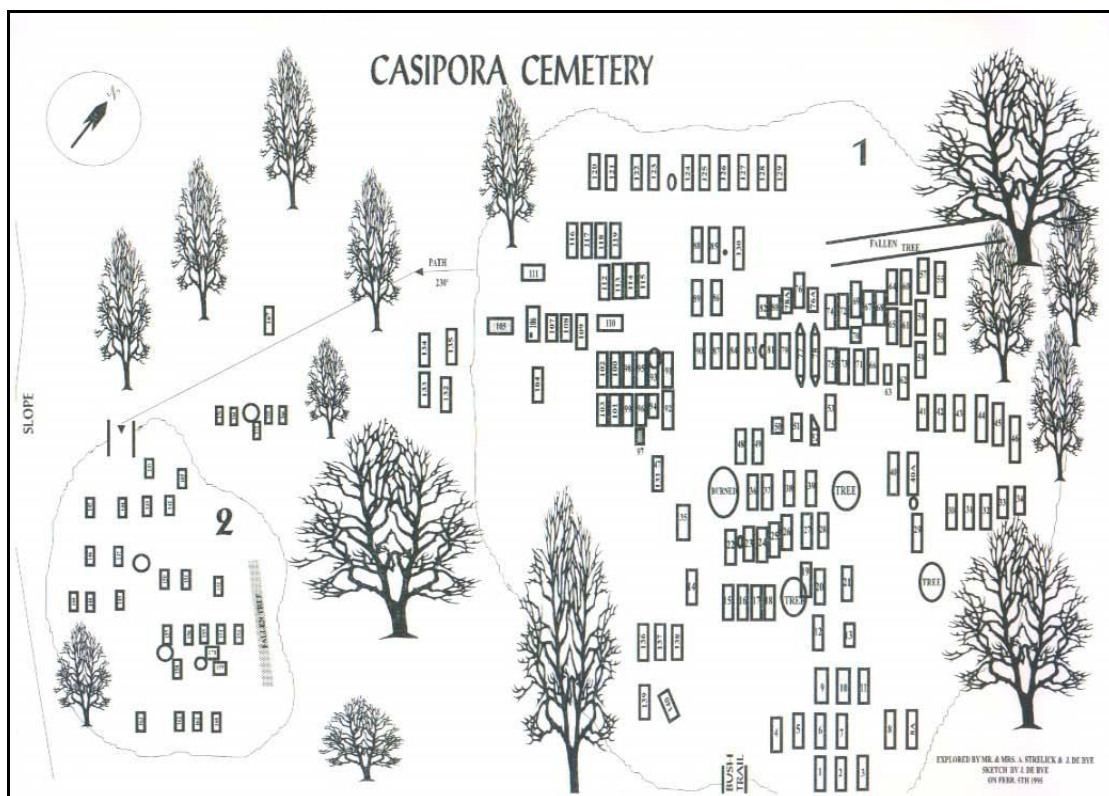


Figura 8: Mapa com a disposição das lápides no cemitério de Cassipora.

A explicação mais usada quando se pergunta o porquê da candidatura de JSC à WHC é a legitimidade que a chancela da UNESCO permite em futuras demandas e na obtenção de possíveis "parceiros" [stakeholders]:

Olha o centro da cidade, como é bem cuidado. É muito fácil conseguir recursos para ele. Está tudo pintado, restaurado, antes, antes era assim [mostrando uma foto do começo da década de 80, com as fachadas bastante desgastadas, e algumas casas aparentando risco de desabamento]... Depois que virou WHC, fica muito mais fácil de conseguir apoios, todos sabem que é mais sério. Tem dinheiro da União Europeia, de empresas, é muito mais fácil encontrar 'parceiros' [stakeholders].

A categoria *stakeholder* abrange uma larga variedade de atores: desde os índios *K`alina* da aldeia de ***Redi Doti*** até a *Alcoa*³⁸. Os *stakeholders* são "as partes interessadas, não importa o motivo (...) na candidatura". Podem ser pessoas, coletivos humanos ou

³⁸ Aluminum Company of America.

organizações, mas são, para efeitos de referência e redação de documentos, colocados sob a mesma rubrica. Uma parte importante do projeto é "buscar *stakeholders*": a rubrica WHC, segundo interlocutores, faria com que muitos *stakeholders* buscassem associação à *Jodensavanne*, já que pode ser interessante para uma empresa (por questões de imagem, isenção fiscal, etc.) financiar projetos relacionados a monumentos que possuem essa chancela. Embaixadas, por sua vez, podem levar o projeto "mais a sério".

Pode-se falar em *stakeholders* "importantes", ou "essenciais": os envolvidos no projeto consideram alguns mais importantes do que outros. Considera-se os ameríndios, representados oficialmente pela *Bestuur en bewoners inheems dorp Redi Doti* ("administração e moradores indígenas do vilarejo de *Redi Doti*"), *stakeholders* "essenciais", ao passo que pequenas empresas turísticas, por exemplo, são chamadas apenas *stakeholders*. A importância dos ameríndios como *stakeholders* reside em questões consideradas "centrais". O fato de o sítio se localizar em seu território, implica na necessidade de que os indígenas aceitem a ideia, sob pena de praticamente inviabilizar o projeto. Os indígenas, além disso, têm papel fundamental na conservação do sítio, fazendo a "limpeza" regular da mata que cresce rapidamente sobre os monumentos: mais de uma vez ouvi que "somente eles [os índios]" poderiam fazer o trabalho, já que ele exige paciência e uma manutenção quase diária. A chancela dos ameríndios residentes no local permite que *Jodensavanne* seja incluída no projeto como sítio relevante, também, para os indígenas: essa rubrica traz "força ao argumento" fazendo com que a UNESCO "olhe com mais atenção" para o projeto. A relevância estaria não só no plano chamado "cultural", mas nos benefícios "comunitários" trazidos pelo projeto: a criação de empregos relacionados ao turismo, o treinamento de guias, a possibilidade de abertura de restaurantes, a venda de artesanato e souvenirs, etc. O termo "turismo sustentável" é utilizado em documentos e falas de atores como modelo a ser implantando no manejo do sítio. Não por acaso, o presidente da SANTOUR³⁹ é o atual presidente da JSF. Segundo ele, "o sítio representa uma excepcional oportunidade de promover o turismo sustentável no país".

39 *Surinamese Alliance for Nature Conservation and Sustainable Tourism*.

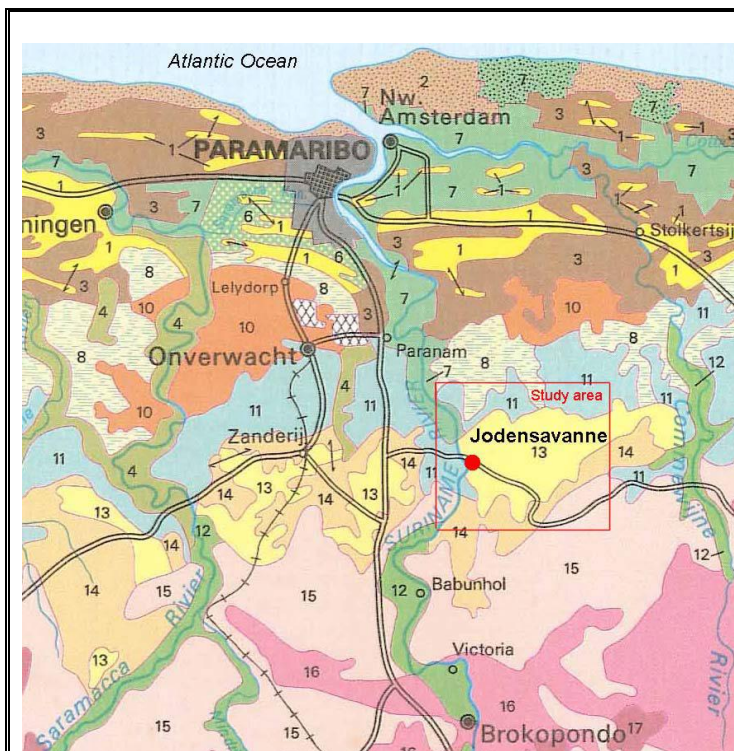


Figura 9: Distância entre o sítio e Paramaribo

A distância entre *Jodensavanne* e a capital é de aproximadamente 50 km, conforme mostra o mapa acima. Em minha primeiras viagem acompanhado de funcionários da JSF, dividimos a gasolina de um veículo com tração nas quatro rodas. Segundo Harrold, era "a única forma de chegar lá" já que "a estrada de barro faria um carro normal atolar". Ele me avisa que a viagem seria árdua e desconfortável, e me conta alguns casos de acidentes, classificando a estrada como "perigosa".

Em momento algum me senti ameaçado (apesar do carro sacudir consideravelmente na estrada de barro aberta em meio à floresta) e há meios alternativos de se chegar ao local (de barco, por exemplo). Era importante, contudo, destacar o quão distante JS ficava de Paramaribo: "esse lugar" dizia Harrold, é "um outro mundo".

Levar um interessado na elaboração do projeto de candidatura à *Jodensavanne*, implicava em torná-la distante. Chegando ao local, há uma ponte quebrada, que exige que pessoas e veículos tomem uma balsa para chegar até o outro lado do rio. Sua periodicidade (de duas em duas horas, em viagem que leva 15 minutos, que poderiam ser abreviados em menos de dois se a ponte ainda estivesse de pé), trabalha no sentido de aumentar a distância entre a capital e o sítio. Em minha primeira visita, o presidente do board, fazendo as vezes de guia, eventualmente comentava sobre o quão remoto e inacessível era o local, além de, vez por outra, perguntar se eu teria medo de cruzar o rio de balsa, mencionando que esta não é absolutamente segura, para logo depois me tranquilizar, explicando que "se fosse tão perigoso assim, não traríamos turistas, seria uma irresponsabilidade").



Figura 10: Balsa que atravessa o rio com a ponte quebrada ao fundo (Foto do autor)

É coberta por telhas de amianto, além de uma grossa lona azul atada por cordas de nylon. Em cima da janela improvisada há uma placa onde se pode ler "Carolina" - nome do vilarejo ao qual pertencem os donos da embarcação. Dentro do cubículo ficam, durante a viagem, o condutor e seu ajudante: este cobra as passagens, auxilia na carga e descarga de pessoas e veículos e fica de sobreaviso para eventuais problemas técnicos. Harold, me explicando como um guia devia se comportar, insistia em me alarmar sobre a condição do transporte. A ideia era que eu me mantivesse alerta, sem, no entanto, cogitar desistir da viagem:

"Olha essa ponte, como ela está! Há muita coisa para consertar. Esse barco, ele não é o transporte ideal, sempre há uma preocupação com a segurança, ainda mais quando queremos trazer turistas. É claro que se ainda houvesse uma ponte, estaríamos muito mais seguros (...) Mas fique tranquilo, não tem perigo nenhum em pegar a balsa, eu faço isso regularmente."

Sobreponha-se à distância ecológica percorrida uma distância estrutural, não mensurável em quilômetros, formada por obstáculos naturais, pontes destruídas, balsas improvisadas e palavras: o guia dava a justa medida do quão 'distante' estávamos da capital, a partir de observações pontuais acerca da paisagem e da impossibilidade de chegar aquele local caso não estivéssemos com ele. O primeiro momento da viagem prestou-se a instalar, sobre a paisagem que se impunha de Paramaribo até a entrada de JS, a atmosfera de "aventura" que deveria nos acompanhar pelo resto do trajeto. Tudo isso era feito por meio de palavras: ocasionalmente, viam-se placas de informação, e Harold assinalou a necessidade de que mais placas fossem erigidas: "é mais fácil treinar as pessoas para guiar as visitas dessa forma, precisam aprender menos coisas para falar".

A balsa operada por empreendedores locais movimentava-se vagarosamente entre as duas margens, com a linha d'água perigosamente rebaixada pelo excesso de peso que ela transporta. Duas fileiras de correntes, intercaladas por postes baixos presos ao piso de madeira funcionam como apoio para os passageiros nos dois lados da balsa. A cabine do condutor é feita de placas de madeira dispostas de modo que se possa nelas pregar caixilhos que emolduram as vidraças através das quais se pode ver o outro lado do rio.

"Documentos", comunicação e "interpretação"

Entre os membros da JSF e os funcionários da UHFS, tratavam-se as grandes agências internacionais (UNESCO, WHC), embaixadas, governos e grandes empresas como pertencentes a um outro plano, acessível apenas a partir de determinadas práticas. Dentre elas, destaco o uso de "documentos": objetos (em geral papéis) configurados em um formato particular. Esses papéis carregam consigo inscrições específicas, no sentido de mobilizar esses atores localizados em um plano distinto que só a partir dessas práticas podem se tornar *stakeholders*. A característica mais comum entre eles é a exibição do logotipo da JSF (ou da UHS, em outros casos) e a explicitação de certas demandas, assim como o motivo de sua necessidade e a razão pela qual se recorre àquele ator em particular. O "documento", assim, é o artefato capaz de transitar entre múltiplos planos: ele media a comunicação entre *Jodensavanne* e os atores que se entende pertencer a esse outro plano. Deste modo, a UNESCO, mas também empresas como Alcoa (que financiou instalação de placas no sítio), são vistos como só comunicáveis, na maior parte do tempo, a partir desses artefatos. Um homem ligado à UHFS disse ter um "grande amigo" em um alto cargo na WMF. Quando perguntei por que ele não pedia ajuda a ele em seus projetos, diretamente (ele não estava, particularmente, envolvido com a JSF) ele disse que:

eu falo com ele, ligo e converso sobre outras coisas, mas tem que mandar o 'documento', se não, não adianta nada. É óbvio que conhecer as pessoas certas te ajuda muito, você tem que conhecer (...) mas se você não manda um 'documento', ele não pode fazer nada.

Ele disse que, certa vez, pediu ajuda em um projeto em que estava trabalhando, ligado à restauração de fachadas. Seu amigo respondeu que ajudaria, pedindo que ele fizesse rápido os "documentos" e lhe mandasse, e ele ia tentar fazê-los serem "melhor analisados" pelo setor responsável. Em suma, o "documento" é a única forma de mobilizar, muitas vezes, determinados atores (ainda que, obviamente, a feitura e envio de documentos seja mediada por telefonemas, pedidos, amizades ou inimizades, expectativas). Quando se leva alguém considerado importante para uma visita ao sítio (um grande empresário, um embaixador), espera-se que sua influência ajude nas

demandas junto a outros órgãos. Entretanto, por mais influentes que sejam, essas pessoas não podem "falar" com instituições, em nome da JSF. Sua influência, manifesta a partir de uma política de apoio pessoal, conversas com outros atores, indicações de oportunidades interessantes, só podem se materializar, para meus interlocutores, a partir da comunicação estabelecida por "documentos". A possibilidade da construção de banheiros químicos, por exemplo, financiados pela ALCOA, está devidamente documentada em forma de pedidos e concessões, ainda que toda a articulação tenha se dado no plano pessoal. Nas palavras de um interlocutor:

Ela [pessoa considerada responsável por conseguir isso] está conversando bastante com o departamento da ALCOA que cuida disso (...) é uma pessoa muito boa em mostrar à empresa que esse tipo de ação pode ser vantajosa para ambos os lados.

O grifo em "mostrar à empresa" delimita a habilidade, enfatizada por meus interlocutores, desta ou daquela pessoa em obter apoios junto a altos funcionários de empresas. Trata-se de um processo que, em geral, envolve levá-los ao sítio, esperando que tomem gosto pelo lugar e apreciem a visita, mostrem as vantagens que a empresa teria em se associar àquele tipo de iniciativa, e seu impacto positivo, mobilizar relações de amizade, ser persuasivo, saber insistir sem ser inconveniente. A expressão é similar a outras, que denotam a habilidade de pessoas lidarem com instituições, atores considerados de naturezas diferentes. Fala-se que determinada pessoa é boa em "pedir à UNESCO", porque sabe elaborar bons projetos ou conhece pessoas tidas como influentes, "sabe o que a UNESCO quer", que pode destacar a habilidade em enviar o "documento" correto, na ocasião correta, elaborando-o da forma considerada mais própria.

Instituições como grandes empresas, embaixadas e organismos internacionais são considerados atores de natureza distinta daquela dos humanos. No entanto, é admitida uma possibilidade de comunicação entre os dois. Algumas vezes, ao relatar que estava trocando emails com um funcionário de um desses atores, ou falando ao telefone diariamente, vi as pessoas do UHFS dizerem estar, por exemplo, "falando com a Henk Vos [fundação]", ainda que se saiba nominalmente com quem se está falando ou trocando mensagens. A comunicação, quando não feita a partir de "documentos", contudo, tem

escopo limitado e ritmo diferenciado: serve para combinar a forma de implementação de determinada ação, marcação da visita de um representante, solução de dúvidas, etc. Por outro lado, as respostas tendem ser mais rápidas, ao contrário das longas tramitações esperadas quando do envio de um documento.

Quando se trata com atores considerados "grandes" (como a UNESCO ou a WMF, por exemplo), admite-se a morosidade na "análise de documentos" e mesmo a possibilidade de que as demandas não sejam nem mesmo respondidas. Entende-se que estes dispõem de ritmos específicos: a resposta a essa ou aquela solicitação pode ser demorada, sair apenas oficialmente de acordo com um calendário, ou o documento pode não ser apreciado, já que a "grandeza" de uma instituição faz os atores imaginarem que aquilo se envia possa "se perder no caminho". Com efeito, questões consideradas mais importantes, como solicitações de financiamento, são entendidas como algo só possível de ser feito a partir do uso desse artefato, os "documentos": papéis, assinados nominalmente e chancelados pela JSF, UHFS e o maior número possível de instituições que possam dotá-lo de legitimidade frente ao ator com o qual se quer comunicar.

Ainda que seja possível "falar" com essas grandes instituições, isso tende a mudar quando da visita de um representante. O convívio presencial com ele e as pequenas informalidades amistosas (tomar um café, conversar trivialidades, ser autorizado a chamar o visitante pelo primeiro nome, a visita guiada ao sítio ele próprio) começam a fazer com que não se refira mais ao ato de falar com aquela pessoa como "falar com [essa ou aquela instituição]", mas "falar com [essa ou aquela pessoa, dessa ou daquela instituição]". Isso não parece se aplicar, pelos relatos de meus informantes, quando se lida diretamente com as pessoas no exercício de uma função burocrática: falar com um oficial da UNESCO dentro de seu próprio ambiente (um escritório, um balcão de informações, etc.), ainda é "falar com a UNESCO". O fato da visita de um representante, que antes falava como determinada instituição, mudar o plano em que se encontram as relações, parece se dever à formalidade com a qual o universo desses atores é imaginado. As instituições são vistas como possuidoras de uma lógica e ritmo próprios, além de constituírem um ambiente com muito pouco espaço para informalidade de relações:

sempre que se escreve um email para uma instituição como essas na UHFS convém checar se a linguagem utilizada é correta, se a saudação está de acordo com a sua posição institucional em relação àquele a quem você se dirige, etc.

O representante de um ator considerado "importante" tende a ser visto, gradativamente, como a visita de alguém que pode ajudar o projeto em maior ou menor grau (ainda que se falasse com a "instituição" por email ou telefone). Entretanto, ao explicar que uma dessas pessoas está no país, para terceiros, pode-se dizer que "a UNESCO está aqui" ou, caso tenha ocorrido no passado, "esteve aqui". Um diplomata estadunidense aposentado, casado com uma diplomata que trabalha no país são ambos entusiastas do projeto: visitam a UHFS regularmente e são vistos como "pessoas que podem nos ajudar a convencer a embaixada americana a financiar alguns projetos relativos à *Jodensavanne*". Enfatiza-se a simplicidade do senhor, que a despeito de sua posição (considerada "muito importante"), trata a todos igualmente. Um interlocutor mencionou que, quando de sua primeira visita, todos estavam nervosos e arrumaram o recinto, já que a "Embaixada dos Estados Unidos estava vindo". Tão logo o senhor (interessado em discussões sobre "patrimônio" e "herança cultural") passou a frequentar regularmente o lugar, pedindo para ser chamado pelo primeiro nome e fazendo companhia aos funcionários durante a manhã (ele já está aposentado), suas visitas regulares são chamadas "visitas de Thomas".

É sempre repetido (tanto em documentos quanto em visitas e conversas) que o formato das lápides de madeira corresponde ao de *sankofas*, na definição de um funcionário da UHFS: "um símbolo africano de sabedoria". Em documentos, encontram-se versões mais sofisticadas, com citações de autores como Rachel Frankel, e explicações de que os símbolos são "herança cultural da África Ocidental, atuais Gana e Costa do Marfim". Contudo, há um imenso grau de especulação em torno da simbologia do sítio. Como uma figura ligada ao pleito viria a me dizer, contudo,

... não há muito espaço para dúvidas em documentos mandados [para a UNESCO, WMF ou para busca de financiamento] (...) fortalece muito saber a 'origem cultural' das coisas

(...) *A melhor coisa que se pode fazer, nesse caso, é aceitar essa hipótese, que parece ser a correta (...) o formato é idêntico ao de uma sankofa (...) entre a dúvida e a certeza, quando se lida com 'peixes grandes' (big fish) é melhor ficar com a certeza.*

O interlocutor me explicaria que pode haver dúvidas. Contudo, elas não podem atrapalhar o processo de "interpretação" do "espaço monumental". No caso do cemitério crioulo e das lápides "crioulizadas" (forma como são chamadas por funcionários do UHFS e, ocasionalmente, por judeus) dos cemitérios da cidade, a explicação mais comum é que os símbolos representam a *sankofa* e a *akoma* - um símbolo de "boa vontade, lealdade, tolerância e amor", segundo a explicação do mesmo interlocutor (e em consonância com explicações encontradas em emails, folders, planos de manejo, etc.). Há uma segunda teoria, exposta muito brevemente no plano de manejo e contada eventualmente por guias em passeios (caso os visitantes se interessem pela simbologia das lápides), de que aquela iconografia pode ter um sentido diferente: as lápides pontudas seriam masculinas e as arredondas femininas. Alguns interlocutores chamaram a atenção para o fato de que esse tipo de "dúvida" só deve ser "colocada" perante a UNESCO caso seja possível mostrar que ela "não mudaria o 'significado cultural' do sítio" (i.e. que não o tornaria irrelevante a determinadas populações incluídas nos planos) e nem seria obstáculo à "interpretação" da área monumental.

Segundo o "plano de manejo": *"sharing information with visitors, also referred to as 'interpretation' is an extremely important aspect, in pursuit of the utmost enjoyment and education at the site"*. Grande parte da mobilização em torno do processo se materializava na constante preocupação em mostrar aos atores junto aos quais se buscava apoio a capacidade de permitir aos visitantes "interpretar" os monumentos: proporcionar ao visitante o entendimento "correto" da "história e do significado cultural" do sítio (e mostrar os meios de que se dispõe para fazê-lo) é um aspecto considerado fundamental pela UNESCO, segundo meus interlocutores. Um dos problemas que a JSF buscava resolver (no pouco tempo que acompanhei as mobilizações em torno do pleito) era o de que JSV, tanto pelo nome, quanto pela notoriedade (na cidade), era considerado um "lugar judeu" (sítio judeu). Como adicionar a rubrica afro àquele sítio? Como mostrar ao

visitante que o local era, também, "herança africana"? Como explicar isso em documentos como ofícios e planos de manejo?

(...) é importante que todos saibam da história da escravidão. Além disso, hoje não podemos mais falar que é um lugar 'judeu' (...) já houve tempo que 'doadores internacionais', agências grandes, investiram em um sítio assim. Hoje, é impossível (...) Primeiro porque o lugar é dos escravos também, segundo, porque quanto mais grupos envolvidos, mais forte é a candidatura (...) hoje em dia o mundo é multicultural, as agências também (...) a UNESCO adora 'herança multicultural'.

A noção de interpretação faria parte, também, do vocabulário que possibilita a comunicação e demandas oficiais com organizações como a UNESCO e a WMF. Enfatiza-se, a todo momento, que o documento deve ser "bem elaborado", e a preocupação com sua forma é constante. "Hoje em dia", me disse um funcionário do patrimônio,

... tudo tem que estar no seu devido lugar, quando você prepara um documento (...) tem outros lugares do mundo que poderiam ser WHC, mas não tem esforço para fazer isso acontecer (...) Nos estágios preliminares, ninguém na UNESCO tem tempo para ver um projeto mal feito, nem que sejam os jardins suspensos [hanging gardens]...A coisa tem que estar formatada, com a linguagem certa (...) Ninguém vai contribuir para 'fazer um cartaz'...Você tem que enquadrar isso como uma forma de 'interpretação'. A primeira coisa que eles vão querer saber: como é o sítio, qual é a relevância, para quem? E pronto! Eles não perdem muito tempo.

A ideia de que *Jodensavanne* é um sítio "multicultural" gerava grande entusiasmo em meus interlocutores: essa rubrica, em sua concepção, dá força à candidatura, já que a "UNESCO 'ama' esse tipo de projeto" [multicultural]. A primeira mobilização foi a transformação do sítio de "judaico" para "herança mista", evidenciando as inscrições deixadas pela agência escrava no local. Algumas são mais óbvias: há, no "espaço monumental", um cemitério composto notoriamente por descendentes de escravos ou escravos (discutirei a questão da dúvida adiante). Entretanto, a interpretação é necessária

para possibilitar que o visitante tome consciência de que "toda aquela riqueza foi gerada pelos escravos".

Essa preocupação com a "interpretação" mobiliza um conjunto bastante abrangente de práticas e atores, informadas por uma 'linguagem' oficial: segundo um funcionário ligado ao patrimônio, há três maneiras (dentro do que ele definia com "linguagem do patrimônio") de "promover a interpretação (...): a forma pessoal, impessoal e o uso de instalações auxiliares". Segundo ele, essa era a forma de colocar essas questões na execução de projetos. A "forma pessoal" compreendia o treinamento de guias, a "impessoal" se dava a partir da instalação de placas, colocação de cartazes e instalação de *folders* e as "instalações auxiliares" seriam centros de visitantes, estandes de informações, museus, etc. Há outras práticas também chamadas "interpretação", que não envolvem a presença de visitantes. Dentre elas, destaco as que mais ouvi: a criação de sítios web e a indicação para que professores de escolas se informem e ensinem seus alunos acerca do lugar e sua "relevância cultural". A "interpretação", assim, pressupõe artefatos específicos, no sentido de mediar o contato entre os espaços e os visitantes.

Explicando a importância da "interpretação", um funcionário da UHFS me disse:

Você que vem de um lugar turístico [Rio de Janeiro] (...) às vezes você está na frente de um 'pedaço de história', mas não sabe, não tem uma placa, ninguém pra te dizer. (...) Isso faz a interpretação muito importante (...) Imagine, mesmo que você saiba do que se trata, e que o lugar 'têm história', como o centro de Paramaribo: você só pode admirar a arquitetura se você conhecer a história não é verdade? A história vai te ajudar a 'interpretar' aquele monumento (...) É como em Roma: você tem uma pedra que poderia ser uma pedra qualquer, mas foi parte da escadaria onde esfaquearam Júlio Cesar (...) se ninguém te falar isso, aquilo ali não é nada (...) essa é a função da 'interpretação'.

A qualidade da "interpretação" fornecida aos visitantes, e a possibilidade de fazê-lo, também é um fator preponderante na avaliação da UNESCO para um sítio como *Jodensavanne* em sua candidatura à WHC. O "plano de manejo" e os documentos enviados procuram mostrar as ações que serão tomadas no sentido de permitir que os

visitantes "interpretem" o sítio. Segundo um interlocutor, uma das mais importantes questões a serem analisadas no projeto é a possibilidade de os visitantes "interpretarem" o sítio e seu "espaço monumental". Além disso, é preciso ficar claro, a quem visita, onde começa e termina *Jodensavanne*: o espaço do sítio deve ficar bastante claro a partir das inscrições que ensejam sua "interpretação".



Figura 11: Turistas diante de placa de "interpretação" em *Jodensavanne*

Na figura X, dois turistas buscam informações em uma placa: artefato que, aqui, possibilita a "interpretação" (através do que os membros da JSF se referem, formalmente, como "método impessoal"). A constituição de um objeto dessa natureza pressupõe a interação entre pessoas (na condição de visitantes); a placa ela própria (instalada em área próxima a um monumento específico) exibindo textos e figuras que explicam o "valor histórico"⁴⁰ do monumento relacionando-o com essa ou aquela "cultura". Ela também direciona o visitante para o próximo monumento e, caso a visita não seja guiada, regula o itinerário que pressupõe uma ordem específicas de "monumentos", para "uma melhor interpretação do sítio".

40 Termo utilizado pelos envolvidos no pleito (mais precisamente os membros da JSF e funcionários e colaboradores da UHFS) em contextos formais e em documentos.

Os dois visitantes observam, na foto, uma placa instalada naquele que deve ser o ponto alto do passeio: a visita à sinagoga de *Beracha ve Shalom*. Na placa, além da história do prédio, e de sua caracterização como "monumento" e "herança", há a inscrição da data de sua construção, além de outras informações consideradas relevantes a seu respeito. As placas foram financiadas pela Alcoa, e ventilou-se, recentemente, a instalação de novas. Para tal, seria necessário um aporte de recursos solicitado a partir da produção de novos documentos que reproduziriam imagens do sítio e das placas antigas, evidenciando o motivo da necessidade da troca. Ouvi algumas reclamações acerca das placas. Os proponentes da solicitação de recursos para placas mais novas tinham em mente a mudança das estruturas - consideradas envelhecidas - e das inscrições - tidas como obstáculo a uma boa interpretação por conta da "qualidade de algumas fotos", da arte gráfica e do (no qual caberiam pequenas mudanças, com vistas a torná-lo mais "dinâmico"). Como o descontentamento não encontrou reverberação (ouvi a história de um conhecido que trabalhava no UHFS), acabou não se inscrevendo em documento a ser enviado a outras instâncias.

O mapa apresentado na figura 12 localiza os "monumentos" que devem ser visitados e interpretados na "área monumental". O *Cordon Path* já praticamente não possui evidências físicas, sendo por vezes um mapa ou coordenadas visuais verbais utilizadas para que seja possível reconhecê-lo.

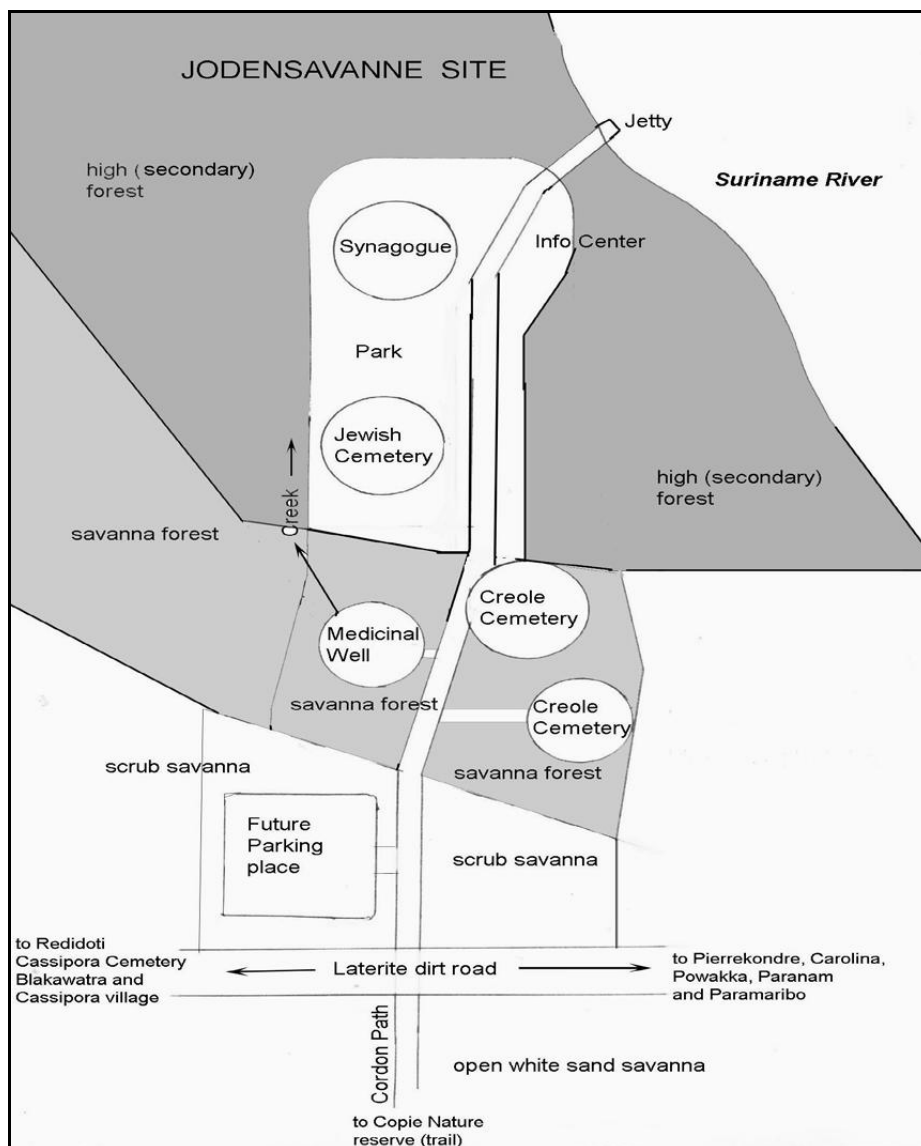


Figura 12: Mapa do "espaço monumental".

Algumas áreas são apenas para circulação, enquanto outras são caminhos importantes. O *Cordonpath* é um exemplo: um caminho de defesa contra ataques *maroons*, formado por postos militares dispostos em intervalos regulares. O que resta é apenas o caminho aberto no solo barrento. É necessário um trabalho de "interpretação" para que os visitantes entendam que a abertura daquele caminho teve um propósito "histórico", simbolizando a luta entre *maroons* e senhores judeus. O poço medicinal é outro sítio que se mimetizaria facilmente com a natureza, caso não fosse sinalizado. Dado o seu "valor cultural", ao mesmo tempo indígena e judeu, é sempre parada em visitas turísticas, onde

se encoraja que o visitante leve uma garrafa de sua água⁴¹. Esse é o objetivo da "interpretação": a identificação de lugares que "têm história", em oposição àqueles que não a têm.

Distâncias

"Marsha se mudou para Israel e não sabe o que está se passando aqui."

"Devin quer se mudar para a Austrália. De lá, não vai ter muito que ele possa fazer pela 'comunidade'".

A ida de Johan à *Los Angeles*, onde se tornaria rabino, era, e ainda é, aventada. A morte de sua mãe, contudo, alterou os planos em certa medida, no sentido de que, filho único, deixaria seu pai solitário. Sua mãe havia morrido fazia poucos meses quando cheguei; as redes de solidariedade que vinham sendo embrionadas no sentido de enviá-lo ao exterior, no entanto, arrefeciam. Muitos se sentiam penalizados por seu pai, um senhor cristão (protestante moraviano) que frequentava a sinagoga com a mesma regularidade que seu filho e sua falecida esposa. A razão, me diziam alguns, o "amor por sua mulher e filho". Não obstante sua absoluta falta de intenção em se converter ao judaísmo - menos manifesta em forma de negação e mais na ciência tácita de que seu vínculo com o cristianismo era demasiadamente forte para tal - é uma pessoa importante para a comunidade: disponibiliza seu carro para levar e trazer jovens em passeios, acompanha seu filho à sinagoga no *Shabat* e o incentiva a seguir a fé da mãe. "É um prazer dividir o pão com ele, viria a me dizer um judeu".

Voltando à mobilidade, a trágica história do falecimento de sua mãe mudou, se não por completo, os planos com relação à sua ida aos Estados Unidos. A comunidade teria de esperar, mais uma vez, sem um rabino. O que parece relevante é que *Carole*, uma

41 Os guias dizem que a água causa "bem estar" aos que bebem, ajudando a digestão dos alimentos e prevenindo a constipação. Grande parte dos que a provam consideram seu sabor "leve" e destacam que "há algo de realmente diferente na água".

senhora que conversou muito comigo acerca do assunto, por ser particularmente próxima à sua família e ter sido grande amiga de sua mãe destacou que, se porventura houvesse uma escola rabínica na Holanda com a disponibilidade em acolhê-lo, com inclinações semelhantes e as mesmas facilidades que foram oferecidas pela escola estadunidense, seria muito mais fácil para seu pai "lidar com a distância". Independentemente da distância física, *Los Angeles* é muito mais longe de Paramaribo do que *Amsterdã*. O sr. *Rinio* poderia, em casos de saudade extrema, visitar seu filho. Mesmo não dispendo de muito dinheiro, minha interlocutora acrescentava, seus amigos e familiares poderiam completar o valor da passagem para que ele viajasse até a antiga metrópole. A SLM⁴² dispõe de um voo regular entre Paramaribo e Amsterdã: apesar de não ser considerado "barato" (embora seja significativamente mais barato que a concorrente KLM⁴³) ir até a Holanda, seria factível, pelo menos uma vez ao ano, para o senhor. Segundo minha interlocutora "são 8 horas de voo, você dorme um pouco, acorda lá". Ir até *Los Angeles*, segundo ela, é "uma grande viagem! você tem que ir até Miami, de lá pegar outro avião, é muito caro e complicado". Acredito que haja muitos "complicadores", no sentido como a questão foi colocada; a passagem da SLM para Miami é pouco mais barata do que para Amsterdã e a viagem até *Los Angeles*, embora um pouco mais cara, não chega a produzir uma diferença muito grande em termos de preço, em termos nativos, ao se pensar uma viagem por ano. Penso que a complicação está, de certa forma, no desconhecimento; pouco se vai à *Los Angeles*, ou, para ser mais preciso, se vai muitíssimo menos do que à Holanda. Todo o processo de compra de passagens *Miami-Los Angeles* e obtenção de visto é pouco familiar, trabalhoso, complexo.

O argumento da regularidade dos voos, embora venha à tona nas falas dos interlocutores, não pode ser a única explicação dessa proximidade. Parentes que vivem em Aruba ou Curaçao, destinos operados regulados pela SLM regularmente e a preços muitíssimo mais baratos, são entendidos como mais distantes do que os que estão na

42 Surinaamse Luchtvaart Maatschappij (ou Surinam Airways) é a companhia aérea estatal do Suriname.

43 Koninklijke Luchtvaart Maatschappij (ou Royal Dutch Airlines) é uma companhia aérea holandesa, de propriedade do grupo Airfrance - KLM S.A.

Holanda, no que tange determinadas questões. O que então, afasta aqueles radicados nas Antilhas? Penso que há a sensação de que os que emigraram para esse destino abandonaram a vida "religiosa" ou "não vivem como judeus", como me diriam meus interlocutores, ao me explicar o porquê do arbítrio limitado em questões familiares. Não viver como judeu implica, aparentemente, em viver "longe da família", como me disseram alguns.

A antiga metrópole não é território desconhecido em termos familiares: mesmo que nunca se tenha estado lá, normalmente se sabe a quem recorrer ou para onde ir, a partir da rede de relações constituídas pela miríade de parentes que, mesmo à distância, está frequentemente presente e no cotidiano dos judeus Surinameses, através de remessas de dinheiro, comunicação por telefone e, mais recentemente, *Skype*, etc. Fala-se muito de "como a família está" na Holanda, no sentido de que se monitora com interesse a vida dos muitos parentes que vivem lá e se permite, em certa medida, que se faça o mesmo. O argumento da vida judaica muda de registro para "família", nas falas de meus próprios interlocutores, ao explicar a distância dos parentes que vivem em Israel; próximos, por definição, da vida religiosa, a questão passa a ser sua inserção em um ambiente onde quase não existem parentes. Há também a questão da familiaridade linguística. Holanda e Suriname têm o neerlandês como língua oficial. Nas Antilhas, ainda que isso também aconteça, é comum escutar, não só de judeus, que "os antilhanos não falam bem holandês". De fato, o papiamento é uma das línguas oficiais e primeira língua da maior parte dos que vivem em Aruba, Curaçao, *Bonaire* e *Sint Marteen*. Grande parte dos surinameses que conheci consideram o holandês falado nas Antilhas como "mal falado" (muitos holandeses destacaram, quando perguntados sobre o tema, a necessidade de os antilhanos melhorarem seu holandês quando migram para a Holanda, ao contrário dos Surinameses). Não é incomum, ademais, escutar, em Paramaribo, que "se fala holandês melhor no Suriname do que na Holanda". Alguns holandeses que visitam o país reconhecem na língua falada lá um tom muito mais formal do que aquele utilizado na Europa, além do recurso a expressões que já teriam caído em desuso na metrópole.

Afora a língua e a praticidade de haver um voo direto ligando os dois países, portanto, há muito mais aproximando Suriname e Holanda. Poder-se-ia visitar o filho em uma escola rabínica holandesa, também, pela rede de parentes dispostos a hospedar o senhor, quando ele estivesse naquele país. O mesmo não ocorre nos Estados Unidos; embora seja um destino migratório relativamente comum, e haja muitos membros da comunidade residindo lá, o "país é muito grande", e levanta-se a questão de estarem os parentes distantes fisicamente uns dos outros. Não se pode contar, assim, que haja alguém que o hospede nos Estados Unidos e presume-se que a estadia implique em uma quantia não calculável em princípio, além de um fator encurtador da permanência. O grande número de parentes habitando a Holanda, e a possibilidade de visitá-los, seja qual for a região em que vivam, também familiariza o ambiente. A Holanda é ao mesmo tempo "completamente diferente do Suriname, um lugar coberto de gelo" e um lugar "onde se pode ficar à vontade com seus parentes e amigos".

Essa tensão é constitutiva da "distância" entre a Holanda e o Suriname. Existe, mesmo daqueles que se consideram certa elite, mágoa em relação à primeira, especialmente nas novas gerações, mas não só: "foram embora, e não deixaram nem calçadas" queixa-se um interlocutor, se referindo ao fato de haver pouca pavimentação fora do centro histórico da capital. A Holanda é vista, mesmo pelos que não têm um teor de mágoa da metrópole atravessado por questões como escravidão, como "um lugar para ganhar dinheiro". Mesmo os poucos membros da "comunidade" nascidos no Suriname e que optaram por viver na Holanda quando da descolonização, passando suas vidas lá e retornando ao país para "se aposentar", destacam a agitação da antiga metrópole, em oposição à quietude da velha colônia. "Aqui é um lugar para descansar", me diziam, principalmente, os mais velhos, retornados da Holanda. É importante acrescentar que muitos destes, brancos ou não, são por vezes identificados como holandeses em contextos específicos. A maneira de falar, com o sotaque da metrópole, o uso de determinadas expressões, ou o uso considerado inapropriado de ditados surinameses. Os judeus que ficaram no país, e muitas vezes alegam não falar *Srnan Tongo*, tendem a contar histórias e fazer brincadeiras na língua para enfatizar o quanto esta ou aquela

pessoa é holandesa. Embora mesmo os poucos brancos nascidos nas décadas de 50 e anteriores no país, tenham sido educados a não falar a língua crioula, todos o fazem. Aprendia-se, como me contou um interlocutor de pouco mais de 60 anos, na escola, com outros colegas aos quais não se impunha essa restrição. Os que ficaram no país, contudo, alegaram - de maneira implícita - conhecerem a língua mais profundamente; algumas histórias e piadas fazem mais sentido quanto menos utilitário for o conhecimento do crioulo local. Ainda que não se admita conhecimento da língua, já que os judeus, até poucas décadas, criavam seus filhos para não falá-la, seu conhecimento é índice de pertença a um determinado território.

Quando se brinca ou conta uma história em Sranan, geralmente um ocorrido na rua, envolvendo situações consideradas típicas e engraçadas do cotidiano, se faz, muitas vezes, de maneira agonística: o uso de figuras, metáforas e palavras novas ou "profundas" que só podem ser entendidas por quem fala "há muito tempo", produzem sutilezas no sentido de conferir à história dramaticidade, ironia, temporalidade, matizes trágicos ou alegres. Aqueles que "apenas falam", no sentido de que possuem determinado conhecimento da língua que não lhes permite capturar sutilezas irônicas ou jogos de palavras, são, por definição, "mais surinameses". Obviamente, não há contradição alguma em dizer que não se fala o crioulo da cidade enquanto este é usado, em situações específicas, para atestar pertença a determinado território. Todavia, é digno de nota que se frise, com certa constância, que "se entende" Sranan melhor do que se fala, sendo "entender" um produto de interações cotidianas, convivências em outros círculos e o inevitável fato de, por estar há muito tempo no país, "se estar muito na rua" e, portanto, "aprender a entender sranan, que é muito fácil". "Entender", com a ressalva de não falar, parece um meio do caminho entre saber e não saber a língua, sendo que a segunda condição equipara os permanecidos aos retornados.

Nem sempre é possível, contudo, sustentar a afirmação de que apenas se entende Sranan Tonggo, e é digno de nota que essa é uma questão muito mais feminina do que masculina. Os homens aprendem o crioulo lidando com outros homens na rua, e nisso não há tanto problema. É um pouco mais complicado, o caso das mulheres: supõe-se que

elas não aprenderam a língua em casa, nem "andaram na rua" como os homens. Quando falei sobre isso com aqueles que se autodenominam, ou são denominados, "velhos", o uso exclusivo do holandês no contexto doméstico é quase sempre enfatizado. Como resolver, no caso feminino, o fato de se saber uma língua que não se deve saber, sem a possibilidade de tê-la aprendido "na rua"?

Com relação aos homens, para qual esse é um problema menor, e alegar o desconhecimento implica em opção estética (associada à elegância) e à imagem de elite, o problema é rapidamente resolvido. Alguns falam, quando em ambiente exclusivamente masculino, de suas aventuras juvenis, que teriam incluído bebedeiras e conquistas sexuais, perfeitamente inteligíveis para um homem jovem. Aliás, essas "andanças" (*wakawaka*, *wandelen*) ensinam certa esperteza necessária ao homem que pretende viver no perigo do ambiente urbano: aprende-se em quem confiar, a quem emprestar dinheiro, quais moças são boas namoradas e quais são promíscuas ou interesseiras, técnicas de briga, etc. A língua crioula é mais um desses atributos que não foram aprendidos em casa, mas nas "andanças" juvenis pela rua. Como um senhor viria a me dizer: "o homem *wakawaka* na rua, é normal, principalmente quando é novo. Quando eu era novo, eu *wakawaka* (fazendo gestos com as mãos) por aí, você me entende?"

O termo empregado, *wakawaka*, introduzido em meio à nossa conversa em tom de brincadeira, se referia, segundo o senhor, ao fato dele "andar/passear" pela "rua" quando mais novo, e fazer sexo (*wakawaka*) com alguém, notadamente, nesse caso, tanto com outras jovens consideradas particularmente solícitas quanto com aquelas tidas como propícias para relacionamentos mais sérios, das quais, o senhor admitia, em um misto de nostalgia e arrependimento "ter partido corações". *Wakawaka* também denota o tipo de mulher (mas também o tipo de homem) de comportamento sexual visto como excessivamente ativo; que têm relações com muitos homens (ou muitas mulheres) e tende a não observar as restrições impostas pelo casamento.

No caso feminino, onde nada disso deve ser feito (ou assumido), o conhecimento do *Sranan* acaba sendo mais escondido do que no caso masculino, embora tenha presenciado a discussão entre uma senhora retornada e outra permanecida, no espaço do

estacionamento da sinagoga. A uma senhora, que voltara da Holanda fazia três anos, depois de 31 anos vivendo nos arredores de Amsterdã, insinuou-se que ela havia "deixado de ser" surinamesa, e não vivera "períodos importantes" da história, nem enfrentara as dificuldades que "todo surinamês enfrenta e sabe lidar". A mulher permanecida completou com uma série de ditos e piadas em *Sranan*, aos quais a outra prontamente retrucou, dizendo ser, sim, surinamesa. Não foi uma briga, embora a senhora retornada tenha se queixado da malícia do comentário; segundo interlocutores, toda a coisa se deu em tom de provocação jocosa. Como a questão do uso *Sranan* me interessava, perguntei, em outra ocasião, como ela havia aprendido a língua. Ela respondeu que, além dos colegas de escola, ela não esqueceu (e ainda reforçou) esse conhecimento durante sua estada na Holanda, onde o crioulo surinamês "é parte da cultura do nosso país". Lá, segundo ela, não haveria problema nenhum em falar e aprender a língua, e que a usava para brincar com outros surinameses. Se no Suriname ela considerava o *Sranan* uma língua de rua, na antiga metrópole a língua, segundo ela, não teria essa conotação. Todos esses "cursos de *Sranan* que você acha na livraria (entendida aqui no singular, como a *Vaco Bookstore*) são feitos na Holanda por gente que tem muito interesse pela nossa cultura".

Os judeus associam, assim, o *Sranan Tongo* ao espaço da rua, e seu aprendizado à frequência de determinados círculos. A língua também aparece ligada a falas acerca de trocas comerciais (especialmente com chineses) e da relação com pessoas de "fora da cidade". Para muitos judeus, os chineses utilizariam a língua franca devido "à facilidade em aprendê-la", associada a seu "pouco interesse em se integrar" e "sua obsessão por trabalho". Essa facilidade também é um dos motivos aventados para que se conheça o idioma: lidando com "chineses" (entendidos aqui como comerciantes e, de maneira mais ampla, comércio de produtos essenciais), me diria uma senhora, ele aprendeu a língua. "Eles não falam neerlandês! Então, qualquer coisa que eu queira comprar para a casa, preciso aprender *Sranan*". Essa admissão, em tom de desculpas, do conhecimento da língua, contrasta com a atitude, quase agonística, dos que gostam de demonstrar que falam muito bem a língua crioula, mobilizando construções, figuras e palavras que só

podem ser entendidas por falantes mais experientes. Em relação às famílias que vivem na Holanda, como já mencionado, o crioulo é visto como algo fundamental em sua identificação como surinamês. As famílias com as quais tive contato, embora utilizem o neerlandês como idioma doméstico, fazem questão de demonstrar seu conhecimento do *Sranan Tongo*, e seu entusiasmo em me ensinar a língua era bem maior do que o de meus interlocutores no Suriname. Certas prescrições que encontrei entre meus interlocutores na antiga colônia, como evitar usar o crioulo local em casa ou à mesa, no trato com pessoas de idade, ou em estabelecimentos comerciais de donos surinameses (especialmente para pedir comida, salvo haja necessidade de fazer reclamações), pareciam não valer quando se está na Holanda: jantando com uma família em um restaurante surinamês, a língua utilizada para fazer os pedidos era o *Sranan Tongo*, e a família que me acompanhava tinha longas conversas com os donos do restaurante utilizando essa língua. Criava-se uma atmosfera onde os clientes holandeses estavam excluídos e, durante o jantar, falava-se alto e em *Sranan*, com eventuais pausas para me explicar essa ou aquela expressão. No Suriname essa atitude seria, acima de tudo por parte de meus interlocutores, absolutamente condenável. Havia um casal jantando, e ambos se identificaram, para o dono do restaurante, como "filhos de surinameses". Após algumas saudações em *Sranan*, o casal (um homem e uma mulher de mais ou menos 30 anos) disse não falar bem a língua e parou de interagir com a família que me hospedava e o dono (ou atendente) do restaurante. Quando deixaram o local, o comentário na mesa foi de que eles haviam se tornado *bakras*⁴⁴; a mãe disse que seus filhos, mesmo nascidos na Holanda, eram mais "abertos e quentes" do que os holandeses. O dono (ou atendente) do restaurante sorriu de maneira cúmplice. Esse comportamento, especialmente entre a família que me hospedou, seria inimaginável no Suriname.

44 Termo utilizado para "holandês" e "branco" em Sranan Tongo. Bakrakondre (país dos brancos) é a designação usada para a Holanda.

4 - STAMBOMEN

Em 2009, em uma tentativa de reavivar o judaísmo no país, um rabino reformista, que passava uma temporada no Suriname, tentou fazer uma pesquisa nos arquivos da sinagoga, oferecendo àqueles com ascendência judaica a chance de se converterem ao judaísmo. Essa atitude escandalizou muitos membros da comunidade, não só os de inclinação mais ortodoxa. Embora a Sra. A tenha sido forte entusiasta da iniciativa do Rabino, orgulhando-se de ter sido “a primeira pessoa a levá-lo à *Jodensavanne*”, muitos outros judeus temiam que, no limite, todo o Suriname fosse elegível à conversão pelos critérios reformistas. Alguns judeus consideravam a medida “muito extrema”, temendo que ocorresse uma conversão maciça à religião. Um senhor que se considera liberal disse temer que a “sinagoga ficasse como as igrejas pentecostais, cheia de gente desesperada”.

A maior parte das pessoas, no entanto, entende que grande parte dos surinameses descenda de judeus. Já ouvi de um interlocutor que, “embora hoje ninguém nos dê importância, todo mundo tem algum sangue judeu... todo mundo é um pouco judeu nesse país”. Esse tipo de afirmação, que pretende mostrar o quão importantes são os judeus no Suriname e admite o compartilhamento de substância, não implica em dizer que todos podem reclamar 'judaicidade'. Ser um "pouco judeu" e ter "algum sangue judeu" não equivalem a ser judeu. Se os critérios da *Hallakha* não são sempre usados como parâmetro para declarar quem é ou não judeu, o acesso e produção de "documentos" e "arquivos" para sustentar alegações de ancestralidade são absolutamente fundamentais. Se todos têm sangue judeu, nem todos dispõem dos meios ou interesse em sublinhar suas ligações a "ancestrais" tidos como mais ou menos importantes⁴⁵.

No caso de meus interlocutores, os documentos que eles consultam e produzem autorizam ou desautorizam determinadas ancestralidades, firmam parentelas e fazem determinadas pessoas possíveis "judeus". Como vimos com o caso dos primos D, no

⁴⁵ Parece haver, aqui, uma reverberação interessante com os "parentes famosos" de Schneider. Muitas vezes, a relação entre o ego e esse parente é "distante e obscura", mas a ela se dá muito maior importância maior do que a parentes mais "próximos" que podem ser "ignorados ou desconhecidos" (Schneider, 1965, p. 290).

capítulo 2, os papéis *fazem* parentesco, a partir da ligação a um ancestral comum associada a afinidades pessoais e nomes de família. Algumas, no entanto, se impõem: qual é o caráter desses objetos que aproximam ou afastam pessoas (física ou idealmente), agregam diferentes temporalidades e ligam a pessoa ao passado fundante do país? Como são feitos? A feitura desses 'artefatos documentais', seu arranjo em "arquivos" e "coleções" e a forma como estes produzem relações é o tema do presente capítulo.

Creio que acompanhar o percurso e a forma como esses objetos são feitos é fundamental. O fato de minha anfitriã ter um gosto especial pelo passado judaico foi de grande valia. Além de frequentar regularmente os eventos da comunidade, não raro passava horas produzindo rascunhos de listas genealógicas e digitalizando documentos. Em diversas ocasiões, pude ajudá-la a traduzir as inscrições em português presentes nas lápides dos cemitérios de *Jodensavanne* ou no cemitério sefardita da cidade. Sua principal ocupação é a de guia turística, organizando passeios às ruínas judaicas e à sinagoga do centro histórico. Ela está constantemente produzindo textos e anotações relativas aos "monumentos" e, quando eu cheguei pela primeira vez em sua casa, pediu que eu a ajudasse com alguns textos em português sobre os judeus no Recife, para que ela pudesse elaborar melhor suas visitas guiadas.

Annemarie Mol sugere que instrumentos e práticas “determinam”⁴⁶ a existência de objetos. Em uma rede⁴⁷, nos deparamos com uma multiplicidade de “determinações”

46 A noção de “declaração” [*enacting, to enact*] sugere “uma realidade que é feita e determinada, e não observada. Em lugar de ser vista por uma diversidade de olhos (...) a realidade é manipulada por meio de vários instrumentos, o curso de uma série de diferentes práticas. Aqui é cortada a bisturi; ali está a ser bombardeada por ultrasons; acolá será colocada numa balança e pesada. Mas enquanto parte de atividades tão diferentes, o objeto em causa varia de um estádio para o outro”. (MOL, 1999, p. 6).

47 É importante problematizar a noção de rede. Quando falo em redes refiro-me ao expediente metodológico de "tratar de forma simétrica os fenômenos sociais e os ditos 'técnico-científicos' Acompanhar e descrever as tramas de uma rede é seguir o movimento que produz a realidade a partir de inúmeras “hibridizações” e “traduções”. Essas “mediações” implicam em múltiplos deslocamentos, ocasionados pela criação constante de “híbridos” (mistos de natureza e sociedade) e do esforço em decantá-los. “Sendo assim, [toda rede é] um processo de ‘engenharia heterogênea’, no qual elementos do social, do técnico, do conceitual e do textual são acoplados e, então, convertidos (ou “traduzidos”) em um conjunto de produtos científicos igualmente também heterogêneo. Isto acontece na ciência. Mas eu também já afirmo que a ciência não é muito especial. Logo, o que é verdadeiro para a ciência, também pode sê-lo para outras instituições. Assim, a família, a organização, os sistemas computacionais, a economia e as tecnologias – toda a vida social – podem ser delineadas de modo

e traduções ontológicas. Toda realidade tomada como “dada” ou “natural” pode ser rastreada até sua produção, formada por uma cadeia de processos de “hibridização” e “tradução”. Trata-se, assim, de admitir que as formas instituídas sejam antes “determinadas” do que já dadas, e buscar descrever a materialidade concreta de sua composição. O uso do termo “determinar” [*to enact*] não é contingente. Em “o Corpo Múltiplo”, Annemarie Mol opta por abandonar o termo “performance”, em favor de “um termo comprometido com um menor número de agendas”. Para ela, a solução era buscar uma palavra nova, que ressoasse com menos questões exploradas no passado. Falar de “determinação é um afastamento de outra forma de falar sobre os objetos, aquela em que a ideia de ‘construção’ tem lugar proeminente”. (Mol, 2002, p. 41) Escapar do “construtivismo” é importante, pois, segundo ela, é preciso dotar os objetos não só de um passado “contestado e acidental”, mas de “um presente complexo, onde suas identidades são frágeis e podem variar de acordo com o lugar”. (Mol, 2002, p. 43)

Como e por que determinados artefatos incorporam formas específicas de conhecimento? Quais são as práticas que dotam esses objetos de uma agência capaz de determinar o passado, testemunhar sobre famílias e explicar comportamentos de pessoas? Por que as listas genealógicas são tão centrais? De que forma se intervém nos arquivos para que deles se extraiam genealogias? Por que os nomes têm uma importância tão destacada? Qual é a relação entre pessoa, família e nome? Essas são algumas das perguntas que se impõem aqui.

Ao construir uma árvore (*stemboom*), o procedimento é bastante parecido; os primeiros ancestrais estão memorizados (*committed to memory*) enquanto os próximos necessitam do uso de árvores já feitas por seus avôs ou bisavôs. Supõe-se, contudo, que há uma série de ingenuidades a serem corrigidas nas antigas árvores, de modo que estas funcionam, via de regra, como pontos de partida (algumas famílias, menos interessadas no “*onderzoek*” [pesquisa] genealógico, simplesmente atualizam as antigas árvores). Os

similar. Todos são redes organizadas de materiais heterogêneos cuja resistência foi superada. Este é o movimento crucial feito pelos autores da teoria ator-rede: a sugestão de que o social não é nada mais do que redes de materiais heterogêneos”. (LAW, 1992, p. 2)

arquivos da sinagoga são considerados particularmente importantes, por poderem revelar possíveis laços de parentesco⁴⁸. A pouca disponibilidade em pesquisá-los, entretanto, faz com que se busque informação no “Arquivo Nacional do Suriname” e no “Arquivo Judaico de Haia” (na Holanda), entre outros.

Interessa, primordialmente, quem foi seu pai, o pai de seu pai, e assim por diante. Embora as mulheres apareçam nas genealogias, as ancestrais têm importância bastante reduzida se comparadas aos homens. Uma das razões, segundo alguns de meus interlocutores, é que “as mulheres não passam o nome”. Nesse sentido, não só sua ancestral não é exatamente 'da sua família', como seria absolutamente improdutivo buscar por pessoas que não deixam evidências para a geração seguinte. Os ancestrais homens são mais valorizados, ademais, por protagonizarem histórias, terem sido os donos de plantações, figuras importantes, etc.

Há um trabalho constante em fazer e refazer a árvore, consertando detalhes e adicionando, eventualmente, parentes colaterais ou mulheres; muitas delas são rascunhadas em cartolina ou grandes folhas de papel (em geral a lápis) e depois digitalizadas. Esse processo de digitalização é, obviamente, novo. Os arquivos da mãe de minha anfitriã dispunham de diversas genealogias datilografadas. Parece-me, contudo, que uma vez feito um esboço, o documento deve ser, de alguma maneira, formalizado. O importante é que a genealogia impressa e não a manuscrita é aquela que vai ser apresentada a estranhos, caso necessário.

Nessas genealogias digitalizadas, assim como nas datilografadas que encontrei nos arquivos da mãe de minha anfitriã, dados utilizados somente como referências tendem a ser removidos. Refiro-me a todo tipo de inscrição que não se faça visível no desenho final da árvore: parentes que são utilizados apenas como referência para facilitar a localização de outros ancestrais, troncos de parentesco colateral que acabam em linhas indefinidas, rasuras, datas duvidosas, etc. Esses dados, contudo, integram o conjunto de "complexidades" excluídas desses artefatos. Não se trata de uma irrelevância

48 Há toda uma série de expectativas sobre o que um "*onderzoek*" pode revelar, que explorarei adiante.

em princípio, mas do fato de que um texto "não pode fazer tudo ao mesmo tempo ou dizer tudo". (Mol; Law, 2002, p. 6)

Há também a possibilidade de criar versões resumidas do Stembom. A mais comum é aquela em que o nome do seu ancestral mais antigo é colocado no começo e é traçada uma linha que leva até você. Essa é a mais resumida das formas genealógicas, em que não há espaço para irmãos, irmãs, tios, tias ou mesmo mães e avós. Apenas uma pessoa é relacionada por geração e só é possível que esta seja uma mulher caso seja a última (no caso, a mais recente). Minha anfitriã utilizava essa forma resumida em sua vista guiada à *Jodensavanne*, no intuito de mostrar aos turistas o túmulo de alguns de seus ancestrais. Para ela, seria mais fácil visualizar a ascendência, já que olhos menos treinados tendem a se perder em meio a árvores um pouco maiores. Nesse caso, esse formato tinha caráter, sobretudo, didático.

Há listas disponíveis de homens que chegaram, ao longo dos séculos, para construir o hospital, trabalhar na milícia judaica ou simplesmente buscar uma vida de maior liberdade religiosa e oportunidades em *Jodensavanne* ou já em Paramaribo, como vemos na figura X. Muitos destes, por vezes, possuem o mesmo sobrenome dessa ou daquela pessoa e não é incomum que haja certo esforço em ligá-lo a você. Ainda que alguns não tenham chegado para fazer trabalhos considerados prestigiosos, eles atestam antiguidade, e essa relação de tocar de alguma forma o passado, fazê-lo visível e vivenciá-lo parece ser sempre prazerosa. É possível, muitas vezes, encontrar a partir deles pistas que levem aos seus ancestrais mais antigos, já que nem todos descendem dos primeiros moradores de *Jodensavanne*. Com o advento da internet, a troca de dados genealógicos tornou-se mais intensa. A "Sociedade Genealógica do Suriname" temporariamente envia um newsletter contendo informações sobre atividades e dúvidas de usuários, que em geral dizem respeito a seus antepassados⁴⁹.

A precisão é uma qualidade sempre aventada como necessária na produção de uma genealogia. Muitas não são levadas a sério, já que, para montar uma boa genealogia,

⁴⁹ Embora muitos judeus sejam associados à organização, ela não é exclusivamente judaica.

é necessário ser um bom "*onderzoeker*". Este se assemelha, em alguns aspectos, ao bom historiador, exceto pelo fato de que, via de regra, já sabe o que procura. Deve ser "minucioso, não se deixar levar por falsas pistas, ter paciência para encontrar informações valiosas perdidas em meio a centenas de informações irrelevantes [*worthless*] e, saber onde estão os dados relevantes na montagem de uma genealogia." Posteriormente, há todo o trabalho de conectar essas informações, de modo a dotá-las de sentido. É preciso que se tenha paciência, já que, como me explicaria minha anfitriã: "muitas vezes se encontra um lapso de 40 ou 50 anos e este, dada a pouca expectativa de vida das mulheres e o hábito dos viúvos em se casarem de novo, não representa um número definido de gerações". Preencher esses espaços é essencial; se não há nada entre eles, a quantidade de homônimos pode criar um ponto "questionável" na genealogia que está sendo feita. Enfim, muitas vezes, a criação e manutenção de material genealógico é o trabalho de uma vida. Além disso, muito poucos conseguem, de fato, preencher as genealogias de tal forma que não haja espaços entre esse ou aquele ancestral. É, de fato, como me diria um interlocutor, um "*craft*", já que, "ao invés de ourivesaria ou carpintaria (...) trata-se de buscar dados em arquivos".

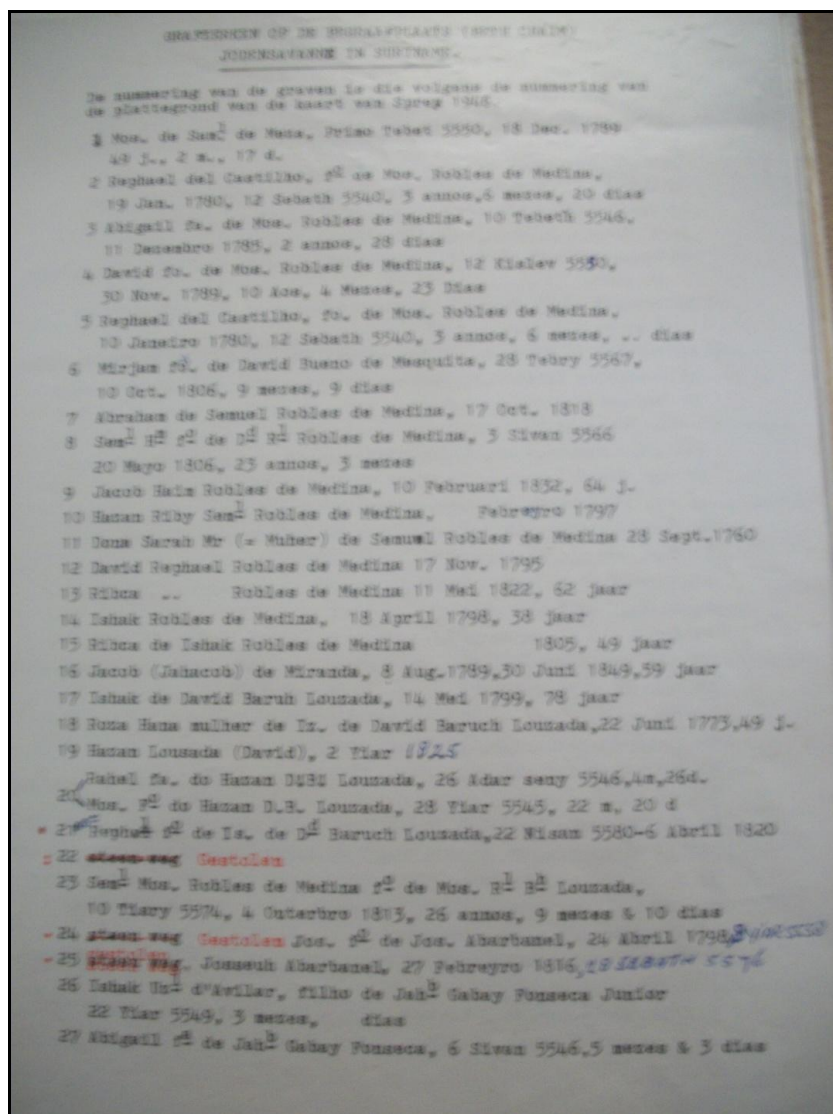


Figura 13: Lista de Lápides em *Jodensavanne*.
Um dos principais tipos de fonte utilizados na confecção de genealogias.

A confecção desses objetos procura condensar todo tipo de evidencia que possa ligar a pessoa ao ancestral: estes não são o ancestral, mas antes a prova de determinada ancestralidade como os Churinga analisados por Lévi-Strauss em "O Pensamento Selvagem"⁵⁰. São, em geral, produzidos a partir de papéis, consultas aos mais velhos,

50 Lévi-Strauss define os churinga como "objetos de pedra ou de madeira, de forma mais ou menos oval com as extremidades pontudas ou arredondadas, muitas vezes gravadas com sinais simbólicos; às vezes, também, simples pedaços de madeira ou seixos não-trabalhados. Qualquer que seja sua aparência, cada churinga representa o corpo físico de um ancestral determinado e é solenemente atribuído, geração após geração, ao vivo que se acredita ser esse ancestral reencarnado". (Lévi-Strauss, 2005, p. 263) Dessa maneira, o churinga "funciona, no meio aranda, como a unidade de uma multiplicidade: representando o corpo físico de um ancestral e feito por uma série de indivíduos sucessivos como a prova de sua filiação genealógica" (Lévi-Strauss, 2005, p. 102).

intervenções em arquivos, etc. São na maior parte das vezes feitas pela própria pessoa, para seu uso e de seus descendentes diretos (filhos e netos) que, quando mais velhos, podem vir a enriquecer, corrigir ou adicionar informações ao *Stamboom*. Embora a noção de reencarnação seja estranha aos judeus, a ideia de que as famílias têm características mais ou menos definidas ao longo dos séculos é bastante difundida. Estas características, atribuídas tanto ao sangue quanto ao processo de socialização, derivam dos primeiros ancestrais, que em geral são quase arquétipos dos tipos de comportamento atribuídos às famílias. Menciona-se, ocasionalmente, o fato de o espírito viver "através das gerações". Qualquer tentativa de comparação com reencarnação, no entanto, é imediatamente rechaçada e a maior parte das explicações tendem a equiparar espírito e sangue: ele passa de geração para geração. O espírito de um ancestral sobrevive seu corpo físico e está presente em todos (e não apenas um) de seus descendentes.

Trabalho em Andamento

"Posso passar a noite inteira fazendo esses rascunhos!"

No prefácio de "Complexities", Annemarie Mol e John Law opõem aos "sistemas classificatórios" um formato a que chamam "lista". A "lista" não implica em uma única forma de ordenar o que nela está incluso, e se opõe aos "sistemas classificatórios" na medida em que não pressupõem um mundo único e conformável por um modo específico de ordem. A lista, ao contrário, é "não sistemática, alerta, sensível a estímulos, mas aberta para surpresas". O exemplo mobilizado pelos autores propõe a taxonomia zoológica como sistema classificatório em oposição à lista heteronímia que Foucault toma de empréstimo de Borges no prefácio à "Ordem das Coisas"⁵¹. Esse formato pode

51 Dessa forma, "há a lista, que não implica em dizer que lista não há listas classificatórias, mas que a lista não precisa ser classificatória. (...) Ao não classificar, pelo menos não de forma que o leitor possa reconhecer, a lista abstém-se em domesticar. Ela agrupa coisas, mas não domestica. Uma lista não precisa impor um modo único de ordenar o que nela está incluído. Itens em uma lista não são necessariamente respostas às mesmas questões, mas podem ficar juntos de maneiras diferentes, por

ajudar a pensar a multiplicidade de objetos com os quais me deparei em campo. As *stambomen* (árvores genealógicas), em especial, assim como as genealogias, possuíam um formato notadamente aberto. O processo de *onderzoek* completaria gradativamente esses artefatos, acrescentando ou removendo inscrições. Muitos deles eram herdados, de modo que uma pequena reparação, para aqueles não muito interessados em produzir esse conhecimento, bastava. Recebe-se o documento de um familiar, muitas vezes alguém que morre e, logo, não é mais capaz de inscrever nele registros; espera-se que aqueles que recebem o documento pronto mantenham em dia os nascimentos, casamentos, etc. A temporalidade desses objetos, para aqueles com maior interesse, não é inquestionável: o trabalho de pesquisa trata, justamente, de inscrever dados no passado que, por definição nativa, são mais difíceis de ser encontrados. Aí reside a prática de *onderzoek*, uma espécie de pesquisa, mas não só: fazer *onderzoek* é pesquisar, mas também estampar "descobertas" (*ontdekken*) em cartolinas, escrevê-las em cadernos ou imprimi-las com auxílio de computadores. O trabalho é colaborativo por princípio, mas também de formas pouco usuais: pode-se encontrar outro documento e apenas completá-lo. É possível ser acusado de roubar o *onderzoek* de alguém, mas quando as descobertas dizem respeito à sua família-nome, o "nome" ou "sangue" conferem autoridade para que esse "roubo" não cause muito mais do que um mal estar no "pesquisador": apropriar-se das "descobertas" se torna legítimo, já que se trata de sua família. De todo modo, quando se descobre algo acerca de uma família ou pessoa da qual não se gosta, não se revela essa informação a não ser que seja desabonadora - e quando esse é o caso, pode-se contar a famílias e pessoas próximas. No entanto, mesmo que se trate de desafetos, quando se descobrem informações que desautorizam determinadas ancestralidades de outras pessoas ou famílias, a tendência é não revelá-las publicamente. Penso que há um medo de que as outras famílias disponham do mesmo tipo de informações sobre você (da qual

exemplo socialmente, já que a lista pode ser resultado do trabalho de várias pessoas, onde cada uma adicionou algo a ela. Ainda assim, ela se mantém aberta, pois a lista se diferencia da classificação no sentido de que reconhece sua incompletude. Ela não precisa nem mesmo buscar a completude. Se alguém aparecer com algo para adicionar à lista, algo que emerja como importante, isso pode, de fato, ser adicionado à ela". (Mol; Law, 2002, p. 14)

nem mesmo você sabe), criando um ambiente tácito de trégua. Enquanto *roddel*, no entanto, essas informações circulam das mais variadas formas. É comum ouvir frases do tipo "Fred diz ser descendente de Abraham D, mas, em minhas pesquisas em Haia⁵², descobri que não é, como eu suspeitava. Claro que não vou falar isso em público... Não quero humilhá-lo. Nem vou contar isso a ele, até porque ele é uma boa pessoa".

Escondem-se os "arquivos" pessoais, dessa forma, para evitar que se roube seu *onderzoek* e suas informações genealógicas. Espera-se um pedido gracioso, pelo acesso à informação: deve-se contar com boas relações, também, com aquele que dispõe do "arquivo". Esse é restrito, de toda forma: parte de seu "arquivo" pode ser consultável, parte não. Quando o interesse na consulta aos dados é para a criação de algo "comercializável" (um livro, por exemplo), espera-se que alguma contribuição financeira seja feita, em geral apenas no caso de o projeto se concretizar - caso se abandone a escrita do livro, não há necessidade de pagamento. Esse caso é mais comum com pesquisadores estrangeiros do que com pesquisas de interesse genealógico. No meu caso, algumas pessoas permitiram acesso pleno ao seu material: deixavam claro, contudo, que o faziam porque meu interesse não podia ser "maligno". Como alguém que está fora do universo de possibilidade de quem pode reclamar essa ou aquela ancestralidade, meu interesse era diferente daquele dos demais membros da comunidade, embora eu estivesse, também, fazendo meu próprio *onderzoek*.

Voltando às genealogias, estas são sempre "um trabalho em andamento", como me disse uma interlocutora. Embora se possa reclamar uma espécie de autoria - a pessoa que desenha a árvore diz, em geral, que essa é "a árvore que eu fiz" -, assim como a "lista (...) ela se mantém aberta (...) no sentido de que reconhece sua incompletude. Se alguém aparecer com algo para adicionar à lista, algo que emerja como importante, isso pode, de fato, ser adicionado à ela" (Mol; Law, 2002, p. 14). Não é possível dar um ponto final à lista, a não ser que a família "acabe" (acabar aqui no sentido de não haver descendentes vivos que carreguem o nome, ou se interessem por reclamá-lo). Ainda assim, segundo uma interlocutora, "você pode ir com a *stemboom* sempre para trás, mas tem que ser

52 Referência aos arquivos da "Comunidade Portuguesa", hoje localizados em Haia, na Holanda.

muito bom nisso e ter sorte. Eu quero descobrir qual era o nome C antes da inquisição". Dessa forma, nem mesmo o fim da família acaba com a possibilidade "de direito" de produzir genealogias: a parte considerada mais interessante e do trabalho é justamente "descobrir ancestrais mais e mais antigos" - ela é vista como 'infinita' no sentido de o quanto se pode regredir. As genealogias são criadas por meus interlocutores a partir das inscrições mais diversas: pesquisa em arquivos, memórias, livros, informações dos mais velhos e toda sorte de material que se considera como possivelmente útil para quem busca informações sobre "família" e "ancestrais". Raramente se começa sua própria genealogia: é mais cômodo utilizar aquelas feitas por parentes, acrescentando as inscrições necessárias à sua ligação com o ancestral ou revendo possíveis "erros". Ao se elaborar uma *stemboom*, é comum ligar para um parente próximo (com o qual se tenha boa relação) e fazer as adaptações necessárias. Se o parente compartilha do mesmo avô, o primeiro passo é "dar mais atenção" às gerações mais novas, especificamente, pai/mãe, ego e seus filhos/filhas. Para que a árvore não se torne muito grande, é comum não se detalhar casamentos de tios e tias, nem incluir primos em primeiro grau. Além disso, as genealogias ficam guardadas muito tempo, de modo que gerações mais recentes e certos casamentos não estão registrados.

Gostaria de destacar outras questões implícitas na produção desses artefatos: a mobilização de pessoas, práticas e objetos em todos os estágios do processo de feitura de uma genealogia e as possibilidades implicadas na produção dos "rascunhos" (inscrições que contêm dados que não comporão a parte visível da forma final do artefato). Olivia Cunha oferece subsídios mais específicos para que acompanhem as apropriações ontológicas dos artefatos textuais chamando a atenção para "a primazia do que chamamos 'dado', 'informação', 'registro', 'evidência' e 'fonte' – conhecimentos que objetos textuais guardados em arquivos supostamente contêm – frente aos suportes tácteis nos quais circulam e a partir dos quais podemos apreendê-los" (Cunha, prelo1, p.4). Enfim, encontrar uma solução metodológica que consiga tratar o que se impõe como 'forma' e 'conteúdo' - e tudo o que encerram - de modo que estes não resvalam em

um dualismo indesejado (cf. Cunha, Prelo¹). Até que cheguem à sua forma "final", uma genealogia passa por transformações materiais e traduções ontológicas diversas: papéis são rabiscados e jogados fora, canetas ou lápis são preferidos por questões diversas e determinadas inscrições são declaradas irrelevantes. Se o rascunho não se encontra na forma "estável" de um artefato textual, certamente sua 'não-presença' de maneira diferente daquela de uma 'ausência' de fato. Parece operar, nesse tipo de caso, um registro transversal de presença-ausência.

Penso que não seja possível ignorar que as mais diversas inscrições compõem e sejam removidas, pelas mais variadas razões, uma *stemboom* antes de seu formato considerado "final". Em *"The Network Inside Out"*, Annelise Riles produz uma etnografia sobre as práticas documentais das delegadas fijianas na preparação para o "Quinto Congresso das Nações Unidas para a Mulher" em Pequim, em 1995. Uma questão importante na elaboração dos "documentos" era a obtenção de um texto ideal, ou "limpo". Como fazê-lo, contudo, com a quantidade de delegadas e sua diversidade de opiniões sobre o que deveria ser seu conteúdo? Uma das formas examinadas pela autora é o uso de "colchetes". Quando usados em 'rascunhos', unem "todas as alternativas possíveis de formulação em um documento longo e confuso": qualquer delegado pode adicionar qualquer coisa a um documento, contanto que o faça entre colchetes (Riles, 2001, p. 84). O espaço entre os colchetes é o da falta de consenso e da discordância tornando, na maior parte das vezes, suas inscrições ilegíveis, já que condensam formulações de diversos delegados. Um documento "acabado" é aquele em que os colchetes são removidos, e o texto tornado "limpo". "Remover os colchetes" (*lifting the [square] brackets*) cria a versão final dos documentos, de maneira que "a forma gera consenso onde a doutrina e o conteúdo nunca o fariam". Qual é o estatuto das inscrições feitas como "rascunhos" no artefato em sua forma final? Se não estão 'presentes' na forma visível de um "documento", certamente sua 'ausência' não é da mesma ordem de uma inscrição nunca "rascunhada" (*drafted*): em algum momento, por alguma razão, ela foi relevante a ponto de ser inscrita ou aventada como possibilidade. Se não há uma resposta precisa para a pergunta, penso que se pode acompanhar o modo como os "rascunhos" compõem

as genealogias ao longo de seu processo de produção adotando uma perspectiva estritamente praxiológica.

As genealogias são inscritas de inúmeras maneiras até a forma considerada "ideal" emergir. "Cada um tem um tipo preferido de rascunho [*draft*], mas eu prefiro o lápis e a cartolina". A razão para a preferência das folhas de cartolina era que seu tamanho comportava anotações a lápis, que seriam posteriormente "limpas", antes de o *stemboom* ter uma forma "pronta". Como se pode ver na figura 14, é possível traçar setas e marcadores que devem chamar a atenção para detalhes que não se deve esquecer: profissão, morte prematura, necessidade de revisão de datas de nascimento, nome do cônjuge, remeter à outra lista, etc. Pode-se, contudo, anotar quase qualquer coisa nesses papéis. Um amigo, quando tinha um compromisso "sempre anotava no canto da folha (...). Se você me deixar eu passo a noite fazendo isso, então eu coloco minha agenda nos rascunhos". Um senhor viria a me dizer que:

o rascunho é só pra mim, então eu ponho telefones importantes...às vezes alguém sabe de alguma coisa, eu faço uma seta e ponho o número [de telefone] da casa da pessoa [que pode ter alguma informação relevante]. Olha, não tem muita ordem não! Essa coisa de telefone celular de agora... Às vezes eu fico distraído olhando os papéis e desenhando a árvore na minha folha (...) como eu estou sempre com ele no bolso, eu deixo o telefone da pizza escrito a lápis, principalmente no final de semana [rindo bastante, mas fazendo questão de destacar que aquilo 'era verdade'].

Os rascunhos permitem também que "se imagine sobre os ancestrais". Outro interlocutor, que disse também usar o método de folhas grandes (não necessariamente cartolina), destacou que enquanto desenhava a árvore e fazia as marcações a serem apagadas em cores diferentes (ele não mencionou o uso de lápis) gostava de se sentar em frente à folha aberta na parede, disposta como um cartaz, e "investigar":

(...) fico pensando onde procurar mais sobre aquele ramo da família (...) com quem ele pode ter casado? De onde ele veio? Você tem que tentar imaginar como seria naquele tempo. E um enigma: não dá pra ir a todos os arquivos (...) Se eu tenho uma boa relação com essa ou

aquela família, como é o caso dos C, peço algumas informações, ou se posso dar uma olhada nas stembomen deles. Mas às vezes passam anos e você não descobre de onde veio aquele ancestral (...) é como resolver um crime"

E preciso saber quando as famílias chegaram ao país. E considerada absoluta perda de tempo "procurar por casamentos entre C e S, sendo que os S chegaram aqui em 1783". O interlocutor adicionou que, caso se conheça as relações entre famílias hoje, é possível "investigar" melhor o passado. Algumas famílias historicamente teriam tido boas relações, e caso não se saiba com quem determinado ancestral casou, pode-se começar fazendo uma lista de famílias "próximas". As "famílias amigas quase sempre foram amigas (...) às vezes algumas pessoa não se gostam, mas são de famílias amigas".

Deve-se lembrar, entretanto, que "algumas famílias não existem mais" mas, ainda assim, a melhor saída é "saber que famílias são essas" e eventualmente é bom "perguntar a pessoas de famílias próximas se elas têm informações sobre os J, por exemplo [família que já não tem mais representantes no país]". Para a interlocutora que usava as folhas de cartolina, ao mencionar as relações entre famílias atualmente, ela explicou: "você só entende o presente se souber o passado, mas você entende muita coisa do passado olhando o presente, com as famílias que mantêm a tradição". Você "consegue ver quais famílias são mais fechadas [no sentido de não se casarem fora de determinado círculo] e isso leva séculos para mudar". Às vezes "você tem uma intuição, mas precisa ir ao arquivo, ter por onde começar... sabendo como as famílias são, você já tem uma ideia".

Conhecendo atributos familiares, bem como as relações entre as famílias, pode-se imaginar se determinada figura desposaria alguém de sua família. Pode-se imaginar, também, de que família era a esposa de seu ancestral: embora essa informação não seja considerada a mais relevante na produção de uma *stemboom*, muitas vezes se tem o desejo de saber a incidência e o quão recente foram os casamentos entre os seus antepassados e os membros de famílias importantes (notadamente, a família Nassy). Essa "investigação" ou "imaginação" que os *onderzoekers* fazem em maior ou menor grau, baseados em sua intuição, é considerada um atributo essencial àquele que monta genealogias. Dada a imensidão de arquivos a se buscar informações, a quantidade de

arquivos, quem era descendente de judeus, e dar a essas pessoas a oportunidade de se converter ao judaísmo.

Esses arquivos podem revelar parentelas degradadas, desautorizando grande parte dos artefatos genealógicos já cuidadosamente produzidos. Penso que esse é o maior medo na abertura dos arquivos, que se encontram em uma pequena casa de madeira no complexo da sinagoga de *Neve Shalom*. Diversas pessoas chamaram a atenção para o fato de que eles contêm informações extremamente preciosas, mas correm enorme perigo, tanto em caso de um incêndio (por se tratar de uma construção de madeira) quanto por causa de cupins, que poderiam danificar, ou mesmo destruir, documentos frágeis e importantes. Embora muitos anseiem pela abertura dos arquivos, creio que existe certo temor de que tanto a 'antiguidade' quanto a legitimidade pela *Halakah* possam ser ameaçadas.

Há, além disso, o valor sentimental do que guardam os arquivos. Ali estão os testemunhos mais antigos, e com eles não se pode discutir. O arquivo, junto aos cemitérios, é o mais perto que se pode chegar da existência física dos ancestrais⁵³. De fato, a última palavra (no que tange às parentelas e genealogias), está nos arquivos: dali se produzem e extraem os "fatos" que vão dar origem às genealogias, através do "*onderzoek*". A partir deles são construídas formas de tornar o passado tangível. O que encontramos nos arquivos, segundo os interlocutores, são "fatos", no sentido de que não há espaço para qualquer tipo de argumentação contra o que está nestes. Talvez resida, aí, mais uma razão para a dificuldade em pesquisar os arquivos da sinagoga. Pode-se argumentar contra as genealogias, já que essas, ao fim e ao cabo, são basicamente

53 Mais uma vez a comparação com os Aranda parece interessante, já que "os churinga (...) [são] testemunhos palpáveis do período mítico: esse alcheringa que em sua falta ainda se poderia conceber mas que não mais seria fisicamente comprovado. Assim também se perdêssemos nossos arquivos, nosso passado não seria abolido por isso: ele seria privado daquilo que seríamos tentados a chama de sabor diacrônico. Ele existiria ainda como passado mas preservado apenas em reproduções, em livros, nas instituições e mesmo numa situação, todos contemporâneos ou recentes. Consequentemente, ele também estaria desdobrado na sincronia." (LÉVI-STRAUSS, 2005, p. 269)

interpretações; há sempre o espaço para o erro ou para a fé. O conteúdo dos arquivos, por sua vez, não é questionável.

E é a partir do encaixe desses fatos, encontrados em estado bruto nos arquivos, que meus interlocutores produzem suas genealogias. É importante notar que o termo “fato” (*fact*) é, aqui, uma categoria nativa. Refere-se, sobretudo, a algo que teria acontecido no passado e seria absolutamente inquestionável. Como bem notou Lévi-Strauss, entretanto, os arquivos por si só são desprovidos de sentido; é preciso encontrar, em seu interior, a informação que interessa, e a partir dela confeccionar o artefato que virá a atestar sua ancestralidade. O que quero dizer é que são tantos “fatos”, tantos “ancestrais”, tantas informações contidas no arquivo, que caso o judeu não seja capaz de cortá-las em algum ponto, elas não têm valor algum. Em meio a um mar de ancestrais, é preciso encontrar o seu e proceder a seus descendentes. Creio que seja por isso que cada família tenha uma ou poucas pessoas que cuidam da produção das genealogias, este não é de fato um trabalho que se possa fazer sem uma boa dose de treinamento e interesse (cf. Lévi-Strauss, 2005).

O arquivo é importante, também, por ser um dos pontos da rede mais fáceis de observar. Dali sai a matéria prima da ancestralidade, e o fato de uns arquivos serem mais legítimos do que outros faz com que se possa perguntar aos interlocutores como acessam este ou aquele arquivo.

- Estive ontem no Arquivo Nacional, para onderzoek.

- Etnógrafo: Encontrou algo interessante?

- Não, não “peguei” (catch/vangen) nada sobre minha família, nem sobre a comunidade.

Um dia perdido.

Meu interlocutor fez alguns paralelos entre o *onderzoek* e a pesca, no sentido de que ambos mobilizam atributos semelhantes, como “paciência” e “atenção”. Ao explicar do que se tratava sua pesquisa, pediu que não levasse totalmente a sério a comparação, chamando a atenção para o caráter didático de sua explicação. A razão, segundo ele, é que “depois que se pega o peixe, acaba a pesca, você o come ou joga no mar (...) o

onderzoek não é assim". Depois que se encontrada uma inscrição, ela ainda pode estar sujeita a onderzoek. Em suas palavras "se eu 'pego' um peixe, eu o cozinho (...) se eu encontro um documento, eu continuo fazendo onderzoek sobre o mesmo documento, continuo 'pescando'". O que ele quis dizer, creio, é que a pesca compreende somente o ato de pescar; se a intenção for comer o peixe, esse é limpo, temperado, cozido, etc. Um peixe morto não está sujeito à prática da pesca. O onderzoek é feito nos arquivos: é possível, como na pesca, ter um dia bom ou ruim, encontrando ou não "pistas" ou fazendo algum "ontdekking". É necessária paciência: há inúmeros artefatos nos arquivos, mas apenas alguns te interessam. As semelhanças com a pesca terminam por aí. Depois de encontrado um objeto de interesse, o onderzoek continua, agora sobre ele. Além disso, "cozinhar um peixe não é pescar (...) mas mexer/lidar com documentos é onderzoek". As outras práticas que vão se inscrever no sentido de produzir uma stemboom ou outras formas de registro também podem ser consideradas onderzoek, na explicação de meu interlocutor. Nem tudo é onderzoek, contudo: se a evidência que se localiza é muito óbvia, no sentido de não ter havido esforço em encontrá-la, o resto do processo (i.e. a inscrição em forma de stembomen ou outro registro) não é onderzoek; é simplesmente "escrever"/"anotar"/"desenhar" o ontdekking.

Quanto menor o esforço para se conseguir algo, menos se está fazendo onderzoek: após um ontdekking importante no arquivo, a prática pode ou não ser chamada de onderzoek. Ela é proporcional ao mistério das inscrições encontradas e ao esforço para encontrá-las e decifrá-las. Algumas "descobertas" (ontdekken) precisam de muito onderzoek, outras são "dadas". A prática está ligada a um exercício intelectual, mas não só:

Para você pesquisar (onderzoek) bem, precisa de paciência e persistência. Para encontrar um só documento da minha família, passei dois anos indo ao arquivo nacional do Suriname duas ou três vezes por semana. De vez em quando passava 8 horas lá, desde a hora de abrir até a hora de fechar. Até que um dia, de tanto eu insistir, o documento apareceu. Agora não tenho muito onderzoek para fazer; quando faço, faço por curiosidade sobre a história dos judeus ou para algum amigo...

Para esse interlocutor, o *onderzoek* que lhe revelou detalhes importantes sobre sua ascendência foi muito mais atribuída à paciência do que a atributos intelectuais. Após anos revirando papéis, nos quais "qualquer um teria desistido" e depois de "perder muito tempo com sua família para estar no arquivo (família aqui entendida no sentido nuclear)", sua persistência revelou os dados que ele precisava. Diziam respeito à determinada doação feita no século XIX, que permitiriam que ele confirmasse (*double check*) que determinado membro da família G era, de fato, seu ancestral e não um homônimo, como "alguns insinuavam". Embora a informação já estivesse inscrita em sua árvore antes do *ontdekking*, ele precisava de "provas", não somente para os outros, mas porque, em suas palavras: "queria ter certeza de que Samuel G era aquele Samuel G, era uma coisa para mim, eu não ligo para o que os outros falam".

A despeito de sua alegação de não se importar com o que os outros falam, algumas insinuações de que aquele Samuel G não se tratava do famoso plantador, feitas por pessoas que ele preferia não revelar, foram a grande motivadora do prosseguimento ao *onderzoek* que sua família já havia feito. Segundo ele, quando finalmente descobriu que era descendente daquele ancestral, não contou a ninguém; apenas registrou em sua *stambomen* e em seus cadernos, fez cópias de documentos e guardou para si. Obviamente é possível "calar invejosos" com o material encontrado mas, como ele fez questão de frisar, o "bom judeu não se gaba" e "não é bom atrair inveja para si". Ainda que sua frequência à sinagoga se resumisse ao *Purim*, ele não queria adentrar o templo sob os olhares de "um descendente de Samuel G". Para ele, era "muito pesado", podendo trazer para si olhares tanto de admiração quanto de inveja; o risco de "atenção indevida/ olho maligno" seriam grandes demais, ainda que ele não acreditasse nesses fenômenos, nem que um homem honesto estivesse sujeito a eles.

"Arquivos", "Coleções" e "Coleções de Documentos"

"Não se anime, eu só tenho uma 'coleção de documentos... Não chega a ser um arquivo."

Não há restrição de gênero com relação à pesquisa em arquivos: tanto homens quanto mulheres podem ser reconhecidos como *onderzoekers* em suas famílias. Inclusive, embora a isso não se dê o nome *onderzoek*, ouvi algumas vezes que a mulher guarda lembranças de família com mais "cuidado". Quando se quer adicionar fotografias, livros antigos ou recortes de jornal a um arquivo pessoal, normalmente se consulta alguma mulher da família: considera-se que elas tomam conta desses objetos com maior apreço. Com relação à idade, ainda que nada impeça aqueles classificados como "jovens" de intervir em arquivos, é mais difícil que se refira a este como "aquele que cuida do *onderzoek* para a família". Embora não seja considerada uma impossibilidade, um "jovem" raramente possui a "educação" necessária a alguém que ocupa esse cargo. Além disso, como ouviria algumas vezes, fraseado em modos distintos, "por mais que o jovem se interesse por *onderzoek*, ele ainda não sabe o que é realmente a família". Saber "o que é a família" é conhecer um conjunto de histórias sobre sua família e outras famílias, assim como histórias de amizades, inimizades e casamentos entre seus familiares e membros de outras famílias. Esse tipo de história é, precisamente, aquela que "se passa a juventude inteira ouvindo", como me diria um senhor que apresenta como *onderzoeker* da família C.

Distingue-se, eventualmente, pessoas que "guardam" objetos, sem criar "arquivos" pessoais, daquelas que pesquisam, organizam arquivos e, logo, fazem *onderzoek* de algum modo. Espera-se que o segundo tipo de pessoa tenha um olhar mais criterioso no sentido do que deve ser guardado e de como deve ser organizado. Que fotos devem ser copiadas, quais genealogias são relevantes e onde devem ser colocadas são questões para alguém que pretende reunir "documentos" mais do que "coleccionar coisas". Embora não tenha podido explorar essa distinção a fundo, dois interlocutores se referiram ao conjunto de objetos de uma senhora como "uma coleção de recordações e não um 'arquivo'". Isso não impedia que se fosse até ela para pedir informações e fazer consultas em seus papéis. Eles apenas não receberam a organização à maneira que se imagina que

um "arquivo" deve receber. Essa organização não possui, aparentemente, uma forma ideal: cada pessoa organiza seu "arquivo" ao modo que lhe for mais conveniente para pesquisa. O que diferencia uma "coleção" de um "arquivo doméstico" - ainda que possam parecer idênticos - é o intuito com o qual se organiza o segundo. O "arquivo" é um conjunto de objetos ordenados para facilitar a consulta. A "coleção", além de organizada por critérios afetivos, em geral contém uma variedade maior de objetos que "não servem para arquivos" (como roupas, por exemplo) e é tratada como um "conjunto de recordações".

Ao contrário dos "arquivos", que podem assumir formas diversas, imagina-se que os documentos sejam primordialmente papeis. A inscrição contida neles pode variar enormemente: de textos contendo acontecimentos "importantes" em um período histórico, até fotos e recortes de jornais. Até mesmo um pequeno anúncio de um *resort* em Albina no final da década de 1960 serve de "documento" de que a área, hoje considerada degradada pela prostituição e o garimpo, já foi "um paraíso da alta sociedade". A matéria prima dos "documentos", contudo, são os papeis. Embora os "arquivos" possam ser conjuntos de "documentos" arranjados à maneira do dono e muitos deles sejam apenas pilhas de papeis, certos objetos evocam imediatamente a ideia de "arquivo" ideal: cofres, chaves, pastas, escovas, luvas, lupas, livros, jornais, gavetas, etc. Há uma imagem de arquivo e procedimentos ligados a este, evocada, sobretudo pela referência a objetos. Quando se fala sobre um "arquivo grande", ou se visita um - como o "Arquivo Nacional do Suriname" - os objetos são o centro das atenções, e é a partir deles que se descrevem as práticas: caso não se disponha de objetos, sua ausência é apontada. Mesmo em "arquivos pessoais" é comum dizer: "as letras só são legíveis com uma lupa"; "os documentos devem ser organizados em gavetas"; "precisamos de uma escova de pelos finos para limpar os documentos sem danificá-los", etc.

Pode-se considerar que essa ou aquela pessoa (especialmente jovens que estão começando a juntar "documentos") não têm "arquivos", dependendo do volume de "documentos" de que disponham, da forma como são organizados e dos "objetos" que se imagina que um arquivo deve ter. Diz-se, ao contrário, que são "coleções de

documentos". A definição é bastante simples: "uma 'coleção de documentos' é um 'arquivo' pequeno". Isso pode ser utilizado para desmerecer os esforços de terceiros em montar "arquivos" mas, mais de uma vez, já me disseram coisas como "não tenho arquivos, apenas uma coleção de documentos". Minha anfitriã sugeriu que chamar as "coleções de documentos" das pessoas de "arquivos" ao vê-las ("você me disse que era uma coleção de documentos, mas isso é um arquivo!") seria uma forma de mostrar gentileza, já que elas poderiam estar tentando evitar expectativas exageradas. As pessoas que colecionam coisas por seu valor afetivo e não tanto para saber mais sobre família e genealogias, como mencionei, dispõem de coleções. Embora coleções não sejam arquivos, elas podem conter "documentos", por vezes mais do que um "arquivo doméstico" respeitável: a questão é que estão "misturados" a objetos que não são documentos. Uma senhora, que hoje é católica mas se orgulha de sua família e nome judaicos, é visitada eventualmente por membros da *gemeente* em busca de informação genealógica. Ela dispõe do que chama de "coleção" sobre seu pai e sua família: roupas, fotos, livros, jornais de época onde seu pai - outrora membro da alta sociedade colonial surinamesa - era mencionado em colunas sociais, etc. Ela faz questão de dizer, contudo, que aquilo não é um "arquivo", mas que ocasionalmente pessoas vêm remexer sua coleção para "encontrar documentos".

Coordenação: Ancestral-indício, ancestral-cadáver, ancestral-prova

Não adianta muito desenterrarem esses ossos se não souberem de quem eles são... O crânio vai ser só uma cabeça morta⁵⁴.

Enquanto o "ancestral" não é estabilizado como ancestral de alguém, ele é apenas um cadáver (uma ossada) ou mesmo um indício (uma pista que não leva a lápide alguma, por exemplo; uma lápide sem restos mortais nas proximidades). O "cadáver" e o "indício" são constitutivos da "prova" que estabiliza o "ancestral". É possível, contudo,

54 Há aqui um trocadilho: em holandês, *dood* (morto) e *hoofd* (cabeça) formam a palavra *doodshoofd* (crânio). De modo uma tradução alternativa seria: "...uma 'cabeça morta' vai ser só uma cabeça morta".

estabilizar um "ancestral" sem cadáver - utilizando apenas material documental, por exemplo. Em outro plano, o cadáver é também um indício, mas não pode ser completamente desassociado deste, já que os restos mortais, em diversas situações, são considerados de natureza absolutamente diversa daquela dos papéis ou das lápides: eles foram uma pessoa, uma ossada desgastada pelo tempo foi um dia a sustentação do ancestral ele próprio.

Fala-se bastante dos "restos dos ancestrais": eles exercem um fascínio que inspira desde curiosidade até histórias de fantasmas. No projeto de candidatura de *Jodensavanne* à WHC, lamenta-se o fato de as ossadas estarem desgastadas, o que enfraqueceria a candidatura. Segundo Khudabux (1983), a escavação dos esqueletos de JS demonstrou um estado de conservação muito pobre, devido à acidez do solo. No seio de um projeto como esse, as ossadas conferem legitimidade ao pleito. Aventava-se, caso possível, que algumas delas fossem removidas, e fosse criado um museu onde elas seriam colocadas junto a utensílios e outros vestígios (tanto do cemitério crioulo quanto da chamada "memória da escravidão") em exposição. Dada a dificuldade em fazê-lo, contudo, um interlocutor - não judeu ligado à JSF - que aventou a possibilidade, foi o mesmo que a dispensou, colocando-a como algo possível, mas não factível (especialmente antes da transformação de JS em WHC). Um interlocutor judeu, particularmente cioso dos restos "de seus ancestrais", disse que, apesar de concordar com as possíveis escavações e remoções (especialmente depois que lhe contei sobre a questão da "acidez do solo"), achava fundamental que

(...) se vão fazer um museu (...) se vão levar os esqueletos para um museu, o mais importante é dizer quem foi cada um (...) colocar, não sei, uma foto da lápide, com o nome, para saberem seu nome e sua família. Senão, viram só esqueletos. Se fizessem isso, seria fantástico, mas tem que ficar aqui, não pode mandar para a Holanda. Imagine poder visitar seus ancestrais aqui no centro da cidade?

Meu interlocutor se mostrava diametralmente contrário à ideia de que os esqueletos fossem retirados, pura e simplesmente. Temia que eles virassem apenas

esqueletos, e não "ancestrais". Uma indicação de onde saíram as ossadas, com seu nome, data de nascimento e nome de família, contudo, mudaria completamente o panorama, já que elas deixariam de ser anônimas. A identificação dos ossos era uma condição *sine qua non* para que ele aceitasse a ideia da escavação: de "blasfêmia", ela se tornaria uma das coisas mais interessantes da "comunidade", já que se tornaria possível "visitar" os ancestrais (e ver os seus restos mortais, algo impossível anteriormente) sem sair da cidade.

Conversando com outras pessoas sobre essa possibilidade, que já nem é mais aventada, a opinião parecia não diferir tanto. A questão da acidez do solo fazia com que muitos se preocupassem com a remoção das ossadas. A grande maioria, entretanto, parecia não se importar tanto com elas, caso não fossem identificadas. Um interlocutor chegou a imaginar um possível uso como relíquia: sem dúvida, dizia ele, "esses ossos têm muito poder". Outro falou em respeito aos restos mortais, mas disse que gostaria de saber "quem foi quem", para poder "ver" seus ancestrais. A despeito do grau de preocupação com o material ósseo, uma coisa era clara: caso não fossem identificados, não seriam, para fins práticos, "ancestrais".

"Ver os ancestrais", aqui, pode ser entendido como poder contemplar seus restos identificados, por mais desgastados que estejam. Isso conferiria uma outra dimensão aos "ancestrais": seria possível ver, nas palavras de um interlocutor "quem ele foi". "Quem o ancestral foi", aqui, é entendido como seu corpo físico: não apenas os restos mortais deixariam de ser ossadas, como os "ancestrais" tornar-se-iam uma ideia menos abstrata e mais palpável: para além das genealogias, seria possível "vê-los" em pessoa. "Quem o ancestral foi" é utilizado, também, para se referir aos seus feitos no passado, seu nome, ou a documentos: ele "foi" todos eles, cada qual à sua maneira. O "ancestral" que foi um ser humano, hoje, presume-se, é uma pilha de ossos. Teve um nome, que pode ser encontrado em sua lápide e, possivelmente, remete às famílias que ainda vivem no país; teve uma "vida" e seus logros podem ser recontados, a partir de documentos, histórias ou da pura imaginação. O mais importante, contudo, é que só há "ancestral" quando há alguém para reclamar e produzir essa ancestralidade: ela requer a construção de

stembomen (árvores genealógicas), *onderzoek* (a pesquisa voltada à produção de genealogias, seja em arquivos ou não) e, especialmente, o interesse em ligar-se a esse ou aquele ancestral. Para todos os efeitos, a ancestralidade biológica, aqui, não está em jogo.

Há, dessa forma, vários tipos de "ancestrais". Todos pressupõem incompletude, necessidade de "pesquisa" para torná-los "palpáveis". Esses ancestrais hifenizados (ancestral-ossada, ancestral-indício, etc.), antes de submetidos às práticas corretas, não são exatamente "ancestrais", mas "ancestrais em potencial". O "ancestral-cadáver" é aquele que se encontra embaixo das lápides, os restos do que um dia foi uma pessoa. A sua lápide, por sua vez, faz parte do "ancestral-indício": ela indica quem ele foi, ainda que vagamente. A partir dela, é possível saber seu nome e quando ele viveu. Começa, nesse processo, a surgir um ancestral mais e mais "completo".

É preciso, no entanto, ligar o ancestral à pessoa ou família em questão. O nome pode ser uma primeira prova, mas nem sempre. Como vimos, as regras de nomenclatura permitem que se passe apenas um nome, de maneira que, muitas vezes, o resto do "ancestral-indício" se encontram em algum arquivo, em livros, etc. As práticas de *onderzoek* vão inscrever a prova máxima dessa ancestralidade: a genealogia. A genealogia é que inscreve o "ancestral-indício" como "ancestral-prova", esse último mais próximo a quem produz a inscrição. O "ancestral-prova", por sua vez, pode ser colocado em jogo: as práticas que o estabilizam como "ancestral de fato" podem ser questionadas no que tange à sua precisão. Os questionamentos podem basear-se tanto em uma "incapacidade" de executar as práticas constitutivas do *onderzoek* quanto na veracidade das inscrições que compõem o "ancestral-indício". Até mesmo o aparentemente estável "ancestral-cadáver" poderia depor contra a estabilidade de um ancestral: sugeriu-se que seria interessante, no escopo das pesquisas arqueológicas acerca de *Jodensavanne*, que se executasse um exame nos cadáveres (antropométrico ou de DNA, que seria improvável pela antiguidade das ossadas e pelo investimento que uma empresa como essa requereria) nas lápides mais antigas do sítio. Saber-se-ia, dessa forma, quão judaica era a população do país. O problema aventado, é que se descobriria, também, o quão "judaicas" (no

sentido de descendentes daqueles judeus) eram as famílias judaicas que hoje habitam o país.

O indício pressupõe, muitas vezes, um "ancestral-vivo". Uso esse termo para me referir ao ancestral "quando vivo", àquilo que o ancestral fez, quando não era um *cadáver*. É comum que os indícios sejam suficientes apenas para atestar ancestralidade, mas é possível, também, que o *onderzoek* revele um ancestral vivo e seus feitos (além de suas propriedades, filhos, casamentos). Com efeito, os indícios quase sempre deixam escapar um pouco desse ancestral vivo: sabe-se quem foram seus pais (ou seu pai), seu (s) filho (s), ou sua esposa, havendo espaço para imaginar um pouco de sua "vida". O indício tende a ganhar um pouco de vida devido à imagem muito clara que se tem do passado: de acordo com o período em que se viveu, pode-se visualizar, com maior ou menor clareza, o cenário em que o ancestral habitou. Ele pode ter sido um rico dono de terras em *Jodensavanne* ou um artesão em Paramaribo. Os indícios, inevitavelmente, "falam": inserem o ancestral em um cenário altamente romantizado e familiar. É difícil, mesmo que quase nada se saiba de seus logros, que se desconheça por completo a parte viva do "ancestral".

É possível, entretanto, que os indícios sejam "fortes" a ponto de se conhecer detalhes da vida do ancestral. Os ancestrais famosos, de cujos feitos muito se sabe, são, de fato, "ancestrais-vivos": em situações específicas, sua vida é tão bem conhecida que eles são acionados para explicar essa ou aquela ação de um determinado descendente ou a referência a eles é feita com reverência e carinho semelhante às que se têm por pessoas com as quais se conviveu. Novamente, sempre há agência nos "ancestrais-vivos", por menos que se saiba deles: um ofício pouco prestigioso de um ascendente pode ser utilizado por uma família para explicar o "insucesso" de outra nos dias atuais, assim como é preocupante que seus ancestrais tenham morrido cedo, ainda que por causas desconhecidas.

O ponto é que o "ancestral", por mais bem feito que seja considerado o *onderzoek*, nunca é completamente estável. Não só é possível contestar as práticas que o estabilizam, como os diversos "ancestrais hifenizados" que compõem o ancestral muitas vezes

depõem em direções contrárias: cada um é dotado de agências específicas e estabilizar o ancestral a partir do *onderzoek* é fazer com que todas elas funcionem como se o "ancestral" fosse apenas um. A uma pilha de ossos, nesse sentido, são necessárias práticas que a dotem de agências específicas, combinando-a com outras partes do ancestral, ligadas a documentos ou lápides. Como no caso do "ancestral vida", por exemplo, é possível que sempre haja agências que escapem ao controle: a família A pode utilizar determinada ascendência da família B para explicar a incapacidade de ter sucesso em determinada empreitada, aludindo a uma ancestralidade menos prestigiosa. Coordenar os "ancestrais" estabilizando-os como um "ancestral" de alguém, nunca é trabalho feito, no sentido de pronto. Os interlocutores parecem ter consciência disso, e é por isso que o *onderzoek* é um processo contínuo: muitas vezes, toma "uma vida". Trata-se de um interesse por um passado e por ancestrais que devem trabalhar, de forma cada vez mais acabada, no sentido de não deixar que suas diversas partes deponham contra a unidade que eles pretendem formar. Não parece haver *onderzoek* acabado.

Uma lista genealógica é reconhecida como um inventário de ancestrais em potencial. Esses ancestrais, contudo, só se tornam ancestrais "de fato" se houver descendentes vivos, que reclamem (e provem) essa ancestralidade. Para isso, é necessário converter potenciais pistas em "provas". Estabilizar sua ancestralidade em uma *stemboom* (árvore) requer "provas". Estas, contudo, são eminentemente relativas, e sujeitas a um potencial escrutínio que sempre coloca a ancestralidade em jogo. Um *onderzoeker* experiente, mobilizando os artefatos corretos, pode desautorizar determinadas parentelas, e isso deve ser evitado ao máximo. Como já mencionei, creio que um dos motivos para que não se queira abrir os arquivos da sinagoga é o potencial desestabilizador que estes têm nas ancestralidades objetificadas: desde histórias e memórias até as mais elaboradas genealogias.

O Ato de contar histórias

"Te contei que um ancestral meu fundou este país?"

A fala pode aparecer, muitas vezes, como uma forma de estabilizar ancestralidades em situações específicas:

David Nassy era avô, do avô do meu bisavô, ou algo assim...eu não lembro bem. Mas a família X é parente da família Nassy. Lembra quando eu te falei que meu bisavô era casado com uma filha de uma Ribca Nassy? É uma história complicada, mas ele é meu tá-tá-tataravô (gran-gran-gran-dad).

Ouvi essa afirmação de um jovem. A situação era uma reunião informal de jovens e, dado o seu carisma, ninguém questionou a informação. Quando eu, desinteressadamente, me mostrei surpreso por conhecer um ancestral direto de David Nassy, a maior parte dos jovens presentes pareceu acreditar e um deles me disse que "a história era um pouco diferente, mas ele tinha sangue Nassy". Planejava comentar com uma pessoa mais velha, particularmente ciosa da construção de genealogias. Precisava, entretanto, fazê-lo sem me arriscar a expor meu interlocutor ao ridículo, já que, pelas próprias regras de nomenclatura, sabia que a história não parecia verossímil para muitos dos judeus mais velhos. Perguntei então se a família X era ligada a David Nassy, já que tinha a impressão de ter lido isso "em algum lugar" (i.e. em listas genealógicas, cronologias ou textos sobre *Jodensavanne*). A resposta foi que, obviamente não havia relação alguma, especialmente hoje em dia. Caso houvesse, o primeiro e mais óbvio "indício" seria o nome Nassy na mãe de alguém dessa família, no pai da mãe, seu pai, e assim por diante. Seguiu-se a explicação, que já ouvi de algumas pessoas, que não havia somente um David Nassy, mas vários, e fui perguntado - com um sorriso irônico de desaprovação e um sinal negativo com a cabeça - se alguém havia se "gabado" (*bragged about*) de ser descendente dele. Respondi imediatamente que não.

Voltando ao contexto de enunciação da afirmação de ancestralidade, por meu jovem interlocutor, pode-se dizer que seu carisma, convicção e o pouco interesse dos que escutavam em refutar sua afirmação colaboraram para a instável estabilização dessa

ancestralidade. Não há necessidade de *onderzoek*: o caminho percorrido foi outro. O ancestral ("ancestral-vivo", já que dele muito se sabe) foi ligado diretamente à pessoa utilizando práticas outras que não envolviam indícios nem provas, mas confiança na palavra do falante e, creio, confiança do próprio falante - a despeito de um certo exagero dramático - no que falava. Esta também podia ser posta em jogo, mas não parece ter sido o caso: todos concordaram, ao menos parcialmente, com sua colocação, que vinha acompanhada de histórias sobre outras famílias e elogios aos presentes. Um dos jovens me disse que não era "exatamente" aquilo, mas não contestou a veracidade do falante.

Após a reunião, com todo cuidado em não constrangê-lo, perguntei ao interlocutor que se declarou descendente de David Nassy se ele poderia me mostrar seus documentos, ou os documentos de sua família, já que eu havia achado a história - particularmente a parte que envolvia David Nassy - muito interessante. Ele me respondeu que não era "exatamente" o que ele contou: quando se mexe com papéis (*papers*), as coisas são diferentes. Disse também que não é particularmente interessado em *onderzoek*, mas que, como Nassy liderou o primeiro grupo de colonos no país, todos eram descendentes dele, de alguma forma e havia sido isso que ele queria dizer. Parei o assunto para evitar constrangimentos, mas, nitidamente, essa afirmação de ancestralidade não poderia ser colocada em uma *stemboom* - era, simplesmente, uma história, que obedecia a um regime de verdade absolutamente diferente daquele da pesquisa genealógica dos judeus. Uma *stemboom* que buscasse atestar sua ligação a David Nassy seria considerada absolutamente fantasiosa. Histórias, no entanto, são contadas o tempo todo, e as pessoas têm muito menos pudor em afirmar esta ou aquela ancestralidade.

Das Provas ao Sangue

Os membros da família E têm o sangue de "Imanuel E". Todavia, esse sangue precisa ser inscrito enquanto prova genealógica para que se possa habitar o corpo de uma pessoa. "Imanuel E" jaz em *Jodensavanne*; sua lápide sugere que foi um *mohel* -

capacitado a executar circuncisões em recém-nascidos. Seu ofício, assim como sua lápide em calcário, sugerem que "vivo" ele foi um homem de alguma importância em sua comunidade, mas o que qualifica seu "sangue" como particularmente poderoso é a data de seu falecimento. Morto em 1705, ele atesta a chegada da família E no século XVII, e nada pode ser mais prestigioso. Felizmente, para os E interessados na manutenção de seu status de "família antiga", nenhuma das práticas acima é necessária. Eles já nascem em um ambiente onde a *Stemboom* que liga Imanuel aos E do século XX está pronto. É um "belo trabalho", eles são uma família muito unida e "tradicional", afirmou um interlocutor. Seu *onderzoek* vem sendo feito há muito tempo; é necessário, apenas, que sejam adicionados os nomes dos filhos às *stembomen* particulares. Embora apareçam na sinagoga em ocasiões especialíssimas, sua presença é sempre notada. "Os E estarão presentes no Pessach!", um jovem interlocutor viria a me dizer, de maneira empolgada, elencando outras famílias, igualmente antigas, que estariam presentes.

Nem todos os E, contudo, nascem com "sangue E". Um interlocutor, que se considera E, pelo lado de sua mãe, buscou sua própria forma de se encaixar na ancestralidade de "Imanuel E". Embora alguns E não o considerem "da família" (já que são "muito fechados"), ele diz não se importar, na medida em que se reconheça que ele tem, também, sangue do mais antigo dos Es. "Eu não quero entrar no círculo deles", mas se eles duvidarem que sou E, tenho provas. Suas provas envolveram *onderzoek* na genealogia da família de sua mãe. Lá, descobriu que seu tetravô, também judeu, casou-se com uma mulher E. Seu bisavô, ele pode provar, foi "criado na sinagoga", mas sua avó perdeu o interesse pela religião e seus pais são católicos. Ele tem "provas", e caso confrontado com um E, pode provar que sua ancestralidade o liga a esse personagem. Meu *onderzoek* é "impecável", ele faz questão de ressaltar.

Há maneiras de tentar desautorizar seu sangue E em seu corpo, a despeito de suas evidências. Embora nunca tenham tentado fazer, e seu *onderzoek* seja tanto "para si próprio" quanto uma "prova" aos que duvidarem dele, ele me contou os argumentos utilizados para tirar sua "herança" e "sangue" (*take my heritage away from me. It's my blood!*). A primeira é aludir à prática comum de se ter uma *buitenwrouw* no começo do

século passado, e antes. Para alguns, se o filho é concebido fora do casamento, e o pai não tiver lhe passado o nome, o "sangue E" não é "a mesma coisa". A questão não parece ser de cunho moral, já que bastardos registrados com o nome paterno são reconhecidos para fins genealógicos e Es eminentes são descendentes de alguns deles. O relacionamento fora do casamento, contudo, aumenta o risco de não transmissão do nome.

Há aqui um cruzamento interessante entre sangue e nome. Não se tratam de sinônimos, embora estejam sempre vinculados. Embora não tenha conseguido material etnográfico suficiente, as poucas menções a filhos adotivos os qualificam como membros da família, portadores de qualidades similares às de seus familiares, como na análise de Carsten (2004) acerca das práticas de adoção na Escócia. Os filhos adotivos, contudo, também comungam da lógica familiar de possuírem características de seus "antepassados", ainda que meus interlocutores saibam que eles não têm o mesmo "sangue". Conversando com meus interlocutores acerca do tema, estes mencionaram, quando se referiam a esses filhos adotivos que "não se trata só de sangue". As explicações variavam entre a chave da convivência e da socialização e um registro que explicava que essas qualidades, que podem vir do sangue, vem da "alma". Idealmente, segundo essas explicações, se alguém escolhe adotar uma criança na comunidade, a escolha não é contingente, provavelmente há uma conexão espiritual entre quem adota e o adotado, que dota o segundo de características familiares. Mencionaram-se casos onde os filhos cresceram e se rebelaram ou se mostraram ingratos, no juízo do narrador: nessas situações, a criança não cresceu como "a sua família", e a adoção teria sido um engano. Procede que a adoção, aqui, é explicado menos como uma escolha e mais como um "chamado".

Crônica

"5424-5: David Nassy, sua esposa, filhos e um grupo de colonos chegam ao país, fundando Jodensavanne."

Ao "abrir os arquivos" para minha pesquisa, minha anfitriã me mostrou um pequeno caderno, de capa amarela, contendo informações factuais e datas. Havia sido escrito por sua mãe, fruto de suas pesquisas ao longo da vida e se destacava por seu caráter compacto. Mas o que configuravam os fatos importantes nesse caderno? Ele começava com a destruição de Jerusalém pelos romanos em 70 dc, passava muito rapidamente pela idade média, concentrando-se em seu final, e na perseguição dos judeus pela inquisição, que teria motivado a vinda de judeus sefarditas para o novo mundo. Passava por Recife, pela atual Guiana Francesa, Barbados, até chegar ao Suriname, a construção de Jodensavanne e da sinagoga de *Beracha ve Shalom*, após um incêndio no templo original. Mencionava o declínio da vida em Jodensavanne até ir se aproximando do presente, em que os fatos iam se amontoando, e as entradas ganhavam muito maior frequência.

Todas as entradas seguiam o mesmo formato: uma data, sucedida por uma explicação, bastante sintética, dos fatos considerados relevantes do período. A última entrada mencionava a aproximação entre as duas congregações, em 1998, um ano antes de a junção de fato ocorrer e, coincidentemente, ano em que a autora faleceu. O caderno funcionava como uma espécie de resumo de todas as suas pesquisas. Segundo suas anotações, ali ela registrava o que havia de mais importante, "os fatos". Segundo sua filha, tratava-se de uma "crônica, como escreveu Flavio Josefo, por exemplo". Um senhor já havia me contado que, caso tivesse tempo, gostaria de escrever uma "crônica judaica" sobre o Suriname e mantinha o que chamava de "pequena crônica" (*kleine kroniek*), sempre atualizada, junto a seus documentos.

A mãe de minha anfitriã tinha em Flávio Josefo modelo na construção daquele documento, que, segundo ela, em uma grandiloquente explicação, "descrevia parte do processo... o processo cósmico que envolve toda a diáspora judaica (...) a passagem pelo

Suriname é apenas uma parte disso tudo". Em certa medida, há consonância com outras concepções judaicas de história, onde tudo que acontece é parte do processo mais amplo diaspórico.

Para meus interlocutores, no entanto, nem sempre o conceito de diáspora é relevante. Embora alguns o acionem com frequência, e me expliquem em termos como os da minha anfitriã, outros se importam menos com isso. Há também explicações menos formais ou elaboradas, que descrevem a diáspora como a "saída dos judeus de Jerusalém" e "aquilo que nos trouxe aqui". Algumas explicações atribuem a diminuição na atividade religiosa no país ao fato de a "diáspora" já ter acabado: uma vez fundado o Estado de Israel, todos os judeus devem voltar, e, por isso, o interesse pela religião no Suriname diminuiu. Outras explicações, muitas vezes dadas pelas mesmas pessoas, dão conta de que a passagem pelo Suriname, no presente, é parte da diáspora judaica, um processo ainda em andamento.

As crônicas e as cronologias parecem modelos comuns nos arquivos pessoais por sua capacidade em reunir os mais diversos eventos de forma sentido e encadeá-los de maneira lógica. Os anos e os acontecimentos são os dados mais importantes a serem atribuídos aos documentos. Certas pessoas, ainda que não escrevam suas próprias cronologias, ou não tenham em crônicas famosas seus modelos, sempre têm ao menos uma fotocópia de uma cronologia com os principais "fatos" da história judaica no país, e, em geral, antes de permitir uma consulta a seus arquivos, é normal sugerir que a cronologia seja lida para evitar que aquele que consulta os documentos "se perca no tempo".

A "história" por vezes é mencionada em um sentido de "percurso", e a cronologia seria uma de suas mais fiéis ilustrações. Um senhor, dado a grandes explicações, definiria "história", como o "percurso que os judeus fizeram desde a destruição de Jerusalém, até chegarem aqui ao Suriname... Aliás, desde a Babilônia". Todas as cronologias ligam o presente ao começo da história judaica no Suriname (a ocupação de *Jodensavanne* ou a expulsão do Recife) ou a eventos como a queda do templo no ano 70 de nossa era.

As cronologias, além disso, têm caráter didático. São em geral fotocopiadas e distribuídas entre os membros da comunidade, para que eles entendam o "lugar do Suriname na história judaica". Estão presentes em páginas na internet, para mostrar ao leitor, de maneira breve, o "percurso" dos judeus no país. No caso das crônicas, parecem servir para registrar o avanço do *onderzoek*, como no caso da mãe de minha anfitriã ou de um senhor com quem eu tinha bastante contato. Esse ou aquele evento vão sendo adicionados conforme vão sendo "descobertos" e ali há, em geral, informações sobre grandes personagens de famílias judaicas do país. Note-se que essas "crônicas" mais extensas, em geral, não estão disponíveis para consulta. Tratam-se, nas vezes que pude vê-las, de cadernos de anotações, aonde novas entradas vão sendo registradas constantemente (e, antigas, consideradas irrelevantes, retiradas). Se uma cronologia de uma página contém os elementos essenciais da "história", uma crônica pode conter "tudo o que se sabe sobre história", daí seu caráter relativamente secreto.

O desaparecimento dos arquivos, o projeto Saramacca e o medo de desaparecer

"Israel poderia ter sido aqui"

Vasculhando o arquivo doméstico de um amigo, me deparei com a cópia de uma fotografia antiga, aparentemente um retrato:

Etnógrafo: De quem é?

Peter: Deve ser um ancestral... é o Jacob P, ele era o dono de um monte de plantações...

Etnógrafo: Ele é seu ancestral?

Peter: Não sei... Ele morreu no começo do século XX, não lembro a data, tenho anotada...a família da minha mãe, D de E, é ligada aos P, eu acho...mas não tenho nem como saber, só achar...

Etnógrafo: Por que?

Peter: Porque roubaram os arquivos...

Etnógrafo: Que arquivos? Quando?

Peter: Roubaram os arquivos portugueses, você não sabia? Como você faz onderzoek, achei que você soubesse.

Os arquivos da "comunidade portuguesa" ficam em Haia, na Holanda. Os documentos pós-1864, contudo, haviam desaparecido sem razão. Segundo Peter, o arquivo foi levado durante o século XX para a Holanda, e ele não tem certeza se o roubo se deu lá ou no Suriname. Mas disse que chama de "roubo" porque não acha que tenha havido acidente. Para ele, as autoridades holandesas eram profundamente antissemitas. Com isso, queriam apagar a todo o custo o passado judaico no país. Tudo "aquilo que nós construímos, eles querem apagar, querem mostrar que os judeus não valem nada, sempre foi assim... tanto que hoje nos somos muito poucos".

Outro interlocutor viria a colocar na inveja a razão para o roubo dos documentos. Não eram as autoridades coloniais que queriam apagar a obra dos judeus no Suriname, mas outros judeus:

Esses judeus [da Holanda] querem apagar tudo que fizemos por eles aqui. É por isso que roubaram os arquivos...Como você destrói uma 'comunidade' como a nossa? Fácil, você apaga os arquivos...Eles sempre quiseram acabar com a gente e parece que agora, depois de tantos anos, estão conseguindo.

A inveja teria uma razão específica. Enquanto a maior parte dos judeus holandeses é de origem alto-germânica, os judeus surinameses, de origem portuguesa,

nunca foram acostumados a trabalhos pesados ou no campo... sempre fomos negociantes, homens da cidade. Sempre que eles vieram pra cá, e eu falo porque tenho sangue deles, foi para fazer trabalhos braçais [menial labor]. Sempre houve muita inveja do que se passava aqui no tempo da colônia, então eles apagaram tudo, entendeu? Você não sabe quem é seu avô, eles destruíram os registros (...) foi só a coisa virar para o lado deles, que eles levaram o arquivo para a Holanda e sumiram com um monte de documentos.

Peter acreditava que o pequeno número de judeus no país, nos dias de hoje, se devia a uma "sabotagem antissemita" por parte das autoridades holandesas. Além de

levar do país os arquivos portugueses e "apagar uma época da história", eles destruíram o "projeto Saramacca". O projeto, que consistia na relocação de 30.000 judeus de oriundos da Europa Central e Oriental em solo surinamês - no distrito Saramacca, a oeste de Paramaribo - após a segunda guerra mundial "quase aconteceu", disse ele. No entanto, as "autoridades começaram a difamar os judeus, distribuir panfletos... inventar boatos na rua. Os jornais publicavam coisas mentirosas, como sempre transformando os judeus em vilões [*vilifying the jews*]". Diziam que os judeus eram comunistas, mas era puro anti-semitismo. Não queriam os judeus aqui. Não querem os judeus em lugar nenhum. A possibilidade de que o Suriname fosse um Estado de forte presença judaica empolgava meu amigo. "Eu ia morar no distrito Saramacca. (...) Não ficaria aqui em Paramaribo de modo algum. Ia ter comida kosher em qualquer esquina! No shabbat não ia precisar dirigir pra Sinagoga. Ia pode viver do jeito que eu quero".

O projeto Saramacca, contudo, despertava em meus interlocutores sentimentos mistos. Enquanto alguns o consideravam uma possibilidade perdida no passado, e algo contado em tom anedótico, outros eram contra. O mesmo senhor que atribuía a outros judeus o sumiço dos documentos, se disse "aliviado" pelo projeto nunca ter se concretizado. "Imagine 30.000 asquenazitas aqui, querendo fazer tudo da maneira deles. Naquele tempo as duas sinagogas não se davam nada bem". Havia, ainda, a preocupação de que

se eles chegassem, o plano estaria completo... iam apagar os portugueses do mapa! Iam dizer que Jodensavanne era o lugar deles. Talvez nem pudéssemos entrar na sinagoga deles (...) mas ainda eles tiveram um final feliz. Acabaram indo para Israel. Aqui eles iam dar um jeito de destruir as histórias portuguesas... 30.000! Se ainda fossem 300... Nós éramos, não sei... 400-500 na época, e isso era um bom número. Nós íamos virar nada. Nem ia precisar sumir com nossos arquivos, eles iam falar mais alto, todo mundo ia acreditar... Iam esquecer que quem chegou aqui primeiro foram os judeus. Duas, três gerações, você vai casando os jovens entre si e eles já não ligam mais pros ancestrais, já fazem as stambomen deles da Polônia ou da Alemanha... Ninguém ia manter nossa tradição viva.

O senhor temia que os 30.000 judeus absorvessem os 400-500 membros da *gemeente* que, segundo ele, habitavam o país à época. Caso isso acontecesse, o passado judaico cairia no esquecimento, já que ninguém estaria vivo para rememorar-lo, especialmente por conta do que considerava uma inevitável absorção dos jovens pelo mercado matrimonial judaico. Além das teorias de que os judeus de outras origens poderiam apagar os arquivos sefarditas, o senhor temia, também o fato de que

eles têm uma história muito forte e triste. Bem, sempre rezamos pelos nossos irmãos que morreram no holocausto, sabe? É a pior coisa que aconteceu no século XX... A gente sempre fala para os jovens tomarem cuidado, porque todos estão atrás dos judeus. Mas e a inquisição? Quem ia lembrar que fomos perseguidos em Portugal, na Espanha, depois no Recife... sabe... essa é a história dos judeus daqui.

Voltando ao meu amigo, que credita ao antissemitismo o insucesso do projeto, embora houvesse grande entusiasmo com o que podia ter ocorrido - e ele não acreditasse que outros judeus pudessem danificar seus arquivos -, havia um ligeiro temor de que, caso ninguém criasse *stambomen*, explicasse às crianças sobre a fuga da inquisição do Brasil, *Jodensavanne* e a chegada das famílias ao longo dos séculos, "esquecessem um pouco a nossa história... e nós acabássemos desaparecendo no meio deles".

Arquivos e Litígio⁵⁵

"Desde que isso aconteceu, não deixo qualquer onderzoeker mexer em meus arquivos... São o trabalho de uma vida".

Como um de meus interlocutores próximos viria a contar, há pouco mais de dez anos houve um litígio, na justiça do país, acerca de informações genealógicas. Já tinha

55 A escrita desse trecho implica em alguns riscos, entre eles o da indiscrição com relação às identidades; trata-se de uma batalha judicial, travada há alguns anos, em torno de informações genealógicas. Dada a singularidade do caso, que faz dele tanto interessante como facilmente identificável, e buscarei manter o registro descritivo em tom relativamente vago, ainda que me atendo aquilo que me chamou mais atenção.

ouvido falar da possibilidade de comprar essas informações, mas nunca consegui falar com quem as vendia. Um homem não judeu, conhecido e respeitado na comunidade pela venda de informações sobre genealogias, localização de ancestrais em *Jodensavanne*, entre outros serviços, havia consultado os arquivos de uma pessoa próxima a mim, segundo ela, por anos. Regularmente, era possível encontrá-lo em sua casa, consultando seus arquivos, considerados um dos mais vastos dentre todos os arquivos pessoais, de acordo com alguns de meus informantes. Pouco depois, o homem iniciou seus negócios com venda de informações. Nesse momento a questão se tornou problemática.

Obviamente, só ouvi um lado na história, com o qual estive bastante envolvido. Outras pessoas, com as quais também tive envolvimento bastante marcado, desconheciam o litígio, e consideravam o homem um "grande conhecedor" de história judaica. Um de meus melhores amigos havia, inclusive, utilizado seus serviços na busca por um de seus ancestrais em *Jodensavanne*; recebeu um número, com uma indicação do lugar onde ficaria a lápide, hoje, possivelmente, deteriorada com o tempo. Trata-se, entretanto, de uma história já arrefecida; o lado que me contou a história foi derrotado nos tribunais enquanto o senhor continua a vender informações genealógicas e produzir árvores. O desfecho da história se deu por volta do ano 2000.

É notório que há motivações materiais nesse litígio; uma das alegações era a de que o genealogista deveria repassar todo ou parte do dinheiro à dona dos arquivos. Creio, contudo, que vá além disso: trata-se de uma questão de confiança, já que a princípio, os dados seriam consultados sem fins lucrativos (i.e. com propósitos "acadêmicos"). O cerne da reclamação, hoje, de seus parentes (já que a proprietária do arquivo é falecida) é que toda aquela informação era extremamente pessoal, dizia respeito a famílias (inclusive e, principalmente, à detentora do arquivo) e ao "percurso" dos judeus no Suriname. Todo o esforço em juntar esses documentos, genealogias, construir árvores, e tudo mais que envolve a construção de um arquivo pessoal havia sido maculada pelo homem, que alegava interesse na história ("percurso") dos judeus no Suriname.

É claro que a própria dona dos arquivos, e aqueles que o herdaram, utilizaram-no em alguma atividade lucrativa. A criação de livros, brochuras, a organização de passeios turísticos 'enriquecidos' pelo material dos arquivos, tudo isso poderia fornecer um meio de vida. Penso que a questão mais incômoda, para além da quebra do voto de confiança, foi comercializar informações sobre ancestrais, aqui sob forma de genealogia, da forma mais banal possível: simplesmente trocando informações, que deveriam ser obtidas através do *onderzoek*, por dinheiro.

A querela está relativamente bem documentada. O que me interessou, no entanto, foi como os atores envolvidos (novamente, apenas os acusadores) relatavam o "roubo de informações". Alguns documentos, também, chamavam a atenção; dentre eles, a carta de um casal americano que, em 1997, havia passado algum tempo no país, fotografando as lápides em *Jodensavanne* para obtenção de dados genealógicos:

recebemos a ligação de um homem para que parássemos nosso trabalho, ou iríamos nos arrependar. Era uma voz grossa e intimidadora, mas parecia que ele estava disfarçando [faking it], para não ser reconhecido. Pela conversa que tivemos anteriormente, creio que se trata do senhor X, do qual você havia nos alertado.

Esse episódio é emblemático do valor (tanto material quanto simbólico) que essas informações podem ter nesse contexto. Segundo os descendentes da proprietária do arquivo, ela se tornou bastante amarga depois do episódio, impedindo que outras pessoas consultassem os documentos nele contidos. Segundo um de seus descendentes, algumas pessoas acusaram o processo de "oportunista", por ter como objetivo apenas uma reparação material. Entretanto, ela se defende, dizendo que,

o que a justiça podia fazer, e não fez, já que aqui no Suriname ele é amigo de todo mundo e nada funciona direito, era dar à minha mãe, dona das informações, parte do dinheiro. Não é só dinheiro, ela nunca foi pobre. É uma afronta... Quando o juiz decidiu que ela não tinha direito a nada, era como se não tivesse sido ela quem passou a vida procurando por aquilo tudo, levantando todas aquelas informações, para depois alguém aparecer e vendê-las.

Tratava-se, segundo um de seus descendentes, de reconhecer quem era, de fato, o dono das informações; quem fez a descoberta (*ontdekking*) e pesquisou (*onderzocht*, ou seja, quem fez o *onderzoek*), que é motivo de orgulho de sua família. Obviamente, a compensação financeira faria diferença. Isso não significa, entretanto, que as genealogias sejam consideradas algo comercializável em princípio, pelo menos não dessa forma. Aceita-se, por exemplo, que um pesquisador (*onderzoeker*), em muitos casos, deixe uma contribuição ao dono dos arquivos, especialmente se o livro tiver fins lucrativos (nesse caso, é praticamente obrigatório fazê-lo), como no caso de romances históricos, tão populares na Holanda e no Suriname. A forma como a informação era comercializada, contudo, era considerada "vulgar": um preço fixo por árvore, por localização de lápide, além de um aviso de que não era possível postergar o pagamento, e que este deveria ser feito em espécie.

Os Arquivos, a Cabala e o "olho maligno"

"Você pode olhar meus arquivos, mas eu não deixo qualquer um colocar o 'olho' neles."

A sra. E, mãe de Angela, passou a vida inteira coletando informações sobre os judeus no Suriname e o sítio de *Jodensavanne*. Ao longo dos quase 40 anos de pesquisa, reuniu um imenso arquivo de fotografias, cartas, transcrições e todo tipo de documentos. Segundo Angela, seu arquivo é formado por mais de 5.000 documentos, arquivados em caixas de ferro, que ficavam guardados em sua casa no Suriname. Ao longo dos anos, segundo ela, historiadores e outros pesquisadores procuraram sua mãe para consultar os arquivos e ela sempre mostrou "uma generosidade incomum", disponibilizando o acesso e até emprestando documentos para pesquisadores. A velhice, contudo, acabou por torná-la amarga. A maior parte das pessoas nunca lhe dava o crédito devido, e muitos documentos importantes nunca voltavam da fotocópia, danificando sua coleção.

Angela disse que, por certo tempo, procurou manter a política que sua mãe tinha na juventude, permitindo que o arquivo fosse consultado por pesquisadores que vinham

ao Suriname. Até mesmo pessoas com as quais ela não simpatizava, segundo ela, podiam consultá-lo. Contudo, com o tempo, ela se viu obrigada a mover os arquivos para a Holanda, dessa vez por outro motivo: o “*ooze oog*” (“olho maligno”). Algumas das pessoas que visitavam sua casa e consultavam os arquivos eram invejosas, e não o faziam com boas intenções. Em geral, procuravam evidências que pudessem desqualificar outras pessoas e seus ancestrais ou descobrir parentelas degradadas. Angela disse que alguns dos membros da comunidade eram “capazes de transformar a humanidade numa pilha de ossos, só de olhar”. Os arquivos, segundo ela, deveriam prestar-se para o bem e para a verdade, e nunca para “destruir a vida dos outros”. Em uma ocasião que definiria a sua decisão de levar os documentos para a Holanda, Angela, ciente de que certas pessoas poderiam colocar “olho maligno” em seus arquivos, amarrou fitas vermelhas em todas as caixas. Certa vez, um judeu (que ela prefere não revelar o nome) chegou a sua casa com a intenção de fazer um *onderzoek*, mas acabou dizendo que sentia dor de cabeça e preferia voltar outro dia.

Essa, segundo ela, foi uma atitude extrema. A prática de utilizar o vermelho em objetos de inveja era “cabalística”. Para ela, não se deve utilizar o conhecimento da Cabala até que o conhecimento talmúdico tenha sido devidamente dominado. Em suas palavras “aprender sobre a Cabala requer que se tenha mais de 45 anos, conhecimento da Torá e ciência dos perigos envolvidos (...) há mais entre o céu e a terra do que podemos imaginar”. Ela disse que prefere ficar distante disso tudo, ao menos, por enquanto.

Sua diligência em levar os arquivos para a Europa, também, era uma forma de retribuir a política que a senhora que toma conta dos arquivos da Sinagoga tem com relação à consulta pública. Angela se mostrava revoltada com a forma como a senhora impunha sua presença na “comunidade”. Para ela, muitos dos judeus hoje afastados se ressentem da maneira pela qual a família S se impõe sobre as demais famílias, fazendo valer suas concepções “retrógradas” acerca do judaísmo e efetivamente colaborando para a extinção da “comunidade” no país.

Para ela, algumas famílias importantes não têm mais frequentado a sinagoga, o que é uma perda irreparável. Segundo Brian, durante a visita do Rabino Jacob ao país, este conversou com o último representante da família Nassy (talvez a mais importante historicamente) que, já idoso, disse não frequentar os eventos da “comunidade” pelo fato de ninguém convidá-lo. Brian acredita que essa postura se deva ao fato de ele estar desgostoso com a maneira como a “comunidade” vem sendo conduzida e a falta de respeito à sua família.

A despeito das restrições de Angela com relação ao conhecimento da Cabala, outro senhor, com quem convivi, é grande entusiasta de estudos cabalísticos. Ele acreditava, inclusive, que os cultos *Maroons* são manipulações perigosas e inadvertidas de práticas cabalísticas:

Todas essas forças, essas forças com as quais eles mexem... (“These powers they play with”) são perigosas se você não tem conhecimento (...) se você olhar as coisas deles, vai ver que esses objetos mágicos, mas os que funcionam...por que quando eles funcionam...usam os padrões e as formas contidas na kaballah (...) o problema é que eles não se interessam em estudar as forças do universo, eles mexem com forças muito perigosas (...) você sabe que eles estavam sempre em guerra com os senhores judeus, e nas plantações eles aprendiam algumas práticas místicas.

Segundo ele, há uma ligação muito forte entre “**obeah**” e misticismo judaico. Um dia, lanchando em sua casa, esse senhor me mostrou algumas fotos de “obeahs” em um livro de fotografias sobre os *maroons*, apontando a relação entre estes e as cores e números do judaísmo. Para ele, o convívio nas plantações fez com que os *ndjukas* (termo pelo qual chamava todos os *maroons*) obtivessem amuletos judaicos e aprendessem práticas cabalísticas, que passaram a usar para divinação e encantamento de objetos. Para ele, entretanto, o uso feito por eles é absolutamente “irresponsável e perigoso”.

O ‘olho maligno’ é coisa de gente ruim, invejosa, já estudei isso na Cabala (...) Estudei muito isso. Na verdade, todo mundo pode jogar um pouco de ‘olho maligno’, porque ninguém é perfeito, todo mundo sente inveja. Mas é uma coisa da natureza... uma força

(...) é difícil explicar, essas coisas são difíceis (...) Tem gente, gente infeliz, eu tenho pena... Jogam 'o olho em tudo', não tem jeito (...) eu estou sempre protegido, porque tem gente que tem um olho 'pesado', não faz por mal. Agora: quando você pega isso, que tem a ver com a alma humana, a ligação do homem com Deus, o equilíbrio das coisas (...) e usa isso, mexe nisso, manda isso para um lugar, do jeito que eles aprenderam a fazer, aí é uma coisa complicada... Você está manipulando uma coisa que equilibra tudo, jogando nos outros um 'olho' que nem é seu, fazendo isso com a pior das intenções.

Na concepção desse senhor, grande interessado em estudos cabalísticos, os sentimentos ruins, como a "inveja" e o "rancor" criam certo equilíbrio no mundo, e são, até certo ponto, administráveis, tanto do ponto de vista do cotidiano quanto do equilíbrio cósmico. As práticas de *óbia* seriam condenáveis, segundo ele, pelo fato de que não se trata "da sua inveja ou rancor, de alguma coisa que você não pode controlar", mas de alguém que recebe dinheiro para transportar e amplificar a energia negativa de "sentimentos ruins" alheios (ou usa os seus próprios de maneira interessada) para além do alcance normal (no caso do "olho maligno", o olhar), sem a possibilidade de que a vítima se previna ou defenda. Essa transgressão implicaria em um desequilíbrio de forças - já que "não é dada a chance de que ninguém se defenda" -que prejudicariam, no final das contas, o próprio feiticeiro. Entretanto, para meu interlocutor, "no final das contas, o universo precisa se acomodar de alguma forma, e é por isso que essas pessoas [os *maroons*] são vítimas de tantas desgraças (...) por isso que eu prefiro que eles sejam cristãos".

Mudando de nome

"Meu [filho] Joseph é exatamente como Joseph H [morto há 102 anos]"

Minha anfitriã tem três filhos (tinha quatro, uma, infelizmente faleceu ainda jovem). O primogênito tem o nome de um ancestral bastante importante. Algumas vezes, em conversas, comparava o comportamento de seu filho com o de seu ancestral

homônimo. O fato de ele preferir viver na Holanda e seu gosto por tranquilidade e estabilidade aparecem como características não só suas, mas de seu antepassado. Sua inteligência e pouco gosto por “aventurar-se”, também. Aparentemente, pessoa e antepassados, vivos e mortos, tornam-se até certo ponto indistintos no contexto de enunciação de determinadas histórias. Obviamente, há todo um “regime de verdade” que tornaria absurda uma história onde há interação direta entre vivos e mortos. Entretanto, estes estão invariavelmente ligados, e são rememorados constantemente. A distinção entre a pessoa, sua família e seus antepassados é muito delicada. Essa aparente confusão torna-se mais inteligível se admitirmos que o indivíduo não seja primeiro na “ordem do sentido” (para usar o termo deleuziano). Embora tanto para a linguagem, quanto para a representação, o indivíduo pareça unidade última e indivisível, é absolutamente contraproducente pensar a “singularidade já assumida em indivíduos ou pessoas, ou o abismo diferenciado” (Deleuze, 1994, p. 130). O indivíduo pressupõe a convergência de uma série de singularidades pré-individuais, e seu fechamento lógico é determinado pela atualização de determinados predicados em detrimento de outros (Deleuze, 1994, p. 134).

Um de seus filhos se chamava Benjamin Van Bommel, e mudou seu nome para A nome de um ancestral famoso. Seu outro filho pretende, também, adotar o sobrenome materno. Vivendo na Holanda, terá de gastar uma larga soma de dinheiro nos procedimentos burocráticos que envolvem a adoção do nome materno como último nome, além disso, é necessário um 'teste psicológico' que visa constatar as razões pelas quais uma pessoa pretende mudar o seu nome. A opção pelo nome, aqui, segundo minha anfitriã, evidencia uma afirmação de sua “judaicidade”: ele quer “manter” o nome da família (passando para seu filho), e poder se dizer, "um verdadeiro A". O envolvimento de custo financeiro, mesmo oneroso, não é um impeditivo. O primeiro filho a mudar de nome (o homônimo do ancestral famoso) já tinha como prenome "Benjamin A", seguido do Van Bommel, nome de seu pai. Como pela lei holandesa (e surinamesa) só é possível ter um sobrenome, seu nome tornou-se apenas Benjamin, e A passou a ser o sobrenome, adquirido de sua mãe. Isso não só fazia dele

"verdadeiramente A" como lhe permitia passar o nome a seu filho. Com relação à filha mais nova, contudo, esta pretende manter o nome do pai. Segundo minha interlocutora, ela "se sente uma Van Bommel". Em suas palavras:

Minha filha mais nova não [tem interesse] (...) Ela se sente Van Bommel. Meus filhos não (...) estão procurando como fazer os procedimentos necessários para mudar o nome. É caro, mas eles precisam passar adiante, somos uma família antiga. Eu nunca pressionei. Eu esperei eles ficarem mais velhos e decidirem o que eles querem (...) Hoje eles já estão casados, já sabem que querem ser A.

A opção pela mudança de nome, em instâncias burocráticas holandesas, se configura como uma confirmação de identificação com o judaísmo. Mostra, além disso, orgulho pela história da família e pelo "percurso" dos judeus no Suriname, do qual sua família se considera uma das protagonistas. Quando Benjamin Van Bommel mudou seu nome para Benjamin A, ele não apenas tornou-se homônimo de um ancestral famoso, como passou a ser mais A, já que "ele se sente A", ao contrário de sua irmã. Por se sentir *Van Bommel*, a família não judaica de seu pai, ela teria optado pela manutenção do nome, segundo sua mãe. É também possível que ela simplesmente não dê a mesma importância a nomes que seu irmão: o processo é caro e demorado e a questão pode não significar tanto para ela. Não tenho informações etnográficas suficientes, então paro minhas conjecturas por aqui. Tornar-se A, a despeito de já ser A, reforça sua pertença à família A. Nesse caso preciso, acredito, passa pela reafirmação de certas relações que o jovem Benjamin A passa a ter com o sua família no Suriname, renovando sua aliança com sua família-nome, especialmente por se tratar de uma primeira geração de nascidos na Holanda. Minha pequena conjectura acerca da filha de minha interlocutora se deu advertência ao filho que "mudar seu nome, tornar-se realmente um A, é um compromisso (...) é algo que não se deve fazer sem se pensar muito". Além da necessidade de refazer toda a sua documentação pessoal, implica na reafirmação do compromisso com a família e dota o jovem da capacidade de "passar o nome" aos netos de minha interlocutora. Creio que a capacidade de "transmitir o nome" seja fundamental. Depois dos serviços do *Shabbat*, ao ser cumprimentada por seu primo Andrew Braafheid,

neto de Ribca A, prima de seu avo, ela viria a comentar, em tom de fofoca e brincadeira, que "os verdadeiros A, têm o nome A". Passei a considerar mais ainda essa hipótese quando a esposa de Benjamin A ficou grávida, e minha interlocutora, ao me dar a notícia disse "duplo *mazel tov!* outro neto, e mais um A no mundo".

Uma interlocutora era capaz de traçar 11 gerações da família A. Ele tem uma folha de papel, que mostra em visitas guiadas, com dez ascendentes homens, passando por seu pai, terminando nela. Por que a preponderância de ancestrais homens? Sua explicação, como a de alguns outros que guardam arquivos, tem um teor bastante "prático" para a prevalência masculina: embora os judeus sejam os filhos de mães judaicas, os nomes paternos é que são passados adiante. Dessa forma, nas genealogias esquadrinhadas por ela, há diversas mulheres, com diferentes nomes de solteira, mas "A" é o seu "nome", recebido de seu pai, que recebeu de seu avô, e assim por diante.

Mesmo quando já não se tem mais o nome de família (como em muitos casos), a referência é geralmente feita ao ancestral paterno mais facilmente localizável. Por exemplo, alguns judeus têm nomes holandeses, crioulos, indianos ou chineses. Apresentam-se, no entanto, como membros dessa ou daquela família judaica, utilizando o nome materno. A partir daí, sua referência a ancestrais, assim como sua concepção de pertencimento familiar, parece estar intimamente ligada aos antepassados homens.

Minha família é DE (...) embora meu nome de família seja Sang, é isso o que eu quero dizer. Minha mãe também não tem o nome, porque sua mãe era DE e seu pai era chinês. (...) sobre outras famílias? Eu sei que eles casaram com os Nassy, Fernandes... Mas eu sou DE.

Quando menciono o caráter prático da explicação, é importante salientar que "nome" e "sangue" como já foi mencionado, aqui, são considerados relacionados, ou mesmo sinônimos, em determinados contextos. O nome, como vimos no capítulo 2, é capaz de produzir "parentes", como no caso dos primos D, cujo parentesco - e compartilhamento da substância "sangue" - vinha simplesmente do nome em comum.

Menciona-se certas vezes que determinadas características familiares sejam "do nome", assim como se mencionam que são "do sangue". O fato de homônimos supostamente terem qualidades ainda mais parecidas é significativo: diversas vezes tentei conversas com meus interlocutores sobre a questão dos homônimos, mas fui bem sucedido em algumas poucas. O fato de eles crerem que eu ache tal paralelismo impossível parece lhes fazer ressaltar, após mencionar coincidências entre homônimos e personalidade, que isso é apenas "algo que se diz". Não obstante, em discussões mais acaloradas, ou quando se fala mal de alguém, a ideia do nome como definidor de atributos aparece de maneira bastante marcada. Certa vez, um senhor, impaciente com o comportamento de um jovem em relação a um serviço que este deveria lhe prestar, me explicou, bastante irritado, que isso se devia ao seu "nome", Moses de E. Em suas queixas, dizia que o jovem não "conhecia seus ancestrais", mas tinha exatamente o mesmo comportamento de seu homônimo: postergava todo e qualquer tipo de compromisso, ignorando todos à sua volta. Seguiu-se uma pequena história sobre um homem que, no começo do século XX, não foi aceito na maçonaria, mesmo sendo judeu. O homem tinha o mesmo nome do jovem e era membro de sua família. Depois da história, o senhor concluiu: "não é à toa que não o deixam entrar na maçonaria! Você precisa ser honrado."

Algumas vezes escutei o uso do termo "sangue", sendo utilizado para explicar características de famílias que casaram com a sua, mas não são exatamente sua família. Um senhor C diz ter muito do comportamento A, já que sua mãe era neta de um A. Isso se deve, ele dizia, ao "sangue A que corre em suas veias". Sabendo que meu contato com a família A era mais próximo, ao esquecer as chaves do carro no Mahamad, ele me disse, em tom bem humorado: "isso é tipicamente A não é? A essa altura você deve estar ficando maluco! Mas está em boa mãos, são ótimas pessoas!". No carro, enquanto me dava carona para voltar da sinagoga, me explicava: "eu sou um pouco A, tenho sangue A. sou C, mas tenho sangue A. Deve ter sido por isso que eu esqueci a chave". O sangue, muitas vezes, parece operar quando a pessoa não tem o nome, ou em conjunto com o nome. Como ficou claro, o próprio sangue tem nome: o nome da família em questão.

Toda essa atribuição de qualidades, isso que chamei 'teoria da história', todas essas intervenções em arquivos no sentido de produzir genealogias, exploradas nesse capítulo, parecem fazer parte de algo bastante caro a meus interlocutores. Ainda que não todos sejam *onderzoekers*, a maioria (senão a totalidade) dispõe de *stembomen*, ou consultam a de seus familiares, e explicam que há pessoas mais habilidosas com arquivos e genealogias que mantêm esses documentos atualizados. Embora nem todos falem sobre "história" com a mesma eloquência (do contrário, uma minoria o faz), a maior parte parece compartilhar de certas explicações para fenômenos do cotidiano ou de anedotas que, para aqueles mais versados nessa forma de entender o tempo, se inserem em contextos maiores, ou podem ser refutadas e recontadas "da maneira correta".

Por fim, o orgulho de possuir este ou aquele nome é bastante nítido mesmo entre aqueles que não são mais judeus. Alguns antigos membros se afastaram completamente da comunidade, convertendo-se a outra religião (notadamente protestantismo e catolicismo), mas ainda ostentam orgulho em pertencerem a famílias que consideram "importantes". Esse orgulho de possuir esse ou aquele nome, que move pessoas a se apresentarem com nomes diferentes daqueles de seus registros legais ou buscarem mudanças oficiais de nomes parece mais difundido do que a identificação com o judaísmo. Não obstante os judeus serem mais ciosos com relação a nomes de família judaicos, há diversos membros cristãos nas famílias, e muitos deles têm interesse por sua origem. Ela não só invoca uma auto-imagem de elite colonial (mesmo passadas quase três décadas da descolonização) como fornece um conjunto de referências e experiências históricas não compartilhadas por outros coletivos humanos no Suriname.

EM TEMPO

Annemarie Mol, em "O Corpo Múltiplo", coloca a questão: como se relacionar com a literatura? Como tornar claro que seu texto parte de outros textos (que podem mesmo ser sua condição de possibilidade) e ao mesmo tempo diferenciar-se deles? Uma leitura literalista de meu material sugeriria que se trata de um caso de "crioulização" ou processos de "empréstimo e troca cultural" entre judeus e outras populações. A busca por uma perspectiva sincrônica e processual foi uma opção deliberada (e uma impossibilidade de fato) por não localizar a presença judaica a partir desse tipo de perspectiva. Caso o fizesse, seria às expensas do que diziam meus interlocutores. A maior parte da bibliografia sobre o tema, contudo, é de natureza "histórica" ou de estudos ligados à arqueologia e cultura material e a pista principal, em geral, é a de o quanto o contato entre diferentes grupos influenciou (ou não) o modo de vida judaico no país.

Robert Cohen (1982; 1982a; 1991), por exemplo, produziu um número considerável de trabalhos sobre a presença judaica no Suriname. Todos tratam do passado, com enfoques em problemas relativamente variados. Seu trabalho de maior fôlego, "*The Jewish Nation in Suriname*", é uma coleção de ensaios históricos sobre a presença judaica no país. Aviva Ben-Ur e Rachel Frankel publicaram, em 2009, o livro *Remnant Stones*. Trata-se de uma compilação de todas as lápides dos cemitérios de *Jodensavanne*, incluindo eventuais traduções de inscrições em português ou espanhol (extensivamente utilizados pelos judeus sefarditas nos primeiros séculos da colonização) para o inglês. Ben-Ur já havia publicado em 2004, um artigo sobre a influência da arte africana nos cemitérios sefarditas no Suriname. Frankel, por sua vez, havia produzido um artigo sobre *Jodensavanne* apresentando o progresso de sua pesquisa de catalogação das lápides dos cemitérios judaicos e do estudo da arquitetura da sinagoga de *Beracha ve Shalom* (Frankel, 1998). O arqueólogo Günter Böhm (1978, 1987, 1991) produziu, entre fins da década de 70 e começo da década de 90, estudos sobre arqueologia judaica no Suriname. Em um deles (1978), procurou analisar as formas de culto e suas relações com as diferenças entre os padrões arquitetônicos das sinagogas sefardita e asquenazita em

Paramaribo. Seus trabalhos posteriores, contudo, mencionam o Suriname no contexto mais amplo da diáspora judaica no Caribe. Além disso, passam a focar, quase exclusivamente, a arquitetura sefardita, comparando seus aspectos formais em sítios diversos do Caribe, além de sua inserção na paisagem das plantações e seus múltiplos usos (tribunal, templo, “conselho da cidade”, etc.).

Há outros trabalhos históricos importantes, chamando a atenção para a demografia e participação dos judeus na economia de plantação (Faber 1992, Swieringa, 1994, Van Stirpian, 1997). No clássico "Sociedade de Fronteira" Van Lier observou - antes da descolonização, em 1971 -, que havia um "pequeno número de brancos, muitos dos quais descendentes de judeus, que (...) vieram do Brasil, na época colonial, expulsos que foram junto com os holandeses ou por ordem do marquês de Pombal" (Van Lier, 2005, p. 141). Essa observação, no entanto, é apenas pontual: fora outras menções à participação dos judeus no setor terciário, o capítulo intitulado "Comunidade Judaica", é todo baseado em fontes históricas.

A ênfase no presente etnográfico e a ausência de pesquisa históricas nos arquivos, contudo, faz com que determinadas abordagens se tornem pouco produtivas. Isso não significa que etnografias não possam dialogar com o conceito de criouliização. Com relação ao Suriname, Richard Price publicou os clássicos "*First Time*" e "*Alabi's World*" (1983, 1990): é importante notar, contudo, que ambas aliam ao trabalho de campo uma extensa pesquisa documental. O problema da criouliização (como formulado por Mintz e Price) é o de como os "africanos" - desprovidos de suas instituições originais e condições materiais de vida, em uma convivência forçada de origens diversas que não ocorreria na África e vivendo em um território estranho – tornaram-se "afro-americanos" a partir de criação de novas "instituições culturais" nas Américas.

A partir do estudo de Brathwaite sobre a Jamaica - e sua percepção de que um "processo social de indigenização" teria tornado o modo de vida dos colonizadores brancos consideravelmente diferente do modelo metropolitano - Vink procura entender modo de vida criado pela adaptação dos brancos ao ambiente colonial (Brathwaite apud Vink, 2010). Assim como Brathwaite, Vink crê que a ideia de que "a supressão e o

compulsório" sejam condições essenciais à "produção cultural" traria uma visão excessivamente estreita do conceito de criouliização. Guardando as diferenças entre as experiências históricas dos colonizadores e dos escravos africanos, o conceito poderia ajudar a desessencializar a ideia que se tem dos primeiros?

Na produção de seu trabalho, baseado em extensa pesquisa documental, questões semelhantes às aquelas de meu material etnográfico aparecem: o uso da língua crioula no cotidiano, a existência de judeus de cor - que dispuseram de sua própria sinagoga -, o medo de determinadas práticas religiosas de origem africanas. Por que, então, meu material não trata de "criouliização"? O islamismo é a religião de 13,5% da população⁵⁶ e a comida *halla* dos muçulmanos é utilizada como substituta à culinária kosher, a escassez de mulheres brancas permitiu o casamento entre judeus e outros grupos, e teoriza-se acerca da feitiçaria *maroon* como manipulação inadvertida da cabala. No trabalho de Vink, questões semelhantes aparecem: o uso da língua crioula no cotidiano (especialmente por judeus criados no interior), o medo de determinadas práticas religiosas de origem africana, etc. Isso não significa que etnografias não possam dialogar com o conceito de criouliização. O uso do conceito, contudo, não é livre de discussões.

Em "Travels with Tooy" de Richard Price, o personagem que dá nome ao livro relata ao autor que:

"Quando os antigos vieram da África, não podiam trazer suas panelas de óbia e bancos - mas eles sabiam invocar seus deuses e fazê-los novos desse lado. Eles não tinham mais as panelas e os bancos originais, mas tinham carregado o conhecimento em seu coração" (Price, 2008, p. 287).

Ao relato, seguem-se uma elaborada discussão acerca da origem dos escravos trazidos ao Suriname, das regularidades pan-africanas (a despeito da diversidade cultural) e uma análise histórica do caso preciso do Suriname, cujas particularidades se oporiam a locais como Salvador e Havana, por exemplo. Para Price, no caso dos maroons e da economia de plantação a criouliização teria ocorrido rápido (como teria sido,

56 Dados do ABS, departamento oficial de estatística do Suriname, referentes ao censo de 2004.

também o caso jamaicano). Em outros lugares, como em grande parte da América, "processos similares ao de criouliização (creolization-like) ocorreram muito, muito depois" (Price, 2008, p. 302). Em outras palavras: o conceito de criouliização se refere a um contexto específico, e sua utilização deve ser criteriosa.

As considerações de Price têm um ponto: dialogar com uma literatura que ataca a noção de criouliização e seu uso como ferramenta analítica de 'amplo espectro'. Palmié critica a aplicação de um conceito linguístico diretamente para o âmbito da "vida cultural", a despeito de a linguagem ser, ela própria, um construto socio-cultural (cf. Palmié, 2006). A ideia de Price de que se deve atentar à especificidade da aplicação do conceito parece ter relação com a observação de que

"A figura de um contínuo crioulo pós-plural e universal, sem fronteiras, portanto, expõe a indeterminação não-marcada da distinção natureza-cultura sobre a qual a Antropologia Cultural construiu por muito tempo sua ficção de como artefatos discretos da especiação natural à condição humana (Strather 1992, Maurer 1997) mas também porque põe em forte relevo a natureza das tecnologias discriminatórias a partir das quais as diferenças que fazem a diferença dentro das estruturas de consciência ancoradas institucionalmente são estabelecidas e autorizadas" (Palmié, 2006, p. 448).

A criouliização seria, assim, reflexo das próprias condições que pretende denunciar e superar. Para Palmié, teria mais valor enquanto objeto de pesquisa antropológica do que ferramenta de análise (cf. Palmié, 2006). Há diversas outras críticas, comumente associadas à ideia de aplicabilidade do conceito fora de seu contexto original. O caso de Ulf Hannerz é exemplar. Segundo ele: "esse mundo de movimento e mistura é o mundo em criouliização" (Hannerz, 1987, p. 218). Munasinghe, embora assumira uma posição que não ressoe plenamente com a de Hannerz, também crê que a noção deva ser "refinada" e desvincilhada de sua especificidade afro-caribenha, no sentido de dotá-la de "aplicabilidade geral como uma teoria de troca cultural" (Munasinghe, 2006, p. 589). Por outro lado, a experiência de Aisha Kahn com indo-trinidadianos a tornou bastante cética em relação à essa possibilidade. Segundo ela, em Trinidad, "criouliização" envolve a mistura "genética" entre os dois grupos exógenos mais

"antigos" - os brancos e os afro-caribenhos, descendentes de escravos. Não se concebe o fenômeno como algo que envolva a população de origem indiana: esse grupo não se considera, nem é considerada "crioulizado". A ideia de que o conceito é "de aplicação geral", ademais, arriscaria reduzir a contribuição da produção acerca da região à Antropologia à "crioulização" (Kahn, 2001, p. 280).

A respeito do uso da culinária hallal, um senhor me diria: "é um problema que temos para viver aqui. Não se vende comida *kosher* nesse país". Ao contrário do caso de Tooy, no entanto, ele me diria "isso não é fruto de crioulização!". Eu havia perguntado especificamente sobre o conceito. Minha pesquisa revelou que a ideia "crioulização" é absolutamente estranha a meus interlocutores. Isso não exclui a relação entre eles e esse tipo de literatura: quando um amigo me falou que as lápides mais africanas eram "crioulizadas", disse que não usa o termo no cotidiano, mas que acha que é a "maneira mais correta de falar sobre a mistura da cultura judaica com a africana". Na elaboração da candidatura de *Jodensavanne* à WHC, o termo era também utilizado com certa frequência. No entanto, o próprio ponto de vista *maroon* era subsumido pelos trabalhos de Richard Price, e seu destaque à ligação entre nomes de famílias judaicas e clãs saramacanos. Os judeus, por sua vez, não se reconhecem nesse modelo. Podem aceitá-lo, considerando-o a explicação mais correta de por que termos como *trefu* e *kaseri* (supostamente derivados de *treef* e *kosher*) entraram no vocabulário do crioulo local, mas certamente não entendem ter havido um processo de "crioulização" e, menos ainda, serem "crioulos" (termo usado para designar afro-surinameses). Se a "crioulização" pode ser aceita como explicação à influência judaica na cultura de outros grupos, questões que envolveriam o processo oposto - a adoção de costumes exógenos - certamente não são vistos dessa maneira.

Se imaginarmos que é justamente disso que trata a "crioulização" - a adaptação de um grupo a seu novo ambiente - então a fala do senhor sobre a culinária hallal encerra a razão que dificulta o uso do conceito no trabalho: a localização de um fenômeno dessa natureza na "falta de opções" e o descarte da "crioulização" como explicação válida. Minha alternativa foi localizar a "mistura" onde ela é apontada. Os próprios

interlocutores teorizam sobre a influência judaica nos costumes locais, mas põem a necessidade do recurso a soluções "locais" para os problemas cotidianos em outra chave. A ideia de "troca cultural", desse modo, fica comprometida: não se entende haver "troca", mas um processo de mão única (influência de um lado e necessidade indesejada de outro).

A opção pelo uso do conceito implicaria em levar em conta todo um extenso debate que comporta uma diversidade de posições. Diante de críticas que contestam os próprios pilares da "crioulização" - o amparo na linguística - e sua aplicabilidade fora de contextos específicos, seria necessária uma argumentação sofisticada para justificar por quê considero relevante, nesse caso específico, seu uso. Desse modo, o que parece um atalho em uma visão literal de meu material, se tornaria uma enorme tarefa de dar novo fôlego a um conceito desgastado - como fez Price em *"Travels with Tooy"* - com o agravante deste ter sido pensado, originalmente, para determinadas populações afro-caribenhas.

Muito do que a literatura detecta como influência externa, assim, é entendido como um rompimento com um modelo que deveria estar sendo seguido. Sendo fiel a meus interlocutores - alguns dos quais dizem que "só é possível ser judeu de verdade Holanda" - talvez a descrição das contestações de judaicidade, das localizações de mistura e dos rompimentos com normas ideais sejam mais interessantes do que a imposição de um modelo, que funciona, bastante bem, para outros tipos de pesquisa.

A alternativa à "crioulização", aqui, é menos um conceito específico e mais uma opção, pelas razões supracitadas. O uso da noção de "relacionalidade" e a ideia de acompanhar as mediações e deslocamentos das "redes" de materiais heterogêneos nas quais está implicada a produção de documentos foi uma decisão contingente, fruto da necessidade de dar sentido aos dados coletados em campo ao longo da pesquisa. Não tenho a pretensão de que a solução se estenda a outras etnografias que lidam com problemas e contextos semelhantes. No final das contas, meu trabalho não difere tanto da produção descrita acima ao localizar seu objeto: "lápides" e "papeis" vêm sendo entendidos como índice da presença judaica no país por excelência, como procurei

evidenciar na pequena revisão de literatura acima. Se há alguma criatividade, está encerrada nos arranjos alternativos para os artefatos implicados na produção e escrita desses trabalhos. É impossível reclamar, contudo, alguma novidade radical em minha etnografia. O fluxo é cortado, ao tratar dos judeus no Suriname, no mesmo ponto em que o fizeram historiadores e arqueólogos: cemitérios e arquivos.

REFERÊNCIAS

BEN-UR, Aviva. Still Life: Sephardi, Ashkenazi, and West African Art and Form in Suriname's Jewish Cemeteries. **American Jewish History**, v. 92, n. 1, 2004, p. 31-79.

BEN-UR, Aviva; FRANKEL, Rachel. **Remnant stones** : the Jewish cemeteries of Suriname : epitaphs. [Cincinnati, Ohio]: Hebrew Union College Pres, 2009.

BLOCH, Maurice. **Placing the Dead**: tombs, ancestral villages and kinship organization in Madagascar. Londres & Nova Iorque: Seminar Press, 1971.

BÖHM, Gunther. The first Sephardic cemeteries in South America and in the West Indies. **Studia Rosenthaliana**, v. 25, 1991, p. 3-14.

BÖHM, Gunther. The First Sephardic synagogues in South America and in the Caribbean area. **Studia Rosenthaliana**, v. 22, 1987, p. 1-14.

BÖHM, Gunther. The synagogues of Suriname. **Journal of Jewish Art**, v. 6, 1978, p. 98-104.

CARSTEN, Janet. **After Kinship**. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

CARSTEN, Janet. **Cultures of Relatedness**: New Approaches to the Study of Kinship. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

CARSTEN, Janet. **The heat of the hearth**: the process of kinship in a Malay fishing community. New York: Oxford University Press. 1997.

CARSTEN, Janet; HUGH-JONES, Stephen (org.). **About the House**: Lévi-Strauss and Beyond. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

COHEN, Robert. **Jews in Another Environment**: Surinam in the Second Half of the Eighteenth Century. Leiden: E. J. Brill, 1991.

COHEN, Robert (ed.). **The Jewish Nation of Suriname**: Historical Essays. Amsterdam: Emmering Publishers, 1982.

COHEN, Robert. Patterns of Marriage and Remarriage among the Sephardi Jews of Surinam, 1788-1818. In: Cohen, Robert, ed. **The Jewish Nation of Suriname**: Historical Essays. Amsterdam: Emmering Publishers, 1982.

COLLINS, John. But What If I Should Need To Defecate In Your Neighborhood, Madame?: Empire, Redemption, and the “Tradition of the Oppressed” in a Brazilian World Heritage Site. **Cultural Anthropology**, v. 23, n. 2, 2008, p. 279-328.

COLLINS, John. Melted Gold and National Bodies: The Hermeneutics of Depth and the Value of History in Brazilian Racial Politics. **American Ethnologist**, v. 38, n. 4, 2011, p. 683-700.

COMERFORD, John. **Como uma Família**: sociabilidade, territórios de parentesco e sindicalismo rural. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

CUNHA, Olivia Gomes da. Prelo. As Coisas dos Outros - artefatos, etnografias, histórias. (Versão manuscrita, Fev. 2013)

DE BRUIJNE, Ad. **Paramaribo**: stadsgeografische studies van een ontwikkelingsland. Bussum: Romen, 1976.

DE BRUIJNE, Ad; SCHALKWIJK, Aart. **Van Mon Plaisir tot Ephraïmszegen**: welstand, etniciteit en woonpatronen in Paramaribo. Amsterdam: AGIDS University Of Amsterdam, 1997.

DE THEIJE, Marjo. De Brazilianen Stelen al ons Goud! Braziliaanse migranten in stad en binnenland. **Oso**, v. 26, n. 1, 2007, p. 81-99.

DELEUZE, Gilles. A Lógica do Sentido. São Paulo: Perspectiva, 1998.

DELEUZE, Gilles; GUATARRI, Felix. **Mil Platôs**: capitalismo e esquizofrenia. Rio de Janeiro, Ed. 34, 1994.

DOMÍNGUEZ, Virginia R.. **White by definition**. Social Classification in Creole Louisiana. New Brunswick, New Jersey and London: Rutgers University Press, 1997.

FABER, Eli. **A Time for Planting**: the first migration, 1654-1820. Baltimore: The John Hopkins University, 1992.

FIGURELLI, Monica Fernanda. Famílias, escravidão, lutas: histórias contadas de uma antiga fazenda. 2011. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação e Antropologia Social ; Museu Nacional ; Universidade Federal do Rio do Janeiro, Rio do Janeiro, 2011.

FOUCAULT, Michel. Des espaces autres. In: ----- . **Dits et Écrits, 1976-1988**. Paris: Gallimard, 2001. p. 1571-1581.

FRANKEL, Rachel. Research in Jodensavanne, Suriname. **Jewish Heritage Report**, v. 1, n. 3-4, 1998.

GRAEBER, David. **Lost people**: magic and the legacy of slavery in Madagascar. Bloomington: Indiana University Press, 2007.

GRAEBER, David. Painful Memories. **Journal of Religion in Africa**, v. 27, n. 4, 1997, p. 374-400.

GUATARRI, Felix ; ROLNIK, Suely. **Micropolítica**: Cartografias do Desejo. Petrópolis: Vozes, 1988.

HANNERZ, Ulf. The World in Creolisation. **Africa**, v. 57, n. 4, 1987, 546–559.

HERZFELD, Michael. **A Place in History**: Social and Monumental Time in a Cretan Town. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1991.

JODENSAVANNE FOUNDATION. **Jodensavanne and Cassipora Cemetery Management Plan 2008-2012**. Paramaribo: Santour, 2008.

KHAN, Aisha. **Callaloo nation**: metaphors of race and religious identity among South Asians in Trinidad. Duke University Press: Durham, 2004.

KHAN, Aisha. Journey to the Center of the Earth: The Caribbean as Master Symbol. **Cultural Anthropology**, v. 16, n. 3, 2001, p. 271–302.

KHUDABUX, M.R. Opgravingen van skeletmateriaal te Joden Savanne, Suriname. **Mededelingen van het Surinaams Museum**, v. 41, 1983, p. 19-25.

LAW, John. Notes on the Theory of the Actor-Network: Ordering, Strategy, and Heterogeneity. **Systems Practice**, v. 5, n.4, 1992, p. 379-393.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O Pensamento Selvagem**. Campinas: Papirus, 2005.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **The Way of the Masks**. London : Johnatan Cape, 1982.

LOPES, Paula de Siqueira. **O sotaque dos Santos: Movimentos de Captura e Composição no Candomblé do Interior da Bahia**. 2012. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação e Antropologia Social ; Museu Nacional ; Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2012.

MCLEOD, Cynthia. **The Cost of Sugar**. Londres: Hoperoad, 2011.

- MINTZ, Sidney; PRICE, Richard. **The Birth of African-American Culture: An Anthropological Approach**. Boston: Beacon Press, 1992.
- MOL, Annemarie. Ontological Politics: a Word and Some Questions. In: LAW, John; Hassard, John (eds). **Actor Network Theory and After**. Oxford: Blackwell; Keele: The Sociological Review, 1999. p. 74-89.
- MOL, Annemarie. **The body multiple: ontology in medical practice**. Durham and London: Duke University Press, 2002.
- MOL, Annemarie; LAW, John (eds.). **Complexities: Social Studies of knowledge practices**. Durham and London: Duke University Press, 2002.
- MUNASINGHE, Viranjini. Theorizing world culture through the NewWorld: East Indians and creolization. **American Ethnologist**, V. 33, N. 4, 2006, p. 549-562.
- NIEUWENHUYIS, Robert. **Mirror of the Indies: A History of Dutch Colonial Literature**. Amherst: The University of Massachusetts Press, 1982.
- PALMIÉ, Stephan. Creolization and Its Discontents. **Annual Review of Anthropology**, v. 35, 2006, p. 433-456.
- PRICE, Richard. *Alabi's World*. Johns Hopkins Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1990.
- PRICE, Richard. **First-time, The Historical Vision of an Afro-American People**. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1983.
- RILES, Annelise. **Network Inside Out**. Ann Harbor: University of Michigan Press, 2001.
- SCHNEIDER, David M. **A Critique of the Study of Kinship**. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1984.
- SCHNEIDER, David M. 1980. *American Kinship: A Cultural Account*. Englewood Cliffs: Prentice Hall.
- SEBBA, Mark. Adjectives and Copulas in Sranan Tongo. **Journal of Pidgin and Creole Languages**, v. 1, n. 1, 1986, p. 109-121.
- SHAW, Rosalind. **Memories of the Slave Trade: Ritual and the Historical Imagination in Sierra Leone**. Chicago: University of Chicago Press, 2002.

STEDMAN, John G. **Narrative of a five years Expedition against the Revolted Negroes of Suriname**. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1988. [Fac-símile da Edição original de 1790 com notas e introdução de Richard Price e Sally Price]

STRATHERN, Marilyn. Parts and Wholes: Refiguring Relationships. In: BOROFSKY, Robert. **Assessing cultural anthropology**. New York: McGraw-Hill, 1994, p. 204-217.

STRATHERN, Marilyn. Cutting the Network. **The Journal of the Royal Anthropological Institute**, v. 2, n. 3, 1996, p. 517-535.

SWIERINGA, Robert P. **The forerunners: Dutch Jewry in the North American Diaspora**. Detroit: Wayne State University Press, 1994.

TEENSTRA, Marten Dowues. **De negerslaven in de koloie Suriname en de uitbreiding van het Christendom onder de heidensche bevolking**. Louisville: Lost Causes Press: 1973 (1842).

TROUILLOT, Michel-Rolf. **Silencing the Past: Power and the Production of History**. Boston: Beacon Press, 1995.

UNESCO - The United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization. **Operational Guidelines for the Implementation of the World Heritage Convention**. World Heritage Centre, 2005,

VAN DE PUTTEN, Hilde Neus. **Susanna du plessis portret van een slavenmeesteres**. Amsterdam: Kit Publishers. 2003.

VAN DUSSELDORP, D.B.W.M. Geografische mobiliteit en de ontwikkeling van Suriname. In: *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, v. 119, n. 1, 1963, p. 18-55. Disponível em: <http://kitlv.library.uu.nl/index.php/btlv/article/viewFile/2702/3463>. Acesso: dez. 2012.

VAN HOËVELL, Walter R. **Slaven en vrijen onder de Nederlandsche wet**. Zaltbomen: J. Noman en Zoon, 1855. Disponível em http://www.dbnl.org/tekst/hoev004slav01_01/

VAN LIER, R. A. J. **Sociedade de Fronteira: uma análise social da história do Suriname**. Brasília: FUNAG / IPRI, 2005.

VAN STIPRIAAN, Alex. An unusual parallel: Jews and Africans in Surinam in the 18th and 19th centuries. **Studia Rosenthaliana**, v. 31, n. 1-2, 1997, p. 74-93.

VEYNE, Paul. *Acreditaram os Gregos nos seus Mitos?* São Paulo: Brasiliense, 1983.

VEYNE, Paul. **Como se escreve a história; Foucault revoluciona a história**. 4. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1984.

VINK, Wieke. **Creole Jews: Negotiating Community in Colonial Suriname**. Leiden: KITLV Press. 2010.

VINK, Wieke A. Over migranten, suikerplanters, Joodse kleurlingen en religieuze tolerantie: De Joodse ervaring in Suriname. **OSO**, n. 20, 2001, p. 18-42.

WAGNER, Roy. The Fractal Person. In: STRATHERN, Marilyn; GODELIER, Maurice (orgs.). **Big Men and Great Men: Personifications of Power in Melanesia**. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

WOLBERS, J. **Geschiedenis van Suriname**. Amsterdam: de Hoogh. 1861.

ZOURABICHVILI, François. **O Vocabulário de Deleuze**. Rio de Janeiro: Relume Dumara, 2004.