

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA

RENÉE AVIGDOR

**JUDEUS, SINAGOGAS E RABINOS:
O JUDAÍSMO EM SÃO PAULO EM MUDANÇA**

Tese de Doutorado em Sociologia apresentada ao
Departamento de Sociologia da Faculdade de Filosofia,
Letras e Ciências Humanas da Universidade de São
Paulo sob orientação do Prof. Dr. José Reginaldo Prandi

São Paulo, janeiro de 2010

RESUMO:

Trata-se de estudar as principais mudanças rituais e doutrinárias observadas recentemente no judaísmo em São Paulo, com ênfase nas transformações introduzidas nas sinagogas da cidade e mais pormenorizadamente na Congregação *Mekor Haim*. A investigação sociológica está centrada nas modificações que dizem respeito às influências entre o judaísmo asquenazita e o sefaradita, tanto entre ortodoxos e não ortodoxos. Para introduzir a questão no Brasil, a tese se detém preliminarmente nas mudanças ocorridas ao longo da história judaica.

Palavras-chave:

Judaísmo; Judaísmo em São Paulo; Sinagoga, Rabino, Judaísmo e mudança

ABSTRACT:

The intention was to study the principal changes in rites and doctrine recently observed in Judaism in Sao Paulo, with emphasis on changes introduced into the city synagogues, the *Mekor Haim* Congregation in particular. The sociological study focuses on modifications due to influences between Askhenazite and Sephardite Judaism, and between Orthodoxy and Non-Orthodoxy. By way of introduction to the question in Brazil the thesis firstly looks at changes which have occurred throughout Jewish history.

Key words:

Judaism; Judaism in Sao Paulo; Synagogue; Rabbi; Judaism and change

RÉSUMÉ:

L'étude porte sur les principaux changements rituels et doctrinaires qui ont pu être récemment observés dans la pratique du judaïsme dans la ville de São Paulo, et en particulier sur les transformations introduites dans les synagogues de la ville, en prenant pour exemple la Congrégation *Mekor Haim*. La recherche sociologique est centrée autour des modifications en rapport avec les influences mutuelles exercées par le judaïsme ashkénaze et le judaïsme sépharade, dans leurs modalités orthodoxes ou non orthodoxes. Afin d'introduire la problématique étudiée dans le contexte brésilien, nous procédons à une étude préalable de telles modifications au cours de l'histoire judaïque.

Mots-clé:

Judaïsme, Judaïsme à São Paulo, Synagogue, Rabin, Judaïsme et changement

*Para
Aline, Alessandra, Sivan e Daniel*

AGRADECIMENTOS

Para a realização do presente trabalho, contei com o apoio de diferentes pessoas e instituições:

O Departamento de Sociologia da USP e seus professores e funcionários me proporcionaram as melhores condições de trabalho e aprendizado;

A Capes me concedeu uma bolsa de doutorado;

O Arquivo Histórico Judaico Brasileiro me forneceu material documental sobre a congregação *Mekor Haim* e me permitiu consultar entrevistadas do seu Núcleo de História Oral;

A Federação Israelita do Estado de São Paulo ofereceu dados estatísticos de frequência à sinagoga;

Os professores de que fui aluna de disciplinas no curso de doutorado, Prof. Dr. Sérgio Miceli, Prof. Dr. Paulo Menezes, Prof. Dr. Flávio Pierucci, propiciaram a interlocução científica que muito me ajudou no preparo da pesquisa;

A Prof^ª Dr^ª Teresinha Bernardo e a Prof^ª Dr^ª Eva Altermam Blay, membros da banca de qualificação de doutorado, generosamente apontaram caminhos que nortearam minha investigação;

O Prof. Dr. Reginaldo Prandi, meu orientador, me acompanhou em todas as etapas do curso, da pesquisa e da tese.

A todos muito obrigada.

I got by with a little help from my friends

André e Alice Altschul

Adriana Coelho Florent

Adrian Lestrage

Beth Ng

César e Rina Hasky

Daniela Auad

Claudio Frischer

Daniela Guerzenstein

Henrique Siqueira

Lucia Coelho

Lucia Chermont

Lucia Maria Rosa Cruz

Mirian Figueira

Ruth Barros

Sarina Roemer

Wagner Lins

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	7
PARTE I: JUDAÍSMO SEFARADITA E ASQUENAZITA, ORTODOXOS E NÃO ORTODOXOS	26
CAPÍTULO 1: SEFARAD E ASQUENAZ.....	27
1.1 Dois judaísmos.....	27
1.2 Sefarad.....	40
1.2.1 A comunidade sefaradita na península ibérica.....	40
1.2.3 Bagdá era Babilônia.....	42
1.2.4 A Diáspora sefaradita	45
1.2.5 Sob domínio islâmico	46
1.3 Asquenaz.....	47
1.3.1 Formação do pensamento asquenazita	49
1.3.2 As leis e os costumes	52
1.3.3 Reafirmação identitária.....	55
CAPÍTULO 2: ORTODOXIA E NÃO ORTODOXIA.....	59
2.1 Formação	59
2.2 O judaísmo não ortodoxo	62
2.2.1 O Iluminismo Judaico — A Haskalá.....	66
2.2.2 O Judaísmo reformado.....	68
2.2.3 O Judaísmo Americano no século XIX	70
2.2.4 O Judaísmo conservador.....	72
2.3 A ortodoxia judaica	75
2.3.1 Judeus ortodoxos, em que acreditam.....	75
2.3.2 A ortodoxia mística e racionalista	82
2.3.3 A ortodoxia e o sionismo	86
2.3.4 Ortodoxia no Brasil	87

2.4 A ortodoxia sefaradita	88
2.4.1 O sefaradismo e a modernidade	89
2.4.2 A Alliance Israelite Universelle	91
2.4.3 Ortodoxia sefaradita em São Paulo	93
2.4.4 Consolidação da ortodoxia sefaradita.....	98
2.4.5 As diferenças.....	99
PARTE II: JUDAÍSMO CONTEMPORÂNEO EM SÃO PAULO.....	103
CAPÍTULO 3: JUDAÍSMO PAULISTANO NO SÉCULO XXI.....	104
3.1 Judeus em São Paulo	104
3.2 A comunidade e suas instituições	108
3.3 A sinagoga	112
3.3.1 Breve histórico	112
3.3.2 A mulher na sinagoga	117
3.3.3 Os serviços sinagogais	119
3.4 As sinagogas de São Paulo ontem e hoje	123
3.4.1 Mapeamento histórico-geográfico das sinagogas	124
3.4.2 O rabino	128
3.4.3 Rabinos brasileiros	136
3.5 O Habad/Lubavitch, suas sinagogas, seus missionários.....	137
3.6 Sefaradismo e asquenazismo nas sinagogas	140
3.7 Concluindo.....	145
CAPÍTULO 4: SINAGOGAS EM MUDANÇA.....	150
4.1 O caso dos judeus egípcios e sua sinagoga paulistana	150
4.1.1 Sobre os judeus no Egito	153
4.1.2 Um breve panorama histórico do Egito	157
4.1.3 O Egito e as potências estrangeiras	159
4.1.4 A população judaica às vésperas da expulsão.....	161
4.1.5 O cosmopolitismo cultural	165
4.1.6 Estabelecendo-se no Brasil	167
4.1.7 A Congregação Mekor Haim Hoje.....	174
CONCLUSÃO.....	182
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	195

INTRODUÇÃO

Jewish sociologist: Native-as-stranger
Samuel Heilmann

No Brasil, os estudos sobre judaísmo estão concentrados nas áreas de literatura, estudos bíblicos e históricos, destacando-se pesquisas sobre a imigração. Ainda são escassos os estudos sociológicos e antropológicos sobre a coletividade judaica brasileira. Temos como referências os trabalhos de Henrique Rattner (1977), Bernardo Sorj (2001), Jeffrey Lesser (1995), René Decol (1999), Irene Hirschberg (1976), Bila Sorj (1997), Marta Topel (2005). Estamos construindo uma análise social e cultural da imigração judaica e seus desdobramentos.

Da primeira geração de estudiosos sobre o judaísmo brasileiro deve-se destacar o trabalho da historiadora Anita Novinsky, que se preocupa em identificar os nobres cristãos-novos fundadores da nação brasileira. O casal de pesquisadores Egon e Frieda Wolff publicou em 1988 o “*Guia histórico da comunidade judaica de São Paulo*”, referência de valor inestimável no que diz respeito ao estabelecimento e ao desenvolvimento das associações e entidades judaicas. Os Wolff ainda identificaram famílias e personalidades que participaram na fundação da comunidade judaica de São Paulo. Na década de 1970, o sociólogo Henrique Rattner publicou “*Tradição e mudança*”, o primeiro estudo sociológico sobre a comunidade judaica de São Paulo. Esse estudo é resultado do

censo organizado e realizado pela Federação Israelita do Estado de São Paulo, a FISESP.

Ainda na década de 1970, o programa de estudos judaicos criado pelo rabino Fritz Pinkuss e a professora Rivka Berezin, vinculado ao Departamento de Letras Orientais da Universidade de São Paulo, focava, em sua primeira fase, o estudo da língua hebraica e da literatura bíblica e judaica. Desde o ano 2000, pesquisas nas áreas das ciências sociais se multiplicam. Da geração da qual faço parte, destaco o trabalho de Wagner Lins, antropólogo que pesquisa exaustivamente a presença judaica na região Amazônica, tornando-se referência sobre o tema. A historiadora Beatriz Kushnir resistiu a uma forte oposição da velha guarda de historiadores judeus ao pesquisar e publicar seu trabalho *“Baile de Máscaras: mulheres judias e prostituição. As polacas e suas associações de ajuda mútua”*. Ainda no âmbito da história dos judeus no Brasil, publicou *“Nem bandidos nem heróis: militantes judeus de esquerda mortos sob a ditadura no Brasil (1969-1975)”*. Daniela Guertzenstein, jornalista de formação e estudiosa da legislação judaica, investigou o uso da internet no universo ortodoxo de São Paulo, referência para qualquer estudo sobre a vida religiosa dos judeus em São Paulo. Esses e outros trabalhos desenvolvidos em universidades brasileiras e estrangeiras estão construindo uma sociologia do judaísmo brasileiro.

O judeu moderno

O século XIX foi o século dos grandes deslocamentos, dos desencaixes e desenraizamentos, o século no qual os laços comunitários são destruídos e a tradição fundada nesta é substituída por uma rotina artificial e construída. A rede de interação comunitária governada pelo hábito desaparece com a Revolução Industrial (Bauman, 2003). O judeu moderno é aquele que saiu do gueto físico e simbólico, aderiu aos valores da mo-

dernidade europeia, e em seguida a americana. Fazendo parte das grandes correntes migratórias os judeus foram deixando para trás uma realidade tradicional que era garantida pelos laços familiares e sociais. Deixaram de lado práticas ritualísticas que consideravam primitivas por estarem estreitamente relacionada àquela realidade tradicional. O judeu dos séculos XVIII e XIX integrou assim à modernidade adotando seus valores e seus costumes bem distintos daqueles vividos em seus enclaves étnicos.

Um complexo conjunto de fatores culturais, nacionais e religiosos compõe a identidade judaica. Essa construção está em constante transformação. Esse estudo se concentra em observar a prática religiosa, seus desdobramentos históricos e suas transformações. O foco é São Paulo a mais importante coletividade judaica do país do ponto de vista social, político, cultural, econômico e religioso, mas outras comunidades no Brasil vêm passando por processos bastante semelhantes, sobretudo a do Rio de Janeiro assim é possível transpor algumas análises e conclusões para essas comunidades.

Compondo a segunda e a terceira geração dos imigrantes de finais do século XIX e da primeira metade de século XX, o judeu brasileiro do século XXI se distingue daquele da primeira metade do século XX. De um modo geral, o judeu do terceiro milênio está em busca de um judaísmo diferente daquele que seus antepassados conheciam e mantinham. Na modernidade, o EU tem que ser construído reflexivamente. Mas essa tarefa deve ser realizada em meio à enigmática diversidade de opções e possibilidades (Giddens, 2003). Portanto trata-se de um resgate, a eterna construção de uma identidade fragmentada, construída como um mosaico, principalmente, a partir do que é apresentado pelos atuais portadores do judaísmo: os rabinos. Pois, como observou Rattner,

Os processos de secularização do pensamento e da laicização de múltiplos aspectos da vida diária, que afetam invariavelmente a todas as sociedades no caminho da modernização e industrialização, se manifestam em seus efeitos diluidores de padrões e valores tradicionais,

nos grupos minoritários da sociedade ampla, sobretudo quando a estes couber um papel importante nas mudanças exigidas pela modernização. Para uma comunidade que, durante séculos a fio, se definiu por meio de seu estilo de vida profundamente ancorado em valores religiosos, a secularização ameaça as próprias bases de coesão e solidariedade grupal (Rattner, 1977).

O censo de 2000 revelou a existência de apenas 87 mil judeus no Brasil. As duas maiores comunidades se concentram em São Paulo e no Rio de Janeiro (Jacob, 2003). As ondas migratórias referidas aos anos de 1880 e 1920 formaram o núcleo da comunidade judaica no Sudeste. Essa imigração era diversificada em função do país de origem e das características culturais de cada grupo. Na primeira metade do século XX, o fator étnico-geográfico constituía a base para a fundação das instituições comunitárias no Brasil, visando sempre atender a pequenos grupos da mesma origem geográfica. Nesse período, grupos de imigrantes se reuniam a fim de manter suas tradições culturais de origem, constituindo-se em comunidade de conterrâneos. Em São Paulo, assim como em outras cidades que receberam um número significativo de judeus, as sinagogas eram identificadas de acordo com o grupo que a fundara e a frequentava: assim tínhamos a sinagoga dos turcos, dos sírios, dos libaneses, dos lituanos, dos poloneses, dos egípcios, dos húngaros e dos alemães. Essa característica étnico-geográfica prevaleceu até a década de 1990, quando essas comunidades deixaram de ser uma comunidade de conterrâneos para transformar-se em uma associação de judeus. Esse processo faz parte das adaptações às necessidades individuais e estruturas coletivas, procurando corresponder aos padrões e aspirações de uma população judaica, resultante da fusão de elementos heterogêneos. Essas transformações atingiram também a sinagoga e sua importância na vida do judeu de terceira geração que compõe a coletividade judaica em São Paulo e no Brasil.

Pretendo focar essa pesquisa na área da sociologia da religião analisando as transformações do judaísmo no Brasil, em particular na cidade de São Paulo. Minha dissertação de mestrado resultou de uma pesquisa etnográfica junto a uma congregação religiosa judaica pertencente a uma corrente não ortodoxa: a *Comunidade Shalom*. Uma das particularidades da *Comunidade Shalom* é o fato de ela ser uma congregação fundada com base em critérios ideológicos e não étnico-geográficos. Entendo como judaísmo ideológico aquele discutido e produzido nas instituições, não incluindo nessa categoria a instituição familiar, e sim os seminários — as *ieshivot*, as assembleias rabínicas, as sinagogas e as escolas. Existe uma distância entre o judaísmo produzido nas academias e o reproduzido no ambiente familiar. Como Rattner notou, este último tende a desaparecer a cada geração.

A aculturação ou a aprendizagem de novos papéis da sociedade adotiva é sempre um processo complexo, afetando profundamente a personalidade e a identidade cultural dos indivíduos por ele atingidos. Quanto mais aberta e envolvente a sociedade adotiva, mais rápidas são as mudanças culturais, ou seja, maior a necessidade do imigrante aprender novos hábitos e padrões de comportamento, enquanto crescem, também proporcionalmente, os problemas da segunda (e terceira) geração nascida ou educada no novo ambiente sociocultural, diferente do tradicional e muitas vezes contraditório a este que, no entanto, continua a orientar a conduta dos pais (Rattner, 1977).

De fato a modernidade altera radicalmente a natureza da vida social cotidiana e afeta os aspectos mais pessoais de nossa existência (Giddens, 2003). O drama do judeu moderno, como esclarece Bernardo Sorj,

é que não há nenhuma autoridade externa a quem podemos delegar a decisão do que é ser judeu. Ou seja identidade judaica tem como fundamento um sentimento pessoal, emocional e intelectual, do que é ser judeu. Existe alguma definição de ser judeu que seja melhor que outra, superior ou inferior, capaz de impor e excluir a outra? A resposta é simples: não. Este é o drama do judaísmo moderno no século XXI. (Sorj, 2008).

Muitas das tradições culturais têm sua origem na *halahá* — a parte legislativa do Talmude —, o que certamente dificulta a missão de delimitar os campos da tradição cultural e o da ideologia talmúdica. Essa última, fundamental para a ortodoxia judaica, tornou-se a base para a construção de uma nova identidade judaica. Aproveito para destacar que desde os tempos das academias talmúdicas (200 A.C. a 600 D.C.) até os seminários rabínicos contemporâneos, ortodoxos ou não, o judaísmo sempre foi um vasto campo de discussões e divergências, fazendo do Talmude uma obra aberta.

Assim como o Talmude, a sinagoga é uma instituição central na vida judaica, sua origem remonta ao Primeiro Exílio, em 587 AC; seu lugar na comunidade, como veremos, pouco mudou ao longo da história, mas destaco desde já que a sinagoga é o local onde o judeu contemporâneo pode encontrar as tradições religiosas de seus antepassados. Isso porque a transmissão dos valores não se dá mais no lar, no âmbito do privado, numa corrente hereditária, mas na sinagoga, na esfera do público. Palavra de origem grega (ir junto), a sinagoga em sua origem era um local de leitura da Torá. Em hebraico, sinagoga pode ser tanto *beit hakeneset*, casa de assembleia, como *beit hatefila*, casa de oração, funções mais tardias dessa instituição. Hoje, a sinagoga não serve unicamente ao culto, mas às atividades comunitárias, à formação de adultos através de cursos e palestras e ao aprendizado do hebraico e dos valores judaicos. Entendemos porque em iídiche sinagoga é simplesmente *shul*, escola.

Hoje, são as instituições da coletividade que assumiram a responsabilidade dessa transmissão, escolas e principalmente sinagogas desenvolvem e aperfeiçoam o departamento educativo dirigido a crianças, jovens e adultos visando recuperar a origem judaica de cada indivíduo. Mas o que essas instituições têm a dar está muito distante do que era transmitido no lar, no cotidiano ou em ocasiões especiais, pois a função dos missio-

nários (rabinos e suas esposas, ou professores) é inculcar valores carregados da doutrina religiosa, isso ocorre tanto no universo ortodoxo quanto no não ortodoxo. Entendo que a sinagoga e a família são duas instituições que se substituíram na transmissão de valores culturais e religiosos, isso se deu principalmente pela transformação da família na modernidade (pós-revolução industrial). As diversas migrações da era industrial do continente europeu bem como o abalo do pós-holocausto são marcos de profundas transformações.

Judaísmo étnico

Porque estudar o judaísmo? Assim como as outras religiões, o judaísmo tem mudado com as transformações da modernidade. Ser judeu praticante não é mais um destino, mas uma questão de escolha (Pierucci e Prandi, 1996). Não se trata mais de uma escolha entre estar dentro ou fora do judaísmo, escolher entre ser ou não praticante; o judeu que decide ser praticante se vê diante de uma diversidade de correntes e movimentos que compõem o campo religioso judaico desde finais do século XVIII; a escolha deve ser assim uma escolha ampliada.

O judeu contemporâneo, assim como qualquer outro indivíduo moderno, constrói a sua identidade a partir de afinidades eletivas. O outro a percebe de acordo com seu próprio referencial. Ser sefaradita ou asquenazita não é a mesma coisa para todos: são categorias amplas e complexas, portanto, impossíveis de serem captadas em sua totalidade. Com a diáspora (70 DC), teve início o processo de divisões no judaísmo, e a principal consequência disso, já na Idade Média, foi a formação dos dois sistemas culturais distintos: o sefaradita¹ e o asquenazita.

¹ Detalhes sobre esse sistemas culturais e religiosos serão tratados mais adiante. Por hora esclareço que o judaísmo sefaradita engloba não apenas os judeus oriundos da Espanha e Portugal mas, também os judeus

Procuro mostrar nesta tese que está havendo uma *desetnização* do judaísmo brasileiro, particularmente em São Paulo, que se fundamenta no desaparecimento das fronteiras culturais internas do judaísmo. Entendo o judaísmo brasileiro como uma miscelânea, em que as marcas do sefaradismo e do asquenazismo, seja no lar ou na sinagoga, vem se confundindo cada vez mais. Essa mescla tem sua origem nos casamentos inter-étnicos entre sefaraditas e asquenazitas, comuns a partir da segunda metade do século XX, fator que pode ser uma espécie de detonador desse processo, que, evidentemente, envolve outros elementos que aqui serão analisados.

A *desetnização* também acontece ao se re-aderir ao judaísmo. O sujeito que recebeu pouca ou nenhuma educação judaica, não viveu os costumes tradicionais de seus antepassados, ao escolher um modo de vida judaico pode incorporar usos e costumes que nada têm em comum com sua origem familiar. Veremos nesse estudo como brasileiros de origem sefaradita se formaram rabinos sob a doutrina ortodoxa asquenazita, sendo eles próprios um exemplo de *desetnização*. Mas isso não acontece apenas com profissionais, o judeu brasileiro ao escolher uma sinagoga ou um rabino como líder espiritual vai, raramente, encontrar ali as mesmas marcas culturais de seus pais.

Ao afirmar que o judaísmo brasileiro está se desetnizando, não quero dizer que o judaísmo deixou de ser um grupo étnico como Barth o define, mesmo que suas definições sejam questionáveis no caso do judaísmo. Vejamos:

1. *Uma população que se perpetua biologicamente em grande escala* — o que se verifica cada vez menos no caso do judaísmo, dado o grande número de casamentos mistos e a dogma talmúdico que considera judeu apenas filho de mãe judia.

orientais do império Otomano, uma parcela dos Bálcãs e do Norte da África. O judaísmo asquenazita originou-se nas regiões conhecidas hoje como França, Alemanha, Polônia, Lituânia e Rússia.

2. *Uma população que tem em comum os valores culturais fundamentais, realizadas em formas culturais tendo uma unidade manifesta* — isso se confere na cultura judaica, mas se observarmos mais de perto veremos que os valores culturais essenciais dos sefaraditas são distintos daqueles do asquenazitas. Veremos no primeiro capítulo as diferenças entre sefaraditas e asquenazitas, como esses dois sistemas culturais se construíram independente um do outro, mesmo tendo elementos religiosos em comum.
3. *Uma população que constitui um espaço de comunicação e de interação* — é possível entender espaço de comunicação como idioma e aí o judaísmo contraria essa afirmação uma vez que a hakitia, o iidishe e o ladino são hoje reconhecidos como idiomas judaicos. De fato o hebraico seria o espaço de comunicação e interação comum, mas esse idioma pertencia, até finais do século XIX, à esfera do sagrado.
4. *Uma população composta de um conjunto de membros que se identificam e são identificados pelos outros constituindo uma categoria possível de ser diferenciada de outras categorias da mesma ordem* — essa última definição nos remete a umas das definições de identidade e aqui faço minhas as palavras do antropólogo Brandão (1986): *o diferente é o outro*. Assim é possível ‘apagar’ as diferenças entre os diversos grupos étnicos judaicos e defender a ideia de que o judaísmo é étnico.

De fato não discutir aqui se o judaísmo é étnico ou não, mas observar como e por que as marcas culturais dos diferentes grupos populacionais do judaísmo estão desaparecendo, dando cada vez mais espaço aos elementos religiosos que são recuperados e valorizados pelos missionários religiosos dedicados em atrair os judeus de todas as clas-

ses sociais, origens nacionais, sefaraditas e asquenazitas indiscriminadamente. Esse fato colabora para o distanciamento cada vez maior com o Estado judeu, ignorando um elemento essencial do judaísmo: o nacionalismo. Entendo que as fronteiras atuais do judaísmo para considera-lo grupo étnico se limitam ao cumprimento ou não dos mandamentos talmúdicos e esclareço recorrendo mais uma vez a Barth que afirma

Quando se define um grupo étnico como atributivo e exclusivo a natureza da continuidade dos traços étnicos é clara: ela depende da manutenção de uma fronteira. [...] o fato da contínua dicotomização entre membros e não membros permite-nos especificar a natureza dessa continuidade e investigar a forma e o conteúdo da transformação cultural.

Essa *fronteira* esta sendo reconstruída através da recuperação e valorização da pratica religiosa, ensinada e incentivada pelos rabinos e outros profissionais religiosos. Reconstruir a fronteira é o mesmo que re-aderir à religião. Recorro às referências teóricas da sociologia da religião com relação ao fenômeno da conversão ou re-adesão bem como o modo que esse processe acontece esse processo. Considero aquele que re-adere ao judaísmo como um convertido. E distingo o judaísmo ortodoxo do tradicional tal como Prandi observou em sua análise sobre a renovação carismática no Brasil, diferenciando os católicos tradicionais dos carismáticos:

“Sobretudo em virtude do fato de que para eles (carismáticos) a religião é uma escolha, em que valores e atitudes desejados são explicitados e enfatizados. A adesão a esses movimentos implica a ideia de conversão, de reorientação religiosa. Os tradicionais apenas seguem a religião na qual foram criados” (Prandi, 1997).

Da mesma forma, Hervieu-Léger define a re-adesão como mais uma das modalidades de conversão. Assim, a re-afiliação daquele que descobre ou redescobre uma identidade religiosa vivida até então apenas formalmente, ou pura e simplesmente de modo conformista (Hervieu-Léger, 1999), se encaixa perfeitamente na realidade de um

número cada vez maior de judeus. Esse fenômeno de conversão a partir do interior constitui uma das modalidades mais significativas de identificação religiosa. Trata-se da primeira apropriação consciente de uma identidade religiosa vivida até então, no melhor dos casos, apenas num nível étnico (Hervieu-Léger, 1999). Essa re-adesão ao modo de vida tradicional incentivado pela ortodoxia judaica traz consequências para dentro do grupo familiar, pois os recém convertidos necessitam da cooperação de seus próximos na reorganização de seu cotidiano. Nesse caso, a figura da mãe é especialmente indispensável quando se trata de seguir à risca as prescrições alimentares. A conversão dos filhos pode induzir a uma radicalização religiosa dos pais, num movimento de inversão do sentido da transmissão (Hervieu-Léger, 1999). Isso é totalmente inovador e contraria as regras de transmissão da religião.

A re-adesão ao judaísmo, ortodoxo ou não, mesmo acontecendo no seio da comunidade, não deixa de ser uma das formas de expressão do processo de individualização da crença, sendo essa uma característica da *desetnização* do judaísmo. Hoje, aderir ao judaísmo significa converter-se a uma religião transmitida por profissionais religiosos. É uma decisão individual, que no início não envolve os familiares, mas que a longo prazo traz consequências significativas ao ambiente familiar.

Este estudo trata principalmente da dicotomia entre modernidade e tradição no judaísmo contemporâneo. No campo da tradição estão as correntes ortodoxas místicas ou racionais que se recusam a aderir à modernidade, em outras palavras aceitar as correntes reformista e conservadora como parte do judaísmo. Ao negar a legitimidade dessas correntes, a ortodoxia dificulta a entrada do judaísmo para a modernidade, pois como definiu Bernardo Sorj o judaísmo moderno pode ser entendido como “*um esforço colossal de traduzir e adaptar a tradição religiosa medieval aos valores do Iluminis-*

mo”, respeitando a liberdade de consciência e a autonomia moral de cada indivíduo. O judaísmo moderno é um judaísmo secular e universalista mesmo quando assume formas religiosas como as correntes conservadora e reformista ou quando se apresenta como nacionalismo: sionismo. Na modernidade, os valores se tornam independentes das crenças religiosas, e o livre exercício de liberdade de consciência deve ser respeitado (Sorj, 2001). Por ter surgido nas comunidades judaicas da Europa central e oriental, o judaísmo moderno é identificado como manifestação asquenazita.

O judaísmo tradicional é aquele transmitido até 1791 no interior de comunidades fechadas da Europa, que Heilman define como enclaves étnicos. Foi na Revolução Francesa e com a secularização do Estado que pela primeira vez em quase 2000 anos de diáspora, os judeus tiveram acesso à cidadania e tornaram-se membro de uma nação-estado. Ao longo do século XIX, na França conturbada por revoluções e contra golpes, essa emancipação foi lenta e gradual. Assim também o foi na Alemanha mais para o final desse mesmo século, direitos eram outorgados e retirados conforme os grupos no poder se substituíam. Os últimos judeus europeus a se tornarem cidadãos do Estado foram os judeus russos na Revolução de 1917.

Em grandes centros urbanos como Viena, Berlim ou Paris ou em pequenas aldeias da zona rural da Polônia e da Rússia, a transmissão da cultura e da religião não conhecia fronteiras entre o lar e a comunidade; pelo contrário, era nesse isolamento que a comunidade reproduzia e protegia seu repertório cultural e religioso. Com a emancipação dos judeus a partir da Revolução Francesa e a abertura de vários setores da sociedade aos cidadãos de religião judaica, a reprodução do repertório cultural passou a se realizar principalmente no ambiente familiar. Esse modelo de transmissão vigorou até o

final do século XIX. Em algumas circunstâncias tornou-se frágil, resultando em conversões ao cristianismo, como acontecia na Alemanha ou na Hungria.

Como os demais europeus, os judeus participaram das grandes correntes migratórias do início do século XX e passaram a se integrar na cultura e na sociedade anfitriã, adotando novos costumes e valores. Abandonando agora por outros motivos costumes e valores judaicos, rompendo com a tradição ao não mais herdá-la nem tampouco transmiti-la.

A diversidade de correntes religiosas no judaísmo surgiu e se intensificou na Europa nos séculos XVIII e XIX, mas é interessante notar que o judaísmo é uma religião pluralista desde os tempos das academias talmúdicas (Giglio, 2000). No século XVIII, surgem os movimentos místicos nas aldeias da Polônia (Scholem, 1995), em contrapartida os Iluministas se reúnem na *Wissenschaft des Judentums*, movimento que dominou a vida intelectual judaica na Europa por mais de um século (Hayoun, 1989), fator determinante para a Reforma Judaica. Ainda no século XVIII, a ortodoxia judaica como movimento de Contra Reforma se consolida, quando setores mais tradicionalistas se opõem às mudanças sejam nas leis e nos costumes ou no cotidiano, como propunha a Reforma ao fazer o *aggiornamento* do judaísmo à modernidade. No século XIX, ainda na Europa, o rabino Samson Raphael Hirsch, numa tentativa de evitar radicalizações, lidera a neo-ortodoxia, que não foi apenas uma reação à Reforma, mas também à Ortodoxia. A partir do século XIX, os Estados Unidos se tornaram um terreno fértil para o desenvolvimento de diferentes correntes tanto no campo da não ortodoxia como no da ortodoxia, uma vez que o judaísmo europeu, em particular, o das *ieshivot*, seminários rabínicos, desapareceu nas décadas de 1930-40.

A Reforma Judaica iniciada na Alemanha em finais do século XVIII e começo do século XIX se consolidou nos Estados Unidos a partir de 1885 e se ramificou no século XX em outras correntes religiosas, sempre sobre as bases do racionalismo recuperado pelos rabinos alemães. Isso não apenas quebra a hegemonia ortodoxa como também define os dois campos que, na Alemanha, eram os ortodoxos e os liberais. Optei pelo uso do termo não ortodoxo, pois atualmente, convencionou-se o uso deste ao invés de liberal, que dava a ideia de que no judaísmo ‘liberal’ os judeus estavam desobrigados de certas obrigações religiosas, quando, de fato, a observância dos mandamentos é obrigatória também nesse universo. Apesar da grande diversidade, pode-se dizer que, no judaísmo, as diferentes correntes ideológicas vão se alinhar ou se contrapor em dois campos, ou seja, na ortodoxia ou na não ortodoxia.

No Brasil destaco a homogeneização do judaísmo que se dá partir da segunda metade do século XX, com a consolidação do movimento *Habad/Lubavitch*² e sua estratégia de proselitismo pela expansão territorial e ideológica. Seus missionários, rabinos e educadores são os principais portadores do judaísmo e estão presentes em todos os continentes, em países, cidades e bairros visando sempre, como indica o site oficial do movimento, ‘aproximar o judeu de suas raízes e fortalecer seu judaísmo’. Sua meta verdadeira é fazer crescer o número de adeptos do modo de vida ortodoxo transformando essa minoria em maioria no universo judaico (Gertzenstein, 2008).

O judaísmo ortodoxo, como veremos, surge como uma reação ao movimento de modernização do judaísmo protagonizado pelo Iluminismo judaico e pela Reforma religiosa. Mas é interessante notar que judeus de origem sefaradita, das sociedades tradicionais do Império Otomano e dos países do Norte da África, praticantes de um judaís-

² Há várias maneiras de se referir a esse movimento, como *Habad*, *Lubavitch*, *Habad Lubavitch*. Para simplificar, adoto no presente trabalho a expressão *Habad/Lubavitch*.

mo tradicional se identificam cada vez mais com a forma ortodoxa asquenazita de viver o judaísmo. Como movimento que surgiu na Europa Oriental com características asquenazitas pode atrair judeus sefaraditas que tradicionalmente veem a cultura judaica asquenazita como inferior? Esse desprezo, que não é recente, tem origem nos séculos XII e XIII, quando judeus sefaraditas conviviam e compartilhavam com os mulçumanos a Era do Ouro na Espanha e produziam conhecimento e riquezas materiais. Nesse mesmo período, judeus da França, Alemanha, Polônia e Rússia isolados nos *shteilt*³, de modo geral, mesmo vivendo em extrema pobreza material, não deixaram de iniciar uma rica produção no campo da religião e da liturgia.

O foco desta pesquisa é observar o desaparecimento dessas fronteiras culturais. Numa multiplicidade de unidades culturais originada na diversidade étnica judaica, com desdobramentos históricos e geográficos do judaísmo na diáspora, sempre em constantes transformações, as particularidades étnicas acabaram agregando elementos externos no contato com a cultura de um grupo maior. Ou ainda como minoria em sociedades anfitriãs. As trocas culturais também acontecem entre dois ou mais grupos distintos de judeus ao se encontrarem no local de origem de um dos grupos, como foi o caso da fusão da cultura sefaradita da Península Ibérica com a cultura oriental do Império Otomano.

No universo asquenazita os judeus lituanos são diferentes dos judeus poloneses, que são diferentes dos romenos e dos russos, dos alemães, dos italianos, que por sinal não se consideram nem sefaraditas nem asquenazitas; no universo sefaradita os judeus turcos são distintos dos judeus sírios, gregos, marroquinos ou egípcios. Estas não são diferenças nacionais, são marcas locais construídas a partir do contato com a sociedade

³ *Shteilt*, diminutivo de *shtot*, cidade ou vila em iídiche (de *stadt* em alemão) pequena comunidade, em geral entre 500 e 20 mil habitantes, típica da Europa oriental até a segunda Guerra, onde os judeus frequentemente eram a maioria da população (Rattner, 1977).

maior, e cada um desses grupos é portador de significados próprios que se revelam no idioma, na culinária e, o que importa aqui, na liturgia sinagoga. É nesse sentido que uso o termo geo-étnico para tratar de um grupo de judeus que vive numa região ou país, ou que nela ou nele se origina, e que mantém tradições e costumes distintos de outro.

É trabalho difícil mapear costumes e tradições da cultura judaica, sobretudo porque são práticas do âmbito familiar, da esfera do privado. Não obstante, identificamos estas marcas geo-étnicas na liturgia sinagoga, isto é na esfera pública da religião judaica. Essas práticas refletem o desaparecimento das marcas inter-étnicas do judaísmo que pode ser entendido como mais uma das transformações do povo judeu. Esse dinamismo é uma constante no judaísmo consequência de imigrações e adaptações a novas realidades.

Nenhum judeu é simplesmente judeu. Se não segue nenhuma tradição cultural ou religiosa, com certeza conhece sua ascendência. A partir daí já é possível identificar se é sefardita ou asquenazita, pela origem geográfica ou trajetória histórica da família. No entanto, desde que os judeus participam dos fluxos migratórios, esses dois universos não são nem estanques e nem interpenetráveis. Fazer parte de um deles não é nem nunca foi uma questão de escolha. Mesmo nascido sefardita ou asquenazita, o casamento com um membro do outro grupo faz com que se adquira seus costumes. Filhos dessa união terão de especificar que são filhos de pai sefardita e mãe asquenazita, ou vice versa, mesmo que a tradição mande seguir a linhagem do pai.

Mas houve um tempo que essas questões não incomodavam a coletividade judaica. Nascia-se, crescia-se e casava-se dentro do mesmo universo cultural. Sefarditas e asquenazitas não se misturavam. No Brasil, os casamentos ‘mistos’ começaram a partir da segunda geração e se intensificaram na terceira. Nos primeiros anos, os dois univer-

so mantinham-se bem distintos uns dos outros. Essa separação era mantida pelo orgulho próprio do grupo, ao mesmo tempo em que nutria os preconceitos com relação ao outro. O imigrante judeu, assim como qualquer outro imigrante, esforçou-se na adaptação à nova realidade social, e também para manter as tradições culturais e religiosas. Isso incluía não misturar sefaraditas com asquenazitas.

No seio das famílias tradicionais sefaraditas, conflitos familiares são ainda hoje emblemáticos, com o propósito de impedir uniões de seus filhos com asquenazitas. O parceiro originário do outro grupo é mal visto e até impedido de frequentar a casa de sua pretendente. Forma-se um relacionamento proibido, gerando-se uma crise tão grave quanto a de contrair casamento com um não judeu. Estranho e anacrônico, isso ainda acontece entre famílias sefaraditas sírias ou libanesas. Verificamos o mesmo conflito na sociedade israelense, onde os ‘primitivos’ sefaradita e o oriental são vistos como não dignos de se misturarem com o ‘civilizado’ asquenazita, apesar da grande integração protagonizada pelas segunda e terceira gerações de israelenses. Os adjetivos são sinalizados por aspas justamente por não serem julgamento de valor da autora, mas reprodução de conceitos caros aos israelenses.

A tese

Este estudo está dividido em duas partes, expressando uma preocupação em distinguir dois momentos da pesquisa. A primeira parte consta de dois capítulos. No primeiro faço uma análise da história sociocultural judaica, destacando a origem e os desdobramentos dos sistemas culturais asquenazitas e sefaraditas, buscando traçar um paralelo entre essas duas culturas, com o objetivo de destacar as diferenças entre esses dois universos que se mantiveram isolados um do outro até o final do século XIX, mas que no judaísmo do Brasil contemporâneo tendem a se misturar, fazendo com que as marcas

específicas desses dois sistemas desapareçam. Nesse capítulo, pretendo destacar um elemento essencial diferenciador desses dois universos judaicos — sefaraditas e asquenazitas — a questão da integração ou isolamento com a sociedade anfitriã. Tanto judeus sefaraditas como asquenazitas foram vítimas de perseguições ao longo da história, porém os sefaraditas gozaram de uma situação particularmente confortável entre cristãos e muçulmanos na Península Ibérica do século VII ao século XV, bem como no Norte da África e sob o Império Otomano e ainda, até meados do século XX os países árabes do Oriente Médio. Na Europa ocidental, a partir do século XV, judeus refugiados da península ibérica entram em contato com judeus asquenazitas, e integram a pequena burguesia urbana, mesmo sofrendo algum tipo de perseguição e discriminação. Com o advento da modernidade e a crescente migração urbana, esses judeus tornaram-se protagonistas de movimentos religiosos, políticos e intelectuais.

O segundo capítulo trata dos movimentos religiosos tanto no campo da ortodoxia como do da não ortodoxia, como surgem na Europa e se desenvolvem nos Estados Unidos. Veremos como esses movimentos chegam e se consolidam no Brasil, em particular em São Paulo. É essencial entender a importância desses movimentos na realidade brasileira, pois eles formam o terreno propício para a homogeneização religiosa do judaísmo. Essa é uma marca do judaísmo brasileiro, na contramão do que acontece em outras comunidades da América Latina e da França⁴, onde as particularidades geo-étnicas de cada comunidade são recuperados, valorizados e mantidos como marcas das diferenças principalmente entre asquenazitas e sefaraditas.

⁴ O judaísmo francês foi analisado por Laurence Podselver '*Fragmentation et recomposition du judaïsme : Le cas français*'. A autora mostra como a população judaica de origem sefaradita em particular dos países da África do Norte faz a diferença em sua organização de culto seguindo sua própria tradição e ignorando as diretrizes do órgão oficial do judaísmo francês o Consistório. Podselver ainda afirma que a população judaica francesa não é nem homogênea nem se constitui como comunidade que em sua maioria permanece não filiada a uma instituição religiosa.

A segunda parte desse trabalho trata, essencialmente, do judaísmo no Brasil, em particular em São Paulo. No terceiro capítulo veremos qual a dinâmica social das sinagogas, seus rabinos e a frequência dos judeus paulistanos. Primeiramente faço um mapeamento histórico das sinagogas da cidade de São Paulo desde o início do século XX, a fim de contrapor com o mapa das sinagogas um século mais tarde. Esse capítulo não trata apenas das mudanças de endereço das sinagogas, mas, sobretudo, de como elas foram submetidas às transformações do judaísmo brasileiro influenciado intensamente pela presença ortodoxa desde o último quarto do século passado. Veremos ainda como se deu a influência do movimento *Habad/Lubavitch* nas instituições judaicas.

É difícil falar de ortodoxia no Brasil sem considerar o movimento ortodoxo místico *Habad/Lubavitch*. Portanto, ao tratar das sinagogas de São Paulo, destaquei as sinagogas desse movimento. O que mais chama a atenção é a diversidade de bairros onde foram estabelecidas e seu objetivo de chegar onde estão os judeus.

A fim de entendermos como as marcas do asquenazismo e do sefaradismo se confundem, observo as transformações que ocorreram na Congregação *Mekor Haim*. A escolha dessa congregação se deve a vários fatores. O primeiro deles é o fato de hoje ela ser uma referência no judaísmo ortodoxo. O segundo fator decisivo é justamente o fato dessa sinagoga ter sido fundada por judeus sefaraditas modernos e cosmopolitas em oposição à ortodoxia que é asquenazita e não cosmopolita. O terceiro fator é totalmente subjetivo, mas de muito serviu para esse estudo: o fato de eu ser filha de pai judeu egípcio e ter frequentado essa sinagoga nas décadas de 1970 e 1980 me proporcionou o conhecimento histórico e uma relativa intimidade necessários para entender a guinada ultra conservadora dessa instituição liderada desde os anos 1980 pelo rabino Isaac Dichi e ratificada pela liderança laica dessa instituição.

PARTE I:

**JUDAÍSMO SEFARADITA E ASQUENAZITA,
ORTODOXOS E NÃO ORTODOXOS**

CAPÍTULO 1: SEFARAD E ASQUENAZ

1.1 Dois judaísmos

Para entendermos a cristalização das culturas sefaraditas e asquenazitas devemos nos deter particularmente no período medieval. Na Idade Média os Talmudes já haviam sido concluídos, o de Jerusalém no século IV quando o cristianismo se torna religião oficial do Império Romano e Jerusalém cidade santa do cristianismo. O Talmude babilônico foi encerrado no século VII, com as primeiras conquistas árabes e o advento do islamismo. Esses eventos não são meras coincidências, encerrar o Talmude significava consolidar a religião judaica num cenário de transformações religiosas. Apesar da finalização das edições do Talmude, as discussões continuaram e comentários foram acrescentados fazendo que na mesma página apareçam opiniões distintas ou complementares. Em 1550 o papa Leão X autorizou a edição do Talmude assim, surge em Veneza o trabalho do editor cristão Daniel Bomberg, seu modelo definitivo: no meio da página como um polo irradiador vê-se a *Mishná* e correspondente *Guemará*. Ao redor estão os comentários de Rashi e as *Tossafot*, os acréscimos de seus seguidores; ao redor dos comentários, notas de outros estudiosos. Há diferenças nos tipos de imprensa para cada texto. Os comentários de Rashi e as *Tossafot* são impressos em caracteres usados por judeus sefaraditas.

As discussões em torno das leis da Torá feitas por uma elite intelectual formada por mestres e eruditos foram registradas ao longo de dois mil anos em um edifício chamado Talmude, que acabou denominando também o conjunto de leis que hoje conhecemos. Os mestres ou rabinos responsáveis pelas suas interpretações forjaram o judaísmo rabínico ao qual o mundo judaico deve obediência. O Talmude é um sistema jurídico que, quando obedecido, determina quem é judeu, o que torna o judaísmo atual talmúdico. O Talmude é sempre a referência não apenas do ponto de vista ortodoxo, mas também da não ortodoxia⁵.

Uma vez organizadas as posições dos diferentes rabinos fazia-se o registro das argumentações, das discussões de cada academia talmúdica. Expondo não apenas a última decisão legislativa, mas revelando todo o processo em torno da lei cuja origem como já foi mencionado é o Velho Testamento. Essa organização dos livros do Talmude tem início no século I DC.

Essa datação permite, por exemplo, acompanhar a construção do judaísmo em contraponto ao processo de consolidação do cristianismo como religião oficial do Ocidente. O Talmude reflete a preocupação do judaísmo em estabelecer padrões de comportamento que o identificasse do cristianismo estabelecendo critérios que deixassem claro o que diferencia um judeu de um cristão e mais tarde de um muçulmano.

Foi estruturado como já foi dito a partir de uma lei da Torá. A primeira discussão a ser editada é chamada de *Mishná* (séculos I e II DC). Discutida por sua vez pelas aca-

⁵ Ortodoxos e não ortodoxos têm o Talmude como referência. Os primeiros afirmam que é judeu aquele que segue a *halahá*, termo hebraico para o conjunto de leis do Talmude. Essa premissa faz cair por terra a ideia de que é judeu somente aquele que foi gerado em ventre judeu, como a ortodoxia e correntes conservadoras da não ortodoxia insistem em defender. O ventre judeu também pode ser o de uma mulher que passou por uma conversão aceita pelo judaísmo do estado de Israel, premissa da *halahá* que reforça a ideia de obediência ao sistema jurídico judaico.

demias de Jerusalém e da Babilônia, o registro das interpretações da *Mishná* é a *Guemará*. O conjunto da *Mishná* e da *Guemará* constitui o Talmude.

A Mishná

A *Mishná* é primeiro registro do Talmude feito pelos tanaítas nos séculos I e II DC em Jerusalém redigida, portanto em hebraico. Nela encontramos, por exemplo, as especificações dos tipos de trabalhos proibidos no *shabat* e até mesmo o significado de algumas palavras encontradas na Torá. Além dessas explicações transmitia-se também a metodologia para a derivação das leis da Torá. Isso permitia aos eruditos de novas gerações geração legislar sobre situações nascentes ainda não abordadas explicitamente na Torá (Giglio, 2000). Esse método deixa claro já nos primórdios das discussões o dinamismo do Talmude, negando o conservadorismo das correntes ortodoxas em relação a ele.

Antes disso houve uma primeira organização do material que constitui a lei oral durante o período da Grande Assembleia que corresponde à época do domínio persa sobre a Palestina (539 — 332 AC). Presume-se que atuou como um órgão legislativo. A dominação persa da Palestina foi seguida pela dos gregos (332 — 140 AC). Esse período foi marcado por uma forte oposição aos decretos anti judaicos promulgados pelos gregos e pela luta contra as influências assimilacionistas da cultura helênica. A instituição legislativa era o Sinédrio, que pode ser entendido como uma Corte Suprema. Relacionar a organização das leis com o período histórico, social e político não é apenas referência histórica, mas expõe, sobretudo, o início de uma tendência que se confirmará ao longo da história judaica. Ao se sentirem ameaçados pela assimilação entendida muitas vezes pelos nativos como desaparecimento do judaísmo recorre-se à força da lei.

Esse temor gerou a sistematização das leis que, em *tempos difíceis* voltar a ocupar o centro da vida judaica.

A *Mishná* foi organizada pelos tanaítas. O *tana* foi aquele que estudou, repetiu e ensinou o que aprendeu de seus mestres. Assim a lei oral foi organizada por assunto ou em formatos que facilitassem sua memorização. No início do reino de Herodes (73 AC), os principais rabinos eram Hillel, de caráter mais liberal e Shamaï, mais conservador. Ao contrário dos períodos anteriores, no qual o trabalho intelectual dos eruditos era coletivo, na era dos tanaítas cessa o anonimato. A identidade dos proponentes das ideias e dos diversos pontos de vista sobre a correta interpretação da lei oral é conhecida, bem como seus métodos de estudo e características de sua identidade. O período tanaíta foi marcado pela destruição do Segundo Templo (70 DC) sob o domínio dos romanos (Giglio, 2000).

A *Mishná* foi organizada em seis ordens ou livros: *Zerain, Moed, Nashim, Nezikim, Kodashim, Taharot*. Por sua vez eles são subdivididos em tratados que estão em capítulos e esses em unidades menores⁶. O estilo da *Mishná* é sucinto, quase telegráfico. O rabino Judá Hanassi marca o fim do período tanaíta com sua conclusão da redação da *Mishná*.

No primeiro livro *Zeraim* ou “sementes” encontramos as leis referentes às rezas, as bênçãos, às colheitas e à caridade. Há também explicações sobre os vários tipos de sementes, árvores e animais, e ainda as leis relacionadas ao ano sabático, bem como às contribuições aos sacerdotes, ao dízimo aos levitas e aos pobres. Encontramos desde as leis relativas ao segundo dízimo e seu envio à Jerusalém, à oferta da massa do pão para os sacerdotes, as oferendas dos primeiros frutos ao Templo.

⁶ A especificação do conteúdo desses livros foi baseada em Adin Steinsaltz, *The essencial Talmud*, Batam Books, New York, 1977.

Shabat e Pessah

O segundo livro da *Mishná* o *Moed* trás as leis referentes ao *shabat* e a datas festivas. Com relação ao *Pessah* ou páscoa encontramos as leis do *hamets*, o que é permitido e proibido consumir, da fabricação do pão ázimo a *matsá* e do sacrifício pascal. Para o *iom kipur*, ou dia da expiação há leis referentes ao sacrifício e ao jejum. Para a festa das cabanas ou *sucot*⁷ encontramos esclarecimentos sobre a construção da *sucá* (cabana), e sobre a comemoração no Templo. Há ainda as leis gerais sobre as festas religiosas. No capítulo sobre o ano novo ou *Rosh hashana*, foram estabelecidos os meses e anos, o *shofar* e as rezas dessa celebração bem como os dias de jejum regulares. Há capítulos dedicados as leis de *Purim*⁸, por fim leis referentes as festas que envolvem peregrinação à Jerusalém.

Nashim, nome do terceiro livro, em hebraico significa mulheres. Esse livro traz as leis referentes ao levirato, aos casamentos proibidos, aos testemunhos sobre a morte do marido. Trata também dos contratos de casamento e acordos especiais bem como vários tipos de votos e promessas. Nele encontramos as leis referentes ao adultério, assassinatos e guerra bem como divórcio. O celibatário e o eremita também são contemplados em leis relativas ao isolamento.

O quarto livro da *Mishná*, trata dos danos, *Nezakim* em hebraico. São leis sobre danos diretos e indiretos, perdas, empréstimos, trabalho, contratos por salário, socieda-

⁷ O Sucot relembra os 40 anos de êxodo dos judeus no deserto após a sua saída do Egito. Nesse período o povo judeu não tinha terra própria, nômades que viviam em pequenas tendas ou cabanas frágeis e temporárias. Como forma de simbolizar este período, durante a celebração de *sucot*, a *sucá*, os judeus saíam de suas já precárias casas para se abrigar sob folhas e galhos ao ar livre. O festival inicia-se no dia 15 do mês hebraico de Tishei. Também é conhecido como Festa dos Tabernáculos ou Festa das Cabanas ou, ainda, Festa das Colheitas, pois coincide com a estação das colheitas em Israel, no começo do outono. É uma das três maiores festas, quando o povo de Israel peregrinava para o Templo de Jerusalém.

⁸ Purim é celebrado anualmente no 14º dia do mês hebraico de Adar, o dia seguinte à vitória dos judeus sobre seus inimigos (13 de Adar). Transformou-se em feriado judaico que lembra a salvação dos judeus persas do plano de Hamã planejado para exterminá-los durante o antigo Império Persa. Esse relato é narrado no Livro de Ester, que ouviu a trama e contou ao rei, salvando os judeus.

de, vendas, promissórias e herança. Há ainda os regulamentos dos vários tipos de corte e leis criminais, os princípios da fé e regras para a punir através da flagelação. Esse quarto livro trata também das leis referentes aos juramentos, a ética e aos ensinamentos morais. Por fim regulamenta sobre os veredictos das cortes e de sua retificação quando necessário.

Os temas do quinto livro, *Kodashim* ou sagrados, são sobre os sacrifícios e as oferendas. Trata também das leis do abate ritual e das leis dietéticas. Outro assunto são os primogênitos, crianças ou animais. Há leis que tratam sobre a imperfeição do animal e sua interdição para o consumo. Ainda encontramos as leis referentes ao Templo, como as que regulam a avaliação das oferendas, os sacrifícios diários e as medidas arquitetônicas. Há tratados sobre os pecados que requerem eliminação e sacrifícios, sobre sinais de sacrilégio contra propriedade e como obter perdão. Por fim trata do que se deve fazer quando vários sacrifícios se misturam.

O sexto e último livro da *Mishná*, *Taharot* ou purificação, foca principalmente a questão da pureza e impureza, leis referentes à lepra e aos mortos. Aborda também utensílios e sua suscetibilidade a se tornar impuros. Encontramos as regras relativas ao *mikvé*, banho ritual de purificação, da impureza ritual feminina e das mãos. Nesse livro há ainda as leis de preparação das cinzas da vaca vermelha, terminando com a categorização de coisas suscetíveis a impureza ritual.

A Guemará

O estudo da *Mishná* nas academias da Palestina e da Babilônia após a destruição do Segundo Templo gerou o que chamamos de *Guemará*. Nessa interpretação encontramos um rico acervo de debates sobre as diversas leis rituais, comerciais, familiares e

sociais. Nessas discussões através da lógica e de uma série de recursos interpretativos da Torá, diferentes opiniões rabínicas sobre uma controvérsia legal são contrapostas até que surja um consenso. Atingido esse consenso ele passará a integrar o corpo de leis judaicas, a *Halachá*.

Amar, falar, interpretar

Após a compilação da *Mishná* pelo rabino Judá Hanassi, inicia-se uma nova era na qual os amoraítas se dedicam à interpretação do material contido nessa obra. O termo amoraíta deriva do verbo “amar” que em aramaico significa falar, interpretar. No período de transição entre tanaítas e amoraítas foi compilado o material de cunho legal deixado de fora por Judá Hanassi. Assim seus discípulos criaram a *Tosseftá*, que significa adição. Ao contrário da *Mishná*, nenhum erudito foi dado como redator final da *Guemará*. Tanto que o Talmude nunca foi concluído, implicando seu estudo e desenvolvimento pelas gerações subsequentes.

O comentário de Rashi

O trabalho do rabino Salomão Ben Isaac, conhecido como Rashi deve ser destacado. Estima-se que nasceu no ano de 1040 e faleceu em 1105 na cidade de Troyes, região francesa de Champagne. A característica mais marcante de comentário bíblico de Rashi é a explicação do texto no sentido literal, enriquecida com a citação de diversas fontes de origem rabínica, escritas num hebraico claro e conciso. Seu comentário sobre o Talmude foi fundamental para as gerações posteriores. Tornou-o acessível, uma vez que a *Guemará* fora redigida em aramaico, sem pontuação e com frequentes quebras na linha de argumentação. Rashi teve acesso a uma copia do Talmude produzida em Mainz, onde estudou. É a partir desse texto corrigido e aceito como definitivo que o explica

palavras e frases. Seus comentários foram impressos nas edições clássicas do Talmude e da Torá com uma tipologia especial, lado a lado com o texto original. Essa tipologia ficou conhecida como tipologia Rashi. Corresponde à escrita cursiva dos judeus sefarditas, os primeiros a editar e imprimir textos em hebraico.

O Talmude inacabado

O Talmude nunca deixou de ser estudado e interpretado, por rabinos tradicionais reformistas e conservadores, além deles filósofos judeus se debruçaram em seu estudo. Aberto a todo tipo de investigação, destaco o estudo de Emmanuel Levinas que, sem deixar de lado sua observância judaica, coloca o debate talmúdico no nível da mais depurada especulação filosófica. Mas o Estados Unidos talvez representem hoje o que a Babilônia um dia representou para o judaísmo. Devido à concentração de judeus e à relação com o mundo não judaico somado ao fato de o país ser a metrópole ocidental, ali ocorre o grande diálogo com a contemporaneidade. Merece atenção o trabalho do rabino norte americano Jacob Neusner que traduz textos talmúdicos para o inglês, assinala os aspectos antropológicos, sociológicos, filosóficos, históricos, linguísticos e literários da obra. (Amâncio, 2000).

Hoje ao lado do estudo religioso procede-se a pesquisa científica da obra em universidades israelenses, na Europa e nos Estados Unidos. Existem traduções em latim (século XVIII) de vários tratados, em alemão, iídiche, inglês, espanhol (parcial) e francês, além da empreitada histórica ainda em andamento do rabino Adin Steinsaltz, a versão crítica de toda a *Guemará* para o hebraico.

Ao longo da Idade Média os judeus viveram em países regidos ou pelo islamismo ou pelo cristianismo, e lutaram por autonomia religiosa, cultural e social, desafio tanto para as civilizações dominantes como para os judeus. Cabe lembrar que nesse período judeus foram perseguidos e massacrados sempre por motivação religiosa ou supersticiosa. As diferenças religiosas entre cristãos e judeus partem do fato de esses não aceitaram o Messias judeu e ter crucificado o filho de Deus. Essas diferenças teológicas foram, ao

longo do tempo, acrescidas de acusações de assassinatos rituais ou da responsabilidade pela Peste Negra, entre outros estragos feitos pelos cruzados a caminho da conquista da Terra Santa a partir de 1095.

Perseguições e humilhações

As diferenças com o islamismo eram menos graves apesar de os judeus não aceitarem Maomé como profeta de Deus, ou de serem acusados de falsificar o texto da Torá. No entanto, o estilo de vida segundo a lei judaica ou islâmica não era tão diferente a ponto de se criar uma animosidade semelhante a existente entre cristãos e judeus. Não obstante isso não impediu os judeus que viviam sob o domínio islâmico sofressem perseguições e humilhações, embora menos intensas que as portadoras da grife da cristandade.

A autonomia religiosa, cultural e social dos judeus se deve principalmente às limitações e proibições referentes aos locais de residência. A Idade Média europeia se caracteriza essencialmente pelo declínio das cidades. No islã a cidade havia perdido sua importância na organização e administração social, porém continuava a ser o centro econômico e religioso e tinha um papel mais significativo do que no Ocidente cristão. Já a história judaica medieval foi urbana por excelência. Nos países islâmicos as cidades atraíam cada vez mais os judeus que se dedicaram principalmente ao comércio. Na Europa ocidental as normas feudais cristãs impediam que os judeus se estabelecessem na região rural, a cidade era seu principal destino. O ambiente urbano modelou o modo de vida e as ideias.

Para os judeus a fé era o elo principal na cadeia da continuidade, uma força que lhes permitia transmitir adiante a herança do mundo antigo que em sua essência era a ideia de unidade nacional e cultural. Essa noção de unidade nacional sobreviveu a mui-

tas reviravoltas históricas, sendo recuperada apenas no século XIX e construída como uma ideologia nacionalista nos moldes da Europa do leste. Essa unidade nacional pode ser entendida pela relação do povo judeu com sua lei, o Talmude. Mas justamente na Idade Média esse pilar do judaísmo foi acrescido por vários comentários e decisões legislativas, o que pode ser entendido exatamente como a falta de unidade. Pensar o judaísmo como algo uno é mais do que um equívoco, é não perceber a diversidade e o dinamismo primeiramente do próprio Talmude, além das diferenças entre sefaraditas e asquenazitas. Diferenças que estão em vias de desaparecer diante do esforço das lideranças judaicas de fortalecer o judaísmo.

O povo judeu é dividido em dois grandes grupos: o sefaradita e o asquenazita. Marcada por dois mil anos de exílio, sua história gerou e acentuou suas diferenças. Alguns eventos marcam a construção da diáspora judaica como a queda do reino de Judá e a destruição do primeiro templo de Jerusalém em 587 AC. No período pré-romano e com a tomada de Jerusalém por Pompeu em 63 AC inicia-se a diáspora ocidental que tem o seu ápice em 70 DC.

A presença judaica em Israel era praticamente simbólica e foi marcada pela edição do Talmude de Jerusalém concluído em finais do século IV nas academias de Tiberíades, cidade ao norte do atual Estado de Israel situado às margens do Mar da Galileia. A Babilônia foi o centro da vida judaica por 15 séculos desde o Primeiro Exílio em 587 AC até o século X. A referência do judaísmo é o Talmude da Babilônia, concluído oficialmente no século VI.

Os judeus se tornam cidadãos romanos em 212, mas é a partir do século IV que rumam em direção à Europa, sobem os rios Reno e Danúbio e estabelecem novas comunidades no que conhecemos hoje como França e Alemanha. No século X, o centro de

gravidade judaico se deslocou do Oriente para o Ocidente. Na Península Ibérica se consolidou o judaísmo sefaradita originando a Idade de Ouro do judaísmo espanhol dos séculos XI e XII. Ele desaparecerá com a expulsão de 1492, mas a tradição e a cultura sefaradita se mantêm até os dias de hoje.

Novos padrões de identidade

Na Europa continental, uma elite religiosa construiu o judaísmo asquenazita, que se constitui como um novo grupo étnico do povo judeu que também desaparecerá com o Holocausto. Não obstante a criação do Estado de Israel, o pensamento religioso judaico se concentra essencialmente nos Estados Unidos da América.

Nestes dois mil anos de diáspora raras as comunidades da Europa, do norte da África, dos Bálcãs ou da Turquia que não foram submetidas a perseguições ou exílios. Isso levou os judeus a se reagruparem e criar novos padrões de identidade, em função da época e da uma região específicas. Assim identidades se mantiveram por gerações longe do berço de origem e em condições históricas diferentes.

Veremos primeiramente como os sistemas culturais sefaradita e asquenazita se cristalizaram e suas particularidades na construção do conjunto de leis e costumes. O processo de construção é distinto em sua estrutura, o sefaradismo se desenvolveu muito mais aberto ao mundo externo do que o asquenazismo, compartilhando o progresso cultural, social e econômico de um conjunto e não apenas dos judeus isoladamente. Essas constantes trocas com o universo islâmico e cristão parecem-me a característica mais significativa.

Terra Santa

Com os asquenazitas a política foi de relativo isolamento, falta de escolha diante da violenta cristandade medieval à caminho da conquista da Terra Santa e de sua capital Jerusalém. Isto não quer dizer que os sefaraditas foram mais afortunados com os vizinhos cristãos ou muçulmanos. Na Península Ibérica, o judaísmo sefaradita também sofreu hostilidades nas sucessivas mudanças entre os califados e no processo de formação dos estados nacionais católicos espanhol e português. Assim também foi durante a formação dos estados inglês e francês, que excluía formalmente judeus e muçulmanos. Éditos de expulsão dos judeus na formação do estado na Inglaterra e na França se alternavam com éditos de autorização de permanência no território, o que fez com que a presença deles nesses estados fosse praticamente ininterrupta. A conversão era uma opção, às vezes forçada. Porém essa era a melhor maneira de participar no processo de desenvolvimento, numa época em que ser cristão significava ter certos privilégios.

Na Península Ibérica desde o século VII, cristãos, muçulmanos e judeus investiram em seu próprio projeto de construção do pensamento religioso. Do século VII ao XII o desenvolvimento do pensamento religioso foi profícuo dada a tolerância do estado religioso muçumano. Muçumanos e cristãos desenvolveram um projeto político se constituindo como estado e contando com a participação dos judeus. Assim foi no período dos califados quando judeus acessavam a cargos de confiança tais como ministro das finanças ou médico das autoridades políticas. Cabe lembrar que com a proteção da Igreja Católica, o capital confiscado dos judeus expulsos pela Inquisição foi essencial na formação dos estados de Espanha e Portugal e no desenvolvimento de suas colônias nas Américas.

Judeus sefaraditas

A partir do século XV se adotou o hábito de denominar os judeus que vivem na Espanha de judeus sefaraditas. A comunidade asquenazita é formada por exilados da Babilônia e da Palestina que se instalaram na Europa Central e Oriental (Malka,1997). Os termos *sefarad* e *asquenaz* têm sua origem no texto bíblico. A Bíblia identifica *sefarad* (in profeta Ovdia 1.20) como o continente ibérico e a literatura pós-bíblica relaciona esse termo com a Espanha, que identificam como Sefarad (Malka,1997). O termo *asquenaz* aparece pela primeira vez no também bíblico Livro dos Gêneses (10:3). Asquenaz é o filho de Gomer, filho de Jafé e neto de Noé. Em Jeremias (51:27). *Asquenaz* também é o nome do reino que o profeta clama a lutar contra a Babilônia, além ainda de se aplicar às diversas regiões da Ásia Menor.

No século X, os judeus do norte da França são identificados com o termo em hebraico *tsarfat*, e os da Renânia de *asquenaz*. Ao longo da história o termo *asquenaz* torna-se sinônimo de judaísmo renano em seu sentido amplo, englobando as regiões vizinhas (Bauer, 2001).

Ladino e iídiche

Desde a Idade Média cada uma destas comunidades se expressa num idioma distinto. Os asquenazitas falam um idioma conhecido como iídiche, de sonoridade próxima ao alemão, com palavras em alemão, polonês, russo e hebraico. Sua grafia se vale dos caracteres da língua hebraica. Os judeus sefaraditas se comunicam em ladino até o século XIX. O ladino também se escrevia com o alfabeto hebraico, mas a partir desta data incorporou o alfabeto latino, fazendo uso dos princípios de correspondência som-letra baseados na prática ortográfica francesa (Gordon, 2005). O ladino mantido pelos sefa-

raditas é um elo valioso, uma referência para estudos do espanhol arcaico. Os idiomas judaicos estão sendo recuperados por núcleos de estudos em centros universitários como patrimônio cultural e instrumento de pesquisa linguística do espanhol arcaico, do alemão medieval, e ainda do francês medieval que foi mantido nos escritos de Rashi⁹, comentarista da Bíblia e do Talmude.

1.2 Sefarad

1.2.1 A comunidade sefaradita na península ibérica

Província do império romano, a Península Ibérica foi um dos destinos da migração judaica. Foi conquistada no início do século VI pelos visigodos, que confirmaram os direitos romanos aos judeus. O poder visigodo se converteu ao cristianismo no final do século. Em 613 promulgou o primeiro decreto, pelo qual todos os judeus da península deveriam se converter ao cristianismo ou abandonar o país. Anunciava, de certa forma, qual seria o final da história judaica nesta região.

Identificamos diferentes períodos da história judaica na Península Ibérica. O primeiro se dá sob o domínio visigodo durante os séculos VI e VII, seguido pelo período do califado de Córdoba, entre 750 e 1030 aproximadamente. Nos séculos XI e XII se dá a divisão do território em reinos mulçumanos e cristãos. O status dos judeus variava de acordo com as autoridades locais, mas a tendência foi ampliar o domínio cristão. A

⁹ Rashi: Rabino da era medieval viveu na França (1040-1105). Talmudista e comentarista bíblico, seu legado foi compilar as explicações e comentários que eram mais próximos ao texto bíblico para facilitar o entendimento. Para tanto lançou mão do uso da língua de oïl, língua galo-romana da França setentrional, vernacular da região de Champanhe no século X. Para se distinguir do texto bíblico seus comentários em notas de rodapé são escritos numa fonte diferenciada, conhecida como grafia *rashi*.

reconquista cristã intensificou-se a partir de 1200 e quase todos os judeus passam a viver sob domínio cristão. Essa seria a última etapa da vida judaica na península. O decreto de Alhambra, de 31 de julho 1492, assinado pelos reis católicos Fernando e Isabel, marca o fim da presença judaica na Espanha. A história dos judeus de *sefarad* foi tão tumultuada quanto a dos judeus de *asquenaz*, marcada por batizados e conversões forçadas, perseguições e confisco de propriedades.

1.2.2 Sob o domínio do islã

Estabelecido o domínio islâmico em quase toda a península ibérica a partir do século VII, os judeus têm a mesma proteção que lhes era garantida no mundo árabe: o de minoria tolerada com o status de *dhimmis*. Os *dhimmis* eram sujeitos protegidos que viviam sob um estado regido pela lei do islã. Esse *status* se aplicava aos povos do livro, um pacto entre as autoridades que lhes permitia uma relativa liberdade de culto. Os *dhimmis* tinham direitos e obrigações com relação ao estado islâmico que variavam de acordo com períodos e locais.

Dentro desse espírito geral de tolerância islâmica, os judeus tinham total liberdade econômica e participavam intensamente no comércio e na agricultura. É no âmbito da produção intelectual que essa liberdade gera seus melhores frutos. Nesse período, enquanto os judeus de *asquenaz* se isolavam e se protegiam do mundo cristão medieval, os judeus de *sefarad* participavam intensamente do desenvolvimento da civilização islâmica na península ibérica. Eles compartilhavam com os intelectuais árabes as traduções dos clássicos gregos. Essa retomada dos clássicos foi pedra fundamental no que viria a ser o Renascimento, fator básico do desenvolvimento da cultura ocidental.

1.2.3 Bagdá era Babilônia

Consolidou-se uma elite intelectual distinta daquela baseada em Bagdá, antiga Babilônia. O fato de não existir entre os árabes um clero que monopolizasse o saber, como acontecia na Europa cristã medieval, permitiu aos membros de outras religiões participar do debate intelectual. A contribuição judaica deu-se também no campo da Matemática, Astronomia e principalmente Medicina.

É desse período também a codificação da lei talmúdica, que passou a ser apresentada de forma clara, sistemática. Texto base para fundamentar cada opinião, foram localizadas no Talmude as razões de ser cada uma delas. Embora nem sempre tivesse êxito nesse empreendimento, a filosofia judaica medieval procurou explicar as leis judaicas — as *mitsvot* — de modo racional. E toda literatura judaica bíblica e pós bíblica tem a preocupação de tornar cada vez mais claras as leis a serem obedecidas.

O judaísmo sefaradita gerou dezenas de eruditos na área da Poesia, Gramática do Hebraico, Medicina, Botânica, Matemática e Astronomia. Não podemos deixar de citar dois desses eruditos, fundamentais no desenvolvimento do pensamento judaico. O primeiro, Moises Ben Maimon, o Maimônides, atuou no âmbito do racionalismo e da lógica. O segundo contribuiu no campo da mística: Moisés Ben Schemtov de Leão ou Moisés de Leão escreveu o *Livro do Zohar*, o *Livro do Esplendor* obra central da Cabala. Maimônides nasceu em Córdoba em 1135 faleceu em Fostat, antigo Cairo em 1204. Moises de Leon nasceu em Guadalajara em 1240 e faleceu em Arevalo (Espanha) em 1305.

Maimônides

Destaco primeiramente a contribuição de Moisés Ben Maimon, o Maimônides. Suas obras são essenciais na compreensão da filosofia judaica. A primeira, *O comentário da Mishná*, é uma introdução ao Talmude. Maimônides expõe de forma clara e precisa os conceitos fundamentais do pensamento talmúdico. Na sessão *Treze Princípios da Fé* procura definir os dogmas fundamentais que o indivíduo deve aceitar para ser considerado judeu. Ao definir quem é judeu Maimônides pretende definir com clareza como o judeu se distingue dos demais povos e quais objetivos visa na sociedade. O primeiro dos Treze Princípios é a obrigação de acreditar que existe um ser que é Deus. O segundo é sua unicidade, expresso no versículo “*ouve Israel, o senhor é nosso deus, o senhor é uno*”. Esses princípios foram passados em versos e incluídos na liturgia diária da sinagoga.

Outra obra fundamental desse pensador é *Mishné Torá*, a repetição da Torá, Publicada em 1180 tem um hebraico simples, conciso, claro e acessível a qualquer judeu que a queira consultar, esclarecendo o que é proibido ou permitido, puro ou impuro. Dessa vez Maimônides empreendeu um trabalho gigantesco de sistematização da Lei Judaica. Ao contrário de seus predecessores, que agrupavam as leis na medida em que elas apareciam na Torá, procurou dividi-las segundo os princípios lógicos. Procurando mostrar a base racional das leis judaicas, dividiu a obra em quatorze volumes¹⁰, precedidos da lista dos 248 preceitos positivos e dos 365 preceitos negativos ou proibições.

Essa preocupação com a racionalidade da religião levou Maimônides a redigir em árabe o livro que representa a súmula do pensamento filosófico espanhol da Idade

¹⁰ A divisão dos 14 volumes da *Mishné Torá* é a seguinte: Livro da Sabedoria, do Amor, das Festividades, das Mulheres, da Santidade, da Magnificência, das Sementes, do Serviço Divino, dos Sacrifícios, da Pureza, dos Danos, das Aquisições, dos Julgamentos, dos Juizes.

Média: “*Guia dos Perplexos*” publicado em 1195. Nessa obra o autor procura analisar as teorias filosóficas da época à luz do judaísmo e formular o judaísmo com auxílio dessas teorias. Maimônides rejeita a interpretação literal da Bíblia, pois acreditava que esse procedimento conduzia a absurdos intoleráveis à mente educada. Como era costume na época prova a existência de Deus segundo a razão e a fé (Nahissi, 1990).

Livro do Esplendor

Mas não só de racionalismo foi edificado o pensamento judaico espanhol. O misticismo judaico não surgiu na Espanha, mas foi lá foi escrito, como assinalou Scholem (Scholem, 1995). O *Livro do Esplendor*, *Zohar* em hebraico, escrito por Moises de Leão entre 1270 e 1280, eclipsou todos os outros documentos da literatura cabalista tanto pelo êxito e pela fama que alcançou como pela influência que gradualmente exerceu. Seu lugar na história do cabalismo pode ser avaliado pelo fato de somente ele, no conjunto da literatura pós-rabínica, ter-se tornado um texto canônico. Foi um êxito primeiro entre os cabalistas, mais tarde, particularmente após o êxodo da Espanha, entre todo o povo judeu. O modo favorito de Moises de Leão ao apresentar uma ideia é trabalhar na interpretação mística de um dito bíblico. Moises de Leão não é um pensador sistemático como Maimônides.

Esse ambiente intelectual fecundo e o desenvolvimento do pensamento judaico medieval ibérico são frutos da abertura da comunidade judaica ao seu entorno. As trocas entre judeus, cristãos e muçumanos proporcionaram a criação de uma base sólida tanto na produção intelectual religiosa judaica como também socioeconômica e cultural. Os judeus se beneficiaram das condições de prosperidade geral, atingindo posições de destaque junto à corte muçumana. Era comum encontrar judeus ocupando cargos públicos. Mas foi no campo das profissões liberais, em particular na medicina que se dava a as-

censão social. Muitos médicos competentes obtiveram postos junto a califas e altos funcionários mulçumanos. A prosperidade econômica levou a uma divisão social onde algumas famílias ricas detinham o poder da comunidade sefaradita. Já no universo *asque-naz* o poder era dos eruditos. Assim, os judeus foram se desligando do poder central do exilarca¹¹ e dos líderes da Babilônia. Aos poucos a comunidade de *sefarad* foi construindo seus próprios padrões de autonomia distintos daqueles que vigoravam tanto na Babilônia quanto ao norte dos Pireneus. Os líderes socioeconômicos, membros de famílias poderosas, formavam conselhos comunitários que tinham total autonomia quanto ao controle da minoria judaica exercendo até o direito de condenação à morte, o que também nos remete à ideia de protonação.

1.2.4 A Diáspora sefaradita

No universo sefaradita é possível distinguir dois grandes blocos étno-geográficos. Um século antes de serem expulsos de Castela e Aragão (em 1492) e de Navarra e Portugal (em 1497), acontecimento conhecido como a diáspora sefaradita, os sefaraditas se exilaram no Norte da África, pois sofriam ataques e conversões forçadas na Península Ibérica já no final do século XIV. Encontraram comunidades judaicas prósperas em cidades do Marrocos e do Egito.

¹¹ Exilarca: Chefe da Diáspora, autoridade suprema do judaísmo e seu representante oficial junto às autoridades locais. Esta função, extinta no século VI, foi retomada no século VII o império árabe, onde desfrutava de grande prestígio junto à corte. O papel do exilarca foi perdendo espaço no judaísmo diaspórico, substituído por figuras locais e eruditas e finalmente extinto no século XIV. A origem da função do exilarca é obscura, os primeiros registros históricos datam do século II, no período do importante judaísmo babilônico. O exilarca tinha o poder de nomear juizes para os tribunais judaicos e em seu nome aplicavam-se as penas de castigos corporais ou multas. Sua palavra era lei.

Um dos grupos se estabeleceu em terras do Mediterrâneo Oriental, parte do então Império Otomano, juntando-se aos sefaraditas e aos judeus orientais. Estudiosos do universo sefaradita identificam este grupo como sefaraditas orientais (Bejerano, 2007). O segundo grupo é formado por sefaraditas ocidentais que seguiram para a Europa Ocidental e se estabeleceram na Holanda, Inglaterra, Itália e Hamburgo, atual Alemanha, território onde viviam asquenazitas.

A evolução histórica e cultural de cada um desses grupos foi muito distinta. Os sefaraditas orientais, originais do Marrocos e do Império Otomano, até hoje falam o ladino e a *hakitia*¹², e mantêm algumas características culturais hispânicas. No entanto os sefaraditas ocidentais ao se integrar às sociedades que os acolheram, já no século XVIII abandonaram o ladino. Mas, assim como os orientais, mantiveram algumas características culturais específicas como a liturgia do rito sefaradita (Diaz-Mas, 2007).

1.2.5 Sob domínio islâmico

A Inquisição e a expulsão dos judeus da Espanha e de Portugal marcaram o judaísmo sefaradita que se reinventou nas comunidades onde se instalou seja na Holanda, Itália, Marrocos ou Turquia, mas esta “sobrevivência” não foi total, muitos foram os elementos perdidos nessas mudanças.

É importante ressaltar que o judaísmo sefaradita, mesmo nos remetendo à Espanha ou à toda Península Ibérica, originou-se sob domínio político e cultural islâmico do século X ao XII. Novamente sob influência islâmica cristalizou-se no Norte da África e

¹² Hakitia: idioma falado pelos sefaraditas orientais, em particular os marroquinos, mescla o espanhol e o árabe.

no Oriente Médio. Na católica Península Ibérica dos séculos do século XIII ao XV o judaísmo sefaradita, alvo de perseguições e conversões, produziu poucos estudos bíblicos e talmúricos. Esse vazio foi ocupado por pensadores do universo asquenazita ainda na Idade Média.

1.3 Asquenaz

Por volta do ano 1000, no momento em que o centro babilônico perde seu *status* central na vida judaica, e com a decadência na produção intelectual em *Sefarad* é na então periferia do mundo judaico que se dá o advento do judaísmo asquenazita. Seu desenvolvimento vem pela conjunção de três fatores: personalidades carismáticas, autonomia religiosa e condições sociopolíticas. Marcado em sua origem pela hostilidade do meio, o judaísmo asquenazita cria um novo modelo de vida judaica. Modelo que participou do desenvolvimento do mundo “civilizado” da época, o Leste Europeu. Seis séculos mais tarde e com múltiplas ramificações, o modelo asquenazita tornou-se o elemento majoritário no povo judeu.

É essencial destacar uma diferença fundamental entre os judaísmos sefaradita e asquenazita: a visão trágica do mundo. O espaço predominante da martirologia é marca do judaísmo asquenazita desde as perseguições no período das Cruzadas. Essa característica foi retomada com certo vigor desde o Holocausto.

As Cruzadas fizeram vítimas e deixaram sua marca na visão de mundo asquenazita. Nesse mundo hostil e cruel, abandonar o judaísmo ou ser batizado estava fora de questão, restava escolher um mártir. Sua memória era mantida pelo *memorbuh* livro de memória que, cada comunidade tinha com as preces para os mártires e os nomes das

vítimas, surgiu no Império Romano Germânico logo após os massacres da Primeira Cruzada. Por séculos, esse livro foi lido nas sinagogas para lembrar os principais massacres. Apesar de não encontrarmos na tradição litúrgica judaica o culto à morte, ao sofrimento, à pobreza ou à humildade salvadora, como afirma Goldnadel. O Talmude prescreve ao juiz de não favorecer o rico por ser rico e tampouco o pobre porque é pobre. E proíbe ainda estender misericórdia ao ofensor, o mau, por temer estar cometendo uma injustiça ao justo, o bem. Os rabinos do Talmude se insurgiram contra a absurda e aparente gratuidade do sofrimento. Mesmo o livro de Jó no qual o herói sofre todo tipo de sofrimento ou injustiça e não se vira contra Deus, é um protesto contra o sofrimento humano (Goldnadel, 2004).

Vítimas ou mártires

Martirologia e vitimização se mantêm, se desenvolvem e atingem o seu auge nas reações pós-holocausto. E como bem observa Goldnadel, debordam as fronteiras do judaísmo asquenazita para se tornar parte do judaísmo, seja de tradição asquenazita ou sefaradita. Esse modelo de lembrança ainda hoje é perpetuado no museu do Holocausto em Jerusalém onde são ouvidos os nomes das vítimas do nazismo.

Passadas as Cruzadas, acreditando que viria um período de tranquilidade, as comunidades judaicas novamente foram vítimas no período da Peste Negra (1348-1350). Foram acusadas de causadoras do mal, ainda de carregarem a pecha de assassinato ritual e profanação da hóstia, comuns por toda Europa.

Alegria em tristeza

O judaísmo asquenazita e sua visão trágica do mundo transformou em tristes momentos que deveriam ser pura alegria, como o período de *Omer*, os quarenta dias entre a Páscoa e Pentecoste. Era considerado época de fausto, pois ligava a libertação física celebrada na Páscoa com a libertação espiritual comemorada por Pentecostes e a outorga dos Dez Mandamentos. Como a maioria dos massacres ocorria justamente entre a Páscoa e Pentecostes, o *Omer* tornou-se ocasião de luto.

Ainda se mantém uma prece nos serviços matutinos de *shabat* em memória dos mártires das Cruzadas. O serviço religioso, que se inicia com uma série de bênçãos mencionadas no Talmude, foi acrescido de outra bênção não dita pelos sefaraditas, evocando “o Rei do Universo a dar força aos cansados”. Elie Munk estudioso da cultura asquenazita esclarece que os sábios asquenazitas incluíram essa bênção visando dar esperança e força às populações que sofreram ininterruptas perseguições. Bauer acrescenta que esta prece faz parte da liturgia de todas as ramificações do judaísmo asquenazita (Bauer, 2001).

1.3.1 Formação do pensamento asquenazita

Desde seu início o judaísmo asquenazita se consolida independentemente do judaísmo estabelecido na Babilônia e na Península Ibérica. No judaísmo asquenazita são muitos os líderes com um alto grau de conhecimento judaico e não temem as inovações no campo da religião. Bem distante das academias babilônicas, os líderes franco-alemães tiraram proveito de sua autonomia religiosa. Tomavam decisões sem se remeter às autoridades externas, ao contrário dos líderes espanhóis que, dirigiam suas questões

às academias babilônicas ainda no século XI quando esses centros estavam em franca decadência.

A originalidade do judaísmo asquenazita aparece nas decisões ou *takanot* específicas, muitas aceitas universalmente. As mais conhecidas são as de Guershom Ben Judá (960 — 1028) considerado o pai fundador do judaísmo asquenazita. Ele se apoiava na Torá e no Talmude, mas raramente nos mestres da Babilônia, o que caracteriza o rompimento com as academias babilônicas e o transforma em autoridade influente das comunidades. As autoridades da França e da Alemanha se dirigiam a ele quando não estavam seguros da resposta a dar.

Conferências rabínicas como são realizadas atualmente nos Estados Unidos ou em Israel, onde se discutem as particularidades das leis e regras do judaísmo, já aconteciam no século XII, dando legitimidade ao judaísmo asquenazita. Duas ocorreram em Troyes capital da região de Champagne 160 quilômetros ao leste de Paris, outras em Speyer, Worms e Mainz na Renânia no século XIII e se seguiram até o século XVII. As decisões desses sínodos eram aceitas primeiramente no judaísmo renano e depois pelo judaísmo do leste europeu. Hoje as conferências rabínicas são divididas por movimentos religiosos internos, assim acontece a conferência mundial do judaísmo Reformista, Conservador e de diferentes correntes ortodoxas revelando uma diversidade judaica e ao mesmo tempo a impossibilidade de homogeneizar o judaísmo contemporâneo. Isso cria um conflito entre o judaísmo oficial defendido pelo rabinato do Estado de Israel cada vez mais identificado com a ultra-ortodoxia e o judaísmo da diáspora muito mais heterogêneo e aberto às correntes não ortodoxas. Não esquecendo que, tanto as correntes derivadas do Reformismo quanto da Ortodoxia pertencem ao universo asquenazita.

Sem bigamia

Naquelas primeiras conferências da Europa foram tomadas decisões que forjaram o que se tornou o judaísmo asquenazita. A mais célebre e a mais influente é atribuída a Guershom Ben Judá que proíbe a bigamia sob pena de excomunhão. Essa proibição marcou o fim de uma prática quase em desuso em *Asquenaz*, no entanto seguia-se praticando normalmente a bigamia em *Sefarad*, pelo fato que a maioria vivia em um meio mulçumano onde a poligamia era praticada, ou ao menos autorizada. Vale lembrar que a decisão de Guershom Ben Judá vai de encontro com os textos bíblicos e talmúdicos que permitem a poligamia¹³ (Bauer, 2001). Decisões não limitadas ao universo asquenazita, mas atendendo à questões levantadas em todas as comunidades se tornaram a norma no conjunto do judaísmo. Essas decisões atingem diversas áreas como a proibição de ler a correspondência de outrem ou a proibição do divórcio contra a vontade da mulher.

Organização social das comunidades de Asquenaz

A situação dos judeus de *Asquenaz* sob o feudalismo medieval e cristão era precária, porém acordos com reis, duques, condes, ou barões lhes proporcionam uma significativa autonomia política. A comunidade tinha seu próprio tribunal o *beit din*, seu próprio responsável religioso e sua elite econômica, os *parnassim*. Havia ainda suas próprias instituições como sinagoga, banho ritual ou *mikvé*, *hevrá kadishá* ou cemitério, escola, *tzedaká* (fundos de caridade). Essas estruturas comunitárias se impunham aos judeus, tal e qual as estruturas coercivas se impõem ao conjunto da sociedade. A coerção social da comunidade sobre seus membros é uma característica do judaísmo asquenazita, todos deveriam ter consciência que o menor desvio das regras comunitárias po-

¹³ A proibição universal da bigamia deu-se apenas no século XX quando os judeus do Yemên que ainda a praticavam imigraram para Israel.

deria levar a consequências negativas para o conjunto da população judaica do território.

A obrigação com os impostos em relação ao senhor feudal era mantida com zelo, daí a importância dos líderes socioeconômicos ou chefes comunitários que intercediam junto às autoridades. Essa função social não se explica apenas por seu status econômico, mas porque riqueza era uma garantia de que os impostos seriam pagos. Essa proximidade com o poder se traduzia ainda em uma posição privilegiada para interceder a favor da comunidade.

Entretanto, essa autonomia proporcionou o isolamento social e cultural que só foi rompido em finais do século XVIII. Abandonar o judaísmo ou se deixar batizar estava fora de questão nesse mundo hostil. Esse é outro diferencial entre asquenazitas e sefaraditas que, antes da expulsão em 1492, se submeteram a conversões e batismos forçados ou de conveniência.

1.3.2 As leis e os costumes

Desde o século XI é na Europa Ocidental, atual França, Alemanha e Polônia e na Península Ibérica que o judaísmo talmúdico se consolida com a produção intensa de comentários, interpretações, críticas, e anexos ao Talmude. Assim foi até o século XX quando o centro do pensamento judaico transferiu-se mais uma vez, com a imigração judaica europeia para os Estados Unidos da América e para a Palestina que se tornaria o Estado de Israel, principalmente com a destruição das comunidades europeias no Holocausto.

A partir do século X a autonomia asquenazita foi se acentuando. Primeiro rompeu quase que totalmente com o *establishment* judaico decadente da Babilônia. Em seguida, estabeleceu-se uma troca de saberes entre eruditos sefaraditas e asquenazitas, desviando os eixos de trocas para a Europa Ocidental. O já decadente judaísmo babilônico e o frágil judaísmo da Palestina pouco contribuíram para desenvolvimento do pensamento judaico.

Uma das marcas do judaísmo asquenazita é a existência de fronteiras bem definidas entre judeus e não judeus que prevaleceram até o século XVIII. Elas garantiam a preservação dos costumes que, na percepção asquenazita, significava cumprimentos das leis. A discussão entre o Josef Caro¹⁴ e Moisés Isserles¹⁵, mais do que pôr em evidência as diferenças entre o universo sefaradita e asquenazita, deixa claro que os costumes locais prevalecem à lei do Talmude. Já o Talmude foi determinado por legisladores pertencentes a sistemas culturais e legais distintos (Malka,1997; Bauer, 2001).

Força do costume

Os judeus asquenazitas se esforçavam para não se desviar dos costumes das gerações precedentes. Esses costumes acabavam por ter valor e força de lei. Não mantê-los significava transgredir a própria lei. Não obstante, essa inflexibilidade não impediu a adoção da versão crítica e comentada do *Shulchan Aruch*, a interpretação sefaradita do Talmude, editada por Josef Caro, pensador do campo sefaradita.

¹⁴ Josef Caro (1488-1575) cabalista espanhol, autor da obra conhecida como *Shulchan Aruch* (em hebraico, mesa posta) na qual traçou comentários sobre as leis favorecendo a jurisprudência dos mestres sefaraditas tal qual foi instaurada, ensinada e vivida na Espanha.

¹⁵ Moisés Isserles (1525-1572) talmudista polonês comenta a obra de Caro a quem respeita e admira, mas não hesita em criticá-lo. Destaca os costumes e os ritos asquenazitas ao notar que “estes não são os costumes de nossas comunidades”.

O *Shulchan Aruch*¹⁶ resume todos os artigos de lei com todas as suas aplicações e todos os mandamentos e deveres do judeu. As comunidades asquenazitas aceitaram, porém, a versão com comentários e críticas publicada na Polônia por Moisés Isserles. Para o erudito polonês tratava-se de reabilitar a interpretação asquenazita da Torá. Ele observa que “*o costume de nossos pais é considerado como a Torá... O costume é mais forte que a regra... O costume é uma criação espiritual de todo o povo*” (Bauer, 2001).

As divergências e diferenças de explicações e comentários se concentram nas questões de consumo, ou seja, a regras de *cashrut*, definindo o que é ou não apropriado consumir. De modo geral, os legisladores asquenazitas são mais rigorosos e intransigentes, já os sefaraditas são partidários de uma interpretação mais liberal e flexível da lei. A maioria dos tratados do que é lícito ou ilícito surgiram nas comunidades asquenazitas (Malka, 1997).

Essas diferenças podem ser entendidas como próprias da dinâmica de cada um dos universos culturais com sua vizinhança. As relações sociais entre as comunidades sefaraditas e seus vizinhos mulçumanos não eram, de modo geral, hostis. Não havia a necessidade de rigidez das regras no que dizia respeito às relações pessoais entre mulçumanos e judeus. Já no universo asquenazita, as regras internas eram rígidas, as relações entre judeus e cristãos eram tensas e violentas, as fronteiras eram intransponíveis, ao menos até finais do século XVII. Cientes de suas diferenças com seus vizinhos, os

¹⁶ O *Shulchan Aruh*, em hebraico “*mesa posta*” é a compilação de todas as regras já enunciadas no Talmude, com as opiniões e comentários dos legistas que as examinaram. Trata-se do código que rege o cotidiano ao longo do ano. Seu autor ou compilador José Caro (1488-1575) originário das comunidades sefaraditas, define as regras e os costumes como os conhecia, fundamentando-se no Código de Maimônides e em outros escritos de sábios espanhóis. Mas esta tentativa de unificar as regras do judaísmo foi contestada no universo asquenazita. Moisés Isserles (1525-1572), autoridade rabínica do judaísmo polonês, questiona a validade de todas as regras para os asquenazitas em sua obra *haMappa* literalmente “*toalha de mesa*”. Isserles por sua vez fundamentou sua argumentação na linha dos sábios europeus de tradição asquenazita.

legistas asquenazitas evitavam os rituais discriminatórios que poderiam gerar um agravamento das tensões sociais.

No judaísmo asquenazita é possível determinar dois momentos cruciais: primeiramente a participação nas revoluções dos séculos XVIII e XIX na Europa que resultou nas correntes ortodoxas e liberais. Em seguida, o Nazismo responsável pelo desaparecimento de comunidades europeias e o ressurgimento do pensamento judaico asquenazita nos Estados Unidos e em Israel, como data o primeiro parágrafo desse intertítulo sobre Leis e Costumes.

1.3.3 Reafirmação identitária

O judaísmo asquenazita é elemento dominante na religião judaica contemporânea. Mas a Espanha da Idade Média foi palco de um dos centros culturais mais importantes do judaísmo. Do século X ao XIII, a sociedade judaica de *sefarad* viveu confortavelmente, integrada culturalmente ao seu entorno, em perfeita simbiose com os pensadores e a ciência árabe, abrindo-se aos poucos às influências vindas da Europa cristã. A cultura e a tradição religiosa judaica da época, sem complexo ou hesitação, assinaram um tratado de coexistência e de boa vizinhança com a ciência laica. Lembro que os rabinos e cabalistas, assim como os predicadores e místicos eram também médicos, matemáticos, alquimistas e filósofos. Eles consideravam um dever se integrar a todas as formas de cultura ‘assimilando as conquistas intelectuais realizadas pelo espírito humano’.

No entanto, as particularidades sefaraditas foram se perdendo a cada onda migratória, no esforço de assimilar e se integrar na sociedade hospedeira. A produção intelectual

tual sefaradita no âmbito da legislação judaica perdeu seu lugar de destaque no universo judaico.

Em *asquenaz* as coisas eram bem diferentes, vimos que não só não havia espaço para integrar-se ao entorno cristão, como ainda havia uma resistência ou mesmo a negação da produção judaica vinda do universo sefaradita.

O pensamento hebraico sefaradita transpôs os limites do religioso, abandonando o monopólio do sagrado, da liturgia, abraçando as bases do patrimônio grego. Já a produção em *asquenaz* se limitava a organizar o cotidiano judaico sobre as bases dos costumes de seus antepassados, especificando e detalhando cada vez mais as regras que se tornaram leis. Foi apenas com o advento do Iluminismo Judaico em finais do século XVII que o pensamento asquenazita se abre à ciência e ao Iluminismo de seu entorno, gerando a reforma religiosa judaica e sua Contra Reforma, o surgimento da ortodoxia judaica. Mais adiante, veremos em detalhes as circunstâncias do desenvolvimento desses dois movimentos e seus desdobramentos na religião judaica.

Fazendo parte do cenário oriental, a cultura judaica sefaradita sofre dos mesmos valores de juízo inventados na civilização ocidental que, entendia o Oriente como algo exótico e primitivo (Said, 2007). É a partir do último quarto do século XX, que o universo sefaradita inicia um processo de recuperação da cultura sefaradita, seguindo uma tendência maior de valorização e afirmação das particularidades culturais.

Essa reafirmação identitária ou orgulho étnico se expressa em congressos nacionais e internacionais com a participação de líderes comunitários e de pesquisadores acadêmicos da cultura sefaradita. As congregações religiosas sefaraditas contribuem com

publicações de cunho cultural e religioso, em São Paulo destaco a revista Morashá¹⁷ que tem Vicky Safra como coordenadora editorial veículo da Congregação Beneficência Sefardi Paulista e a *Revista Nascente*¹⁸ boletim da Congregação *Mekor Chaim* nesse veículo podemos nos inteirar das leis e dos costumes tanto sefaraditas como asquenazitas, além de um conteúdo não religioso dirigido principalmente aos ortodoxos que não tem acesso à mídia secular.

A partir da revista criou-se o Instituto Morashá de Cultura que funciona como um centro de memória que segundo seu site oficial

“pretende reunir em seu acervo depoimentos gravados em vídeo pela geração dos imigrantes que vieram fazer sua vida, com suas famílias, no Brasil, objetos pessoais trazidos de seus países de origem e, a título de empréstimo, fotografias, cartas, documentos e tudo o mais que possa enriquecer este importante acervo. Numa primeira etapa, serão focalizadas as comunidades oriundas do Líbano, Síria, Grécia, Turquia e Egito. Posteriormente serão abrangidas comunidades advindas da Itália, Iugoslávia, Bulgária, Espanha, Portugal e o norte da África. O objetivo do Centro da Memória, além de preservar a história destas comunidades imigrantes no Brasil, é de proporcionar o livre acesso do público através de consultas a seu Banco Virtual. Este projeto é a primeira iniciativa para preservar uma rica e variada história e, futuramente, promover a edição de publicações, bem como a realização de exposições documentais e artísticas, em parceria com instituições no Brasil e no exterior.”

A retomada não se dá apenas no âmbito das particularidades culturais. No Brasil já foi iniciada a tradução da literatura rabínica resgatando a produção intelectual sefaradita. Destaco a publicação em 2009 de “Ritmos da vida judaica: uma análise dos ensinamentos básicos do judaísmo, segundo o pensamento sefaradita” escrito por Marc D.

¹⁷ Morashá em hebraico significa herança espiritual, a revista tem uma tiragem de 30.000 exemplares sua distribuição é gratuita e tem versão eletrônica desde a edição 26 de dezembro de 1999.

¹⁸ A revista *Nascente*, órgão de divulgação da *Congregação Mekor Haim* desde 1993 é uma publicação bimestral com uma tiragem de 10.000 exemplares sua distribuição também é gratuita.

Angel em 1986. O autor é rabino emérito da *Congregação Shearit Israel*, a mais antiga congregação judaica dos Estados Unidos fundada por portugueses e espanhóis que chegaram à Nova York, então Nova Amsterdam em 1654 refugiados de Pernambuco, Brasil.

Os judeus asquenazitas não formam um grupo ou categoria religiosa específica. Muitos deles não são praticantes e se opõem à religião judaica, se denominam judeus ateus, no Brasil identificamos intelectuais como Maurício Tratemberg ou Jacó Guinsburg. Mesmo assim, como notou Guertzenstein identificamos quatro tendências ideológicas no judaísmo asquenazita:

- a) Liberal ou Reformista
- b) Reconstitutivista
- c) Tradicional ou Conservador
- d) Ortodoxo

A ortodoxia asquenazita é dividida em duas vertentes: a ortodoxia moderna e a ultra-ortodoxia que ainda abrange uma tendência mística: o hassidismo. Veremos em detalhes no capítulo III quais as circunstâncias do surgimento dessas correntes religiosas e seus desdobramentos.

Entendemos que a visão judaica asquenazita seja predominante do judaísmo contemporâneo, mas não podemos deixar de lembrar o esforço das comunidades sefaraditas em recuperar sua memória e seu patrimônio cultural. O universo sefaradita contemporâneo ainda busca resgatar sua visão de mundo particular, perdida e confundida com o orientalismo islâmico. Preocupada em valorizar suas particularidades étnicas, a liderança sefaradita entrega ao judaísmo asquenazita racionalizado e organizado o papel de regulador do judaísmo contemporâneo.

CAPÍTULO 2: ORTODOXIA E NÃO ORTODOXIA

2.1 Formação

Ao iniciar este estudo, acreditava que o judaísmo estava se *asquenaziando*¹⁹ por conta da crescente influência da ortodoxia, esta uma marca do sistema cultural asquenazita. A ortodoxia e a não ortodoxia são fenômenos asquenazitas, surgiram no universo geográfico, cultural e social asquenazita, no entanto, veremos nesse capítulo como a ortodoxia alcança o judaísmo sefardita construindo a ortodoxia sefardita.

Em minha investigação confirmei minha hipótese que, a ortodoxia se consolidou no Brasil e, em particular, em São Paulo por conta de uma importante comunidade sefardita mantenedora de costumes tradicionais no que diz respeito às práticas religiosas. É sobre esse numeroso e consistente grupo étnico do judaísmo brasileiro que a ortodoxia asquenazita encontra seus primeiros adeptos e se firma como tendência no cenário judaico paulistano. O principal desdobramento desse processo é a formação de rabinos brasileiros atualmente em atividade em São Paulo e no Rio de Janeiro. Jovens oriundos de famílias tradicionais sefarditas, alunos do colégio *Yavne Beit Hinuh*, formaram um grupo importante na *Ieshivá Mahané Israel* de Petrópolis onde iniciaram, na década de

¹⁹ Faço uso da expressão *asquenaziando* para nomear um tipo ideal de judeu que está sendo construído no judaísmo paulistano. Esse processo de influência asquenazita é a predominância da prática judaica de acordo com os costumes asquenazitas alguns tratados no capítulo anterior.

1970 seus estudos rabínicos. Esses estudantes concluíram sua formação em instituições do movimento *Habad-Lubavitch* ou em academias rabínicas em Israel, retornaram ao Brasil no início dos anos 80. Hoje, à frente de importantes congregações sefaraditas, inovam ao combinar a tradição mística e messiânica do movimento *Habad Lubavitch*, baluarte da ortodoxia no Brasil com a tradição sefaradita. Hoje, mais do que uma ortodoxização do judaísmo observamos em São Paulo a cristalização de uma ortodoxia sefaradita, processos que serão analisados com especial destaque neste capítulo.

Além disso, a proposta deste capítulo é resgatar a origem do cenário religioso judaico atual em São Paulo. Para tanto, devemos inicialmente nos voltar para a Europa Central e Oriental do final do século XVIII e do início do século XIX. É nesse contexto histórico e geográfico que surgiram os movimentos que delimitam os campos opostos do judaísmo: a ortodoxia e a não ortodoxia. No entanto, foi no século XX, nos Estados Unidos que as diferenças entre esses dois campos se intensificaram. Ainda no final do século XIX, houve um importante cisma no seio do judaísmo liberal originando os movimentos reformista e o conservador que, também serão objeto doravante no presente trabalho. Esses movimentos se desdobraram por sua vez em outras correntes como os Re-construcionistas²⁰ ou *Renewal*²¹, não tendo no Brasil nenhuma representatividade. Tal

20 Durante o século XX, a América do Norte foi um terreno fértil para o desenvolvimento de outras correntes no judaísmo não ortodoxo. A ideologia da contra-cultura dos anos sessenta também contribuiu para o desenvolvimento de novas linhas do judaísmo: O movimento Re-construcionista é uma ramificação do movimento conservador, idealizado por Mordehai Kaplan, no ano de 1922. Composta na maioria por intelectuais, essa corrente define o judaísmo como uma civilização em evolução, busca a justiça social, não acredita no Messias nem que os judeus sejam o povo eleito. Mordehai Kaplan, em sua obra, *Judaísmo como civilização* (1934), expõe a ideia de que o judaísmo é uma soma de literatura, cultura popular, história, ética e ideias do povo judeu. O reconstrucionismo manteve-se filiado ao movimento conservador até 1967, ano em que Kaplan fundou seu próprio seminário. Mordehai Kaplan desejava construir o judaísmo para o homem moderno, combinando aspectos religiosos e não religiosos da vida judaica (Chouraqui, 1986).

21 O movimento *Renewal* também surgiu na década de 1960, baseado na experiência de *havurot* - pequenas comunidades autogeridas que além de adequar a tradição aos novos tempos, desejavam imprimir-lhe um teor mais espiritualizado e criativo. Dois nomes em particular influenciaram este movimento: os rabinos Zalman Schechter Shalomi e Shlomo Carlebah, ambos de formação ortodoxa.

qual o universo liberal²², o campo da ortodoxia surgiu na Europa mas, consolidou-se no pós-guerra (1939-1945) nos Estados Unidos, num esforço de recuperar o que restou do judaísmo europeu. Antes gravitando ao redor de seu líder carismático identificados por seus seguidores como *tzadik* — justo ou santo - ou *rebbe*, forma ídiche de dizer rabino, as comunidades do leste europeu se viram obrigadas a se unirem, deixando de lado algumas diferenças, criando um novo modelo de comunidade quando tiveram de se adaptar num outro território, muitas vezes se dedicando a um líder carismático até então desconhecido da comunidade. Esses pequenos grupos, desmantelados e fragilizados, ao se estabelecerem no novo continente e em Israel, tinha como objetivo fortalecer a ortodoxia, aumentar o numero de seguidores, mesmo que tivessem de abdicar de certos princípios como, por exemplo, reunir em uma mesma academia líderes e discípulos de origens diferentes. O que era impensável antes da Segunda Guerra Mundial uma vez que em cada aldeia havia um líder espiritual e seus seguidores eternamente fieis ao seu líder.

É importante notar que alguns setores do judaísmo contemporâneo creem que a ortodoxia e tradição religiosa sejam a mesma coisa. Acreditam que os sábios e os eruditos foram todos ortodoxos, pois eram praticantes e conhecedores das leis. Isso é totalmente anacrônico. A ortodoxia surge como reação e oposição à Reforma Judaica fruto de um movimento maior: o Iluminismo Judaico²³. A tradição religiosa, ao contrário da ortodoxia não pretende negar as mudanças e manter um padrão de comportamento fixado no século XVIII. Isso se deve principalmente à propaganda ortodoxa que divulga o judaísmo como uma religião una e ortodoxa desde sua origem, refutando toda e qualquer diversidade e pluralidade. É consenso na historia judaica que em todos os períodos

²² Defino *universo liberal* como o conjunto das correntes e dos movimentos religiosos judaicos tendo como fonte o ideário desenvolvido pelo Iluminismo Judaico.

²³ Iluminismo Judaico se refere ao movimento racionalista judaico que surgiu e se desenvolveu na Alemanha a partir do século XVIII. Conhecido pelo termo alemão de *Wissenschaft des Judentums* ou em hebraico *Haskalá*.

da história do judaísmo houve diversidade e conflitos pela hegemonia. Como vimos no capítulo anterior, a própria página do Talmude evidencia essa pluralidade e o respeito das diferenças.

2.2 O judaísmo não ortodoxo

No século XIX na Alemanha, os judeus viviam nos grandes centros urbanos, após terem migrado do meio rural para as cidades nos séculos XVII e XVIII, participando da crescente urbanização da Europa. Os mais ricos participaram do desenvolvimento capitalista e da Revolução Industrial, atuaram nos setores financeiros e industriais, distanciando-se das massas proletárias judaicas que mantiveram aspectos culturais e religiosos tradicionais, inclusive o iídiche como idioma. A maioria dos judeus alemães iniciou um processo de distanciamento da tradição e da cultura própria, assimilando-se ao meio ao qual pertencia. Cada camada social buscava métodos próprios para satisfazer suas aspirações e as polarizações sociais levaram a diferenças ideológicas extremas. Durante o século XIX, formou-se também um proletariado judeu e uma intelectualidade, atuando na área cultural e nas profissões liberais, principalmente no universo gentio. Durante a segunda metade desse século, a maioria das famílias proprietárias de bancos privados de Viena, Paris e Berlim, exceto os Rothchild, afastou-se do judaísmo assimilando-se à nobreza europeia (Ben Sasson, 1988).

Todo judeu que vivia na Europa no século XIX teve de se defrontar com o problema: que atitude tomar diante de seu próprio povo e diante da sociedade maior como definem Ben Sasson, Lacqueur e Glazer. Houve diversas formas de se resolver o problema, desde a indiscutível lealdade à tradição judaica mediante uma formal oposição a toda possível influência vinda do mundo gentio, até a completa assimilação ao meio e a

total desvinculação dos laços históricos. Porém, a maioria não estava em nenhum desses extremos, preferindo diversos e variados intentos de lealdade simultânea aos dois esquemas, aspirando a integrar-se a ambos. Esta integração significava a aceitação das ideias da sociedade cristã e de sua cultura. As conversões ao cristianismo que ocorreram nesse período foram por motivações jurídicas e sociais, uns se convertiam para obter cargos governamentais e acadêmicos, outros visavam à carreira política, mas também havia aqueles que se convertiam para se casar com mulheres cristãs. A conversão significava a inserção na sociedade europeia, pois mesmo nos países onde havia sido decretada a lei de igualdade de todos os cidadãos perante a lei, havia uma discriminação dissimulada (Glazer, 1957). Porém mesmo se desenraizando de um sistema cultural ou sociedade não era permitido ao judeu enraizar-se no sistema sócio econômico e cultural não judaico. Havia, ainda, conversos que optaram pelo cristianismo e se identificavam com seus princípios e se convertiam nos maiores defensores do “estado cristão” e da “sociedade cristã”, afirmando que não havia lugar para os judeus na Europa (Ben Sasson, 1988).

A partir de 1850, a conversão ao cristianismo deixou de ser o principal procedimento de integração na sociedade europeia e foi substituída pela assimilação cultural e pela identificação espiritual e ideológica com o Estado Nacional. Essa transformação é o resultado de um longo processo em que judeus foram adquirindo o conhecimento das línguas e das culturas vernáculas; de modo geral, o judeu que ingressava no mundo da cultura europeia devia deixar de lado o iídiche e o hebraico. O pouco do hebraico que continuava sendo empregado entre os judeus do oeste ao centro da Europa ficou limitado ao âmbito da religião. Foi na Europa central que os judeus puderam se aproximar mais da cultura e do idioma de seu entorno. Nesse contexto, encontrava-se grande parte

da intelectualidade judaica, e por meio da imprensa exercia grande influência na vida cultural e na opinião pública.

Na Alemanha, os judeus encontraram obstáculos na luta pela emancipação. Após a dominação napoleônica, os jovens intelectuais alemães defendiam ideias românticas e buscavam raízes históricas, idealizavam a Idade Média e criaram o “espírito alemão” que tinha grandes diferenças dos valores iluministas do “espírito francês”. Oposto ao iluminismo francês, de caráter universalista, o Romantismo alemão defendia ideias nacionalistas, valorizando um passado germânico considerado genuíno. Diante dessa realidade, a integração dos judeus na vida social e cultural da Alemanha não agradava a todos os setores da sociedade alemã. Para os adeptos da *Wissenschaft des Judentums*, movimento que dominou a vida intelectual judaica na Europa por mais de um século, os judeus não eram apenas uma comunidade religiosa, mas também um povo. Os eruditos desse movimento tinham como objetivo convencer a todos e si mesmos que o judaísmo, em todas as etapas da história, não foi apenas uma crença, mas foi e ainda é uma cultura (Cohen, 1987). Esse grupo se propunha a estudar o judaísmo de forma objetiva e científica daí o nome de *Wissenschaft des Judentums* - ciência do judaísmo -. Mas esse movimento teve duas grandes falhas, a primeira foi ter renegado o nacionalismo judaico posição que foi revista após o Holocausto. A segunda falha foi ter excluído a Cabala e o misticismo do campo de estudos judaicos. (Goldberg, Rayner, 1989)

Entender os judeus como povo provocou reações entre os intelectuais judeu-alemães integrantes da *Wissenschaft des Judentums*²⁴, esses defendiam que “os judeus seguindo sua religião não poderiam ser cidadãos alemães porque constituíam um ‘estado dentro de um estado’”. O destaque do caráter nacionalista da religião judaica havia

²⁴ No presente texto, doravante para fazer referência a este movimento será utilizada a expressão Iluminismo Judaico.

conduzido à separação dos judeus do resto da sociedade. Outros teóricos consideravam um erro exigir a conversão dos judeus ao cristianismo como condição para a implantação da igualdade de direito. Podia-se no mínimo esperar que os judeus modificassem sua religião para adaptá-la aos requisitos da sociedade e opunham-se à reforma da religião judaica como condição à concessão dos direitos de igualdade aos judeus (Ben Sasson, 1988).

A emancipação jurídica dos judeus da Alemanha foi lenta e gradual. Os judeus desempenharam papel de destaque na revolução de 1848, mas mesmo assim houve oposição à emancipação dos judeus, e os direitos de igualdade foram negados sob o argumento de “que os judeus não pertenciam ao corpo da nação”. O processo de integração dos judeus na vida europeia constituiu uma intrincada dialética composta de aceitação e rechaço: um desejo de assimilar-se e de consolidação da consciência judaica (Laqueur, 1988). Na Constituição de 1867, Bismark unificou a Alemanha e “rescindiou todas as restrições existentes, que haviam sido impostas sobre os direitos civis e políticos por diferenças religiosas” (Laqueur, 1988).

Uma das características da transformação que se produziu na estrutura social da população judaica é a grande procura pelas profissões liberais. Esse fenômeno consequência da emancipação jurídica habilitava judeus a atuarem como advogados e professores universitários, dando nova importância ao grupo no interior da população judia. Apesar da emancipação jurídica, somente em alguns países como a Holanda e a França os judeus tiveram acesso a cargos oficiais (Ben Sasson, 1988).

2.2.1 O Iluminismo Judaico — A Haskalá

O judaísmo reformista se desenvolveu com base em um movimento maior, iniciado na Alemanha no final do século XVIII — a *haskalá em hebraico*, “Iluminismo Judaico” ou ainda em alemão *Wissenschaft des Judentums*. As teorias filosóficas de Moisés Mendelsohn (1729-1786) estabeleceram no pensamento judaico um laço de união entre a filosofia racionalista medieval e as ideias iluministas do século XVIII. Em termos gerais, Mendelsohn aceitava as ideias de Espinoza de que a religião judaica era a constituição política dos hebreus, mas não via nesta constituição um fator limitativo, nem um defeito; ao contrário, procurava destacar o significado universal dessa constituição social (Laqueur,1988). O Iluminismo Judaico acompanhava o racionalismo francês e alemão. Essa nova filosofia judaica tinha duas frentes: opunha-se à ortodoxia judaica, ao dar um conteúdo mais moderno às interpretações dos escritos judaicos e almejava uma assimilação maior dos judeus na sociedade alemã. Mendelsohn se esforçou para combinar a fiel observância dos mandamentos religiosos com a tolerância e a mais ampla liberdade de expressão (Laqueur,1988). Um dos principais aspectos do iluminismo judaico é a separação entre Estado e Religião, discutido na obra de Mendelsohn de *Jerusalém ou o Poder religioso e o Judaísmo* publicada em 1783. O filósofo declara que o Estado é a única instituição que pode exercer a coerção; a religião — a Igreja —, ao contrário, deve basear-se na persuasão. Essa teoria implicava o enfraquecimento da organização autônoma interna das comunidades judaicas. Porém, Mendelsohn não encontrou grande oposição por parte dos dirigentes e rabinos, devido ao fato de ele cumprir com suas obrigações religiosas, e também pela posição que gozava na sociedade alemã onde defendia os direitos dos judeus contra diversos elementos hostis (Ben Sasson, 1988).

Após a morte de Mendelsohn, os *maskilim*, iluministas judaicos, adotaram uma posição mais radical; negando o Talmude e os mandamentos religiosos afirmavam que a tradição talmúdica e a observância dos mandamentos separavam os judeus de seus vizinhos, impedindo-os de cumprirem com suas obrigações de cidadãos do Estado. Alguns defendiam até a conversão em grupo para assim cumprir com essas obrigações. Mas a grande maioria dos iluministas judeus se manteve unida à herança espiritual de Mendelsohn, considerando o judaísmo “puro” preferível ao cristianismo. Os *maskilim* publicavam críticas à sociedade judaica e, ao mesmo tempo, propunham reformas, acreditavam que podiam influenciar os judeus desde o interior da coletividade, defendiam o “despotismo iluminista” e apelavam às autoridades para modificarem o *status* dos judeus. Tudo isso, porém, ia contra a vontade das comunidades judaicas que defendiam sua autonomia, condenando qualquer intervenção externa (Chouraqui, 1986).

Os iluministas declaravam que seu judaísmo não tinha absolutamente nenhum caráter político ou nacional. Como afirmação da sinceridade de suas crenças, propuseram que fossem eliminadas de seus devocionários todas as menções ao Messias e ao Retorno a Sion e o primeiro templo reformista foi fundado em Hamburgo, no ano de 1818 (Chouraqui, 1986), (Glazer, 1957).

Em sua *Histoire du Judaïsme*, Chouraqui resume as mudanças que se deram, principalmente, no âmbito teológico. Ele afirma que os teólogos alemães negavam o fideísmo habitual, isto é, toda palavra da tradição escrita e de tradição oral fora revelada por Deus a Moisés no Sinai e torna-se obrigatória a toda Israel. Esses não se cansavam de definir o judaísmo como uma “religião sem dogma”, em oposição ao cristianismo. Os teólogos alemães defendiam a *Torá* como uma “legislação inspirada” onde todos podem encontrar livremente os alimentos de sua moral (Chouraqui, 1986).

2.2.2 O Judaísmo reformado

Os teóricos alemães marcaram profundamente os primeiros anos do judaísmo reformado. Samuel Holdstein (1806-1860) primeiro rabino a celebrar casamentos mistos, destacou as contradições no Talmude e defendeu a primazia da lei de Estado sob a jurisdição dos rabinos no âmbito do *status* pessoal²⁵. Nesse sentido, a Sociedade Reformista de Frankfurt foi ainda mais longe em sua declaração publicada em 1843, em que renegou o Talmude como a autoridade dogmática ou prática, e renunciava à restauração messiânica do povo judeu na Terra Santa. Deixou de considerar a circuncisão como obrigatória, por causa do caráter nacionalista desse rito; o mesmo aconteceu com o hebraico, idioma litúrgico da sinagoga, que cedeu lugar ao idioma alemão (Chouraqui, 1986).

Abraham Geiger (1810 — 1874) foi o mais importante teórico da segunda geração da *haskalá* e pai espiritual do reformismo. A questão primordial do pensamento de Geiger era o conceito de dinamismo na tradição. Para Geiger, o judaísmo era uma fé em constante evolução. Sendo o Talmude uma interpretação, esse podia e deveria ser interpretado e aplicado conforme as características de cada época. Essa questão causou grande conflito dentro do judaísmo alemão; de um lado os ortodoxos, para quem o Talmude e a *halahá* são verdades inquestionáveis e imutáveis; do outro, rabinos doutores²⁶ formados nas academias rabínicas e nas universidades alemãs.

²⁵ Na Prússia, no ano de 1758, inicia-se a transformação da instituição rabínica limitando os poderes dos rabinos ao âmbito religioso (Hayoun, 1989).

²⁶ As academias alemãs formavam rabinos doutores, cumprindo uma lei alemã que obrigava todo sacerdote religioso a ter um título acadêmico (Hayoun, 1989).

A partir de 1815, o movimento reformista se expandiu rapidamente na Alemanha, pela realização de importantes conferências rabínicas (Brunswick, 1844; Frankfurt, 1845; Breslau, 1846), onde se confirmaram as intenções e se definiu a prática do judaísmo reformista. A reforma judaica propunha uma mudança no modo de celebrar os cultos e rituais religiosos. Nas sinagogas, o idioma alemão — como língua vernácula — fora substituída pelo hebraico, introduziu-se a música instrumental fazendo uso de órgão, formaram-se coros sinagogais, um culto dominical foi estabelecido além do culto sabático. Em suas prédicas, os rabinos insistiam, com veemência, “nos valores espirituais e morais dos profetas bíblicos” o que acreditavam ser a autêntica tradição no judaísmo (Glazer, 1957).

Os reformistas eram judeus de uma geração que teve acesso a bens culturais e sociais escassos como o ensino superior, e conseqüentemente fazia parte da *bourgeoisie* alemã. Glazer esclarece alguns aspectos desse movimento e destaca que o objetivo desses judeus, no início do século XIX, era transformar o serviço religioso judaico em algo digno e apropriado aos padrões burgueses da Alemanha. Essa burguesia judaica discordava do serviço tradicional judaico celebrado num hebraico cacofônico, o que não condizia com estilo ocidental e germânico de canto e orações.

Até meados do século XX, o movimento reformista defendia, principalmente, a inspiração da moral individual da *Torá* e excluía o caráter nacionalista do judaísmo, entretanto, é importante salientar que a oposição ao Sionismo foi revista após a *Shoá* e a fundação do Estado de Israel em 1948 (Chouraqui, 1986).

2.2.3 O Judaísmo Americano no século XIX

A partir de 1840, o movimento reformista ultrapassou as fronteiras da Alemanha e uma congregação reformista foi criada em Londres. No entanto, foi nos Estados Unidos que o judaísmo reformista pôde desenvolver-se, longe da resistência e da oposição que enfrentava das correntes ortodoxas na Europa. Com a imigração húngara, primeira onda de imigração asquenazita, o reformismo foi instaurado nas sinagogas do continente americano. Até então, as congregações judaicas americanas eram de origem sefardita e tradicional.

Ansiosos por serem aceitos no mundo não judaico, esses novos imigrantes que se transformaram rapidamente em burgueses, introduziram mudanças nos rituais e nos serviços, aproximando o judaísmo do protestantismo da classe média americana. Isso se deu na liturgia ao adotar o inglês como idioma dos serviços religiosos, assim como o órgão e o coro formado por homens e mulheres. No que diz respeito aos aspectos arquitetônicos internos e externos da sinagoga uma certa austeridade estética foi adotada pelos judeus reformistas. Outro sinal dessa aproximação é sem dúvida a adoção dos termos em inglês *'temple'* no lugar de *'synagogue'*, ou mesmo *'shil'* como é comum entre os judeus asquenazitas de origem alemã.

Ao contrário do que acontecia na Europa, a reforma judaica não teve de enfrentar a resistência de setores ortodoxos e tradicionais nos Estados Unidos. Em 1824, em Charleston, foi fundada a primeira comunidade reformada americana (Chouraquei, 1986). O uso de adereços - *talit*, xale ritual e a *kipá*, solidéu - foi eliminado; órgão e coral foram adotados; sendo o coral formado por homens e mulheres, diferente do tradicional ortodoxo, formado apenas por homens e garotos. Homens e mulheres passaram a sentar-

se juntos, eliminando-se a tradicional separação que excluía as mulheres do campo de visão dos homens (Glazer, 1957).

Mesmo sem a oposição dos ortodoxos, característica da Alemanha, muitas das alterações das comunidades do novo continente foram consideradas radicais e foram questionadas por um grupo de rabinos que considerava essas mudanças impróprias à estrutura do judaísmo. Esses rabinos, favoráveis às transformações sem descaracterizar o judaísmo, foram chamados de conservadores, mas mantinham diferenças e distâncias da tradicional ortodoxia religiosa, a principal opositora dessas transformações. Em 1883, a frágil e ilusória coesão dos rabinos reformistas deu oportunidade à reação conservadora de se organizar. Essa reação foi liderada por Sábato Morais, rabino desde 1851 da antiga sinagoga sefaradita²⁷ da Filadélfia, com o apoio de vários rabinos de uma dezena de congregações da Filadélfia e de Nova York.

Em 1885, o movimento conservador, sob a liderança do rabino Sábato Morais, fundou o *Jewish Theological Seminar Association*. A partir de 1887, as aulas eram dadas nas dependências da *Congregation Shearit Israel* em Nova York. Desde então, esses dois movimentos: reformista e conservador, são totalmente separados e independentes. Cada um segue seu caminho com plataformas deliberadas em assembleias rabínicas regulares. O seminário reformista *Hebrew Union College* foi fundado em Cincinnati no ano 1875 por Isaac-Mayer Wise (1819-1900) (Glazer, 1957).

²⁷ Os primeiros judeus a se estabelecerem na América do Norte eram sefaraditas que chegaram a Nova Amsterdam (hoje Nova York) em 1654 provenientes do Brasil.

2.2.4 O Judaísmo conservador

O judaísmo conservador é essencialmente um movimento americano cujas orientações religiosas têm sido determinadas pela *Jewish Theological Seminary of America*, instituição que continua sendo seu centro acadêmico e ideológico. Os líderes leigos do movimento adotaram o termo *conservador* pela capacidade de reforçar sua identificação e compromisso com o judaísmo tradicional rabínico, ainda que reformulando a tradição nos termos e formatos modernos. O seminário conservador não se limita ao ensino da *Torá* e do Talmude, mas dedica-se também ao ensino do *Midrashe*, da filosofia, da liturgia, da poesia medieval, da teologia moderna e da literatura hebraica moderna, conhecimentos indispensáveis na formação de rabinos e de judeus leigos. O judaísmo conservador, em suas Assembleias Rabínicas, vem se dedicando arduamente à reflexão e aos estudos das fontes judaicas, abrindo a possibilidade de uma nova exegese. Essas assembleias se reúnem, anualmente, em congressos internacionais, e contam, atualmente, com aproximadamente 1500 rabinos filiados²⁸. A Assembleia Rabínica está comprometida em promulgar novas formulações dos preceitos ou *mitsvot* compatíveis com uma vida judaica autêntica e moderna. As mais conhecidas modificações nas leis *halá-hicas* estabelecidas pelo judaísmo conservador são: a permissão de dirigir no *shabat* para ir à sinagoga, contar as mulheres como membros legítimos no quórum - *minian* e, finalmente, admitir mulheres como candidatas à ordenação rabínica no seminário. Contudo, é importante assinalar que o judaísmo conservador é pluralista tanto no que se refere à doutrina quanto à observância (Cohen, 1987).

Hoje, na América do Norte, a *United Synagogue of Conservative Judaism* — união das sinagogas conservadoras - conta com 800 congregações filiadas representando

28 Site : The Rabbinical Assembly, endereço eletrônico : www.rabassembly.org

aproximadamente 1,5 milhões de membros²⁹. O movimento reformista passou por várias transformações, e reconsiderou algumas das deliberações dos primeiros congressos, o que o levou, de certa forma, a uma aproximação do judaísmo conservador. Em maio de 1999, na cidade de Pittsburg, a *Central Conference of American Rabbis* publicou um novo estatuto de princípios para o judaísmo reformista³⁰. Dentre as mais diversas deliberações, está a observância das regras da *cashrut*, mesmo muito distante dos padrões da observância entre os ortodoxos; e a retomada do hebraico, um idioma a ser estudado, o idioma da *Torá* e da liturgia judaica. Muitos pontos desse estatuto são contestados internamente por aqueles — rabinos e leigos - que consideram essas mudanças um retrocesso do movimento reformista. Já não é possível distinguir, nos Estados Unidos, uma sinagoga reformista de uma conservadora, desde meados da década de 1990. Por exemplo, o uso do *talit* e da *kipá*, deixou de ser um diferencial. Existem sinagogas reformistas onde os frequentadores usam a *kipá* e sinagogas conservadoras onde não a usam. A maioria das congregações reformistas americanas é, atualmente, mais tradicional e mais étnica, porém, ainda vemos algumas sinagogas que mantiveram as características da geração anterior — são os reformistas clássicos (Meyer, 1987). No caso paulistano, comparando as duas sinagogas representantes da não ortodoxia, a *Congregação Israelita Paulista* a CIP e a *Comunidade Shalom*, verificamos que na CIP, a *kipá* e o *talit* sempre foram usados, enquanto que na *Comunidade Shalom*, o uso da *kipá* foi introduzido e, de certa forma, se tornou obrigatório, sob a liderança dos rabinos conservadores Kreiman e Gottfried, enquanto que o *talit* sempre foi usado por homens e mulheres (Avigdor, 2004).

29 Site : *United Synagogue of Conservative Judaism*, endereço eletrônico : www.uscj.org

30 Site : *Central Conference of American Rabbis*, endereço eletrônico: www.ccarnet.org

Tecida a conjuntura dos dois movimentos e correntes, se colocam um conjunto de questionamentos: estas transformações da corrente reformista representariam apenas uma aproximação dos dois movimentos? Ou estamos diante da reafirmação das regras religiosas, significando mais do que um retrocesso na história do movimento reformista? Trata-se de uma manifestação de reavivamento religioso no judaísmo assim como vem acontecendo em outros universos religiosos? Ou ainda, ao adotar o mesmo padrão de ritual religioso as diferenças entre as sinagogas pertencentes as diferentes correntes e dessa vez, inclua ainda aquelas do campo ortodoxo. Ao tentar responder em partes as questões suscitadas no presente estudo, sustento que esse é apenas o início do processo que resultará no desaparecimento das particularidades ideológicas e étnicas no âmbito das sinagogas, no fim da diversidade cultural que abrange o judaísmo. Mas as lideranças laicas e religiosas preferem entender esse processo como o ‘fortalecimento do judaísmo’. Esse discurso perpassa o cenário religioso judaico desde os anos 80, como pude verificar na entrevista 31 dada pelo Sr. Albert Dichi presidente da Congregação *Mekor Haim*, passando pelo discurso de presidentes de instituições judaicas laicas e religiosas. O objetivo de todos é fortalecer o judaísmo, mas nestes quase dez anos de observação do universo judaico paulistano, percebemos que existe um grupo bem organizado que produz e reproduz um tipo de judaísmo, de outro lado vemos um público, uma geração incapaz de reproduzir o judaísmo de seus pais e avos, e por fim uma liderança laica preocupada sim em fortalecer o judaísmo, mas não se pergunta que tipo de judaísmo se forja na realidade paulistana. São três elementos que se ajustaram, numa dinâmica quase inabalável. Parece que está bom para todos. Será? Grupos ortodoxos não hesitam em

31 Em sua entrevista concedida ao Núcleo de Historia Oral do Arquivo Histórico Judaico Brasileiro. O Sr. Albert Dichi afirmou que “contratar jovens rabinos formados em Israel” e recomendados pelo então recém contratado rabino Isaac Dichi faz parte no desenvolvimento de uma sinagoga e na consolidação da congregação. Garantir que a sinagoga funcionasse todos os dias e não apenas duas vezes por ano: nas Grandes Festas. Isso porque os Egípcios não eram frequentadores diários da sinagoga e os sírios sim, e a influencia dos sírios nessa comunidade começou já nos anos 1980. Veremos em detalhes o processo de ortodoxização da *Congregação Mekor Haim* no capítulo seguinte.

dizer que o judaísmo é uno, mas não podemos negar as diversas formas de judaísmo religioso presentes em São Paulo como os conservadores, os sefaraditas tradicionais, os sefaraditas ortodoxos, os asquenazitas liberais, e mesmo entre os asquenazitas ortodoxos é possível encontrar diversas correntes e subdivisões. Estarão todos em comum acordo e harmonia? Se há descontentes com o processo de homogeneização, onde estão eles? Não se ouve nem se vê, ao menos na esfera pública judaica, nenhuma crítica ou oposição à ortodoxização pela qual vem passando o judaísmo paulistano. Esse tema será discutido longamente no capítulo onde tratarei das transformações nas sinagogas da cidade.

2.3 A ortodoxia judaica

2.3.1 Judeus ortodoxos, em que acreditam

Ao me aprofundar na pesquisa sobre a ortodoxia, me chamou a atenção à forma como eles comumente se autodenominam: *Yidn* — termo em iídiche que significa: judeus — ou mais especificamente *erlicher yidn* — judeus virtuosos. Será que, ao se auto-identificarem como judeus estariam os ortodoxos excluindo os ‘outros’, os que não vivem de acordo com seus princípios e regras? Para Heilman essa autodenominação implica em sua convicção de que, ao contrário do que outros poderiam sugerir, eles não formam uma seita separada chamada *haredim*, nem um subgrupo numa nova pátria para os hebreus mas, simplesmente os ‘judeus verdadeiros’. Esses ‘judeus verdadeiros’ totalizam atualmente 12% de uma população de 12 milhões de judeus no mundo e 550 mil em Israel cuja população é de 5 milhões.

O termo *haredim* muito comum em Israel tem sua origem no hebraico bíblico, aparece em Isaias (66:5) "*ouve as palavras do senhor, vocês que temem (haredim) sua palavra*", esse texto ainda hoje é recitado nas sinagogas ao longo do ano. Ser judeu, para esses "judeus verdadeiros" significa:

1. Manter a tradição quando todos os outros não o fazem,
2. Definir a ordem sagrada quando o profano é a ordem do dia,
3. Afirmar que a mudança não deve ocorrer quando tudo ao redor mudou.

Ao manter um modo de vida tradicionalista, negando e depreciando tudo o que é novo, os judeus ortodoxos valorizam não apenas os valores do passado mas, sobretudo, seus antepassados "preservando e restaurando o passado no presente, no que eles acreditam ser como observou Margareth Mead³², uma "continuidade imutável" sendo agentes dos anciãos" (Heilman, 2000).

Ser um *haredi*, aquele que teme a palavra de Deus, significa compartilhar de uma angústia existencial com relação à continuidade judaísmo, à preservação do modo de vida judaico. Significa ainda desenvolver mecanismos de proteção e oposição à sociedade moderna secular. Como Heilman notou em sua pesquisa de campo, os *haredim* se veem como "a força infindável combatendo obstáculos". As raízes desse tradicionalismo e dessa angústia existencial com relação à sobrevivência judaica estão a mais de 200 anos no passado, correspondente à realidade da Europa do século XVIII onde vivia a maioria dos judeus.

O movimento ortodoxo organizado originou-se em oposição à rápida transformação da sociedade causada pela Revolução Industrial, pela urbanização e pela mobili-

³² MEAD, Margaret, *Culture and Commitment* (Garden City, N.Y.: Double-day, 1970), pág.1 citado por Heilman, S. *Defenders of the Faith, Inside the Ultra-orthodox Jewry*. University of California Press, 2000;pág.13

dade social. Internamente havia à reforma religiosa que começava a solapar a vida judaica. Na cidade industrializada, anônima e burguesa, as tradições ficaram fora de moda e a fé foi substituída pela razão. Judeus dispersos nesse novo cenário perceberam que, mesmo sendo um povo pária e ainda vivendo em guetos também estavam sendo atingidos por essas transformações. Os muros da tradição não impediram que esse universo entrasse em colapso, acreditavam estar protegidos em seus enclaves étnicos geridos pelo eterno passado do judaísmo. No entanto, muitos judeus perceberam que tinham muito a ganhar com essas mudanças, principalmente porque muitas ainda não havia se consolidado na esfera da lei e na esfera social. Esse processo de envolvimento dos judeus na sociedade industrial europeia ficou conhecido como Emancipação, em alguns países significava também ter direitos de cidadania³³, poder participar do processo político isto é, eleger e ser eleito como aconteceu na Inglaterra, França e até mesmo na Alemanha com seu conturbado processo de outorga e suspensão de direitos políticos e jurídicos aos judeus. Os primeiros judeus europeus emancipados foram os franceses sob o domínio de Napoleão que, em suas conquistas pela Europa impôs os ideais republicanos e outorgou aos judeus dos países subjugados. Os últimos judeus europeus a se tornarem cidadãos foram os russos na Revolução Soviética de 1917.

Até a Emancipação, a tradição judaica foi preservada pela coerção dos órgãos comunitários presentes em todas as esferas da vida judaica. Livres do controle formal da comunidade que, não tinha mais nenhum direito de impor seus desejos sobre o pensamento ou a ação, ser judeu tornou-se uma questão de opção. Esse novo modelo de comunidade judaica exercia sua autoridade informalmente, as normas sociais ou costumes

³³ Quando faço uso do conceito cidadania no âmbito deste texto, refiro-me, portanto, aos processos emancipatórios experimentados nas sociedades francesa e alemã no século XVIII e XIX, bem como os resultados desse processo.

eram geralmente aceitos. É nesse contexto que, o judaísmo entra para a modernidade, ser judeu então, tornou-se uma questão de escolha e não de destino.

Desde o século XIX, os judeus já sabiam que viver num mundo limitado pela tradição e querer fazer parte do *mainstream* da sociedade não judaica tinha um preço moral a ser pago. Emancipar-se de fato significava inibir sua identidade judaica ou pelo menos deixá-la em segundo plano. Tendo a chance de deixar de ser estrangeiro ou pária, muitos judeus deixaram de lado o que Voltaire chamava de "superstições e preconceitos" e aprenderam rápida e perfeitamente o modo de vida da sociedade que os aceitou. Esse processo de assimilação cultural é o paradoxo do judeu moderno que muitos acreditam ser excludente. Marx afirma na "Questão Judaica" que o judeu não poderia ser simultaneamente cidadão do Estado e pertencer à Nação Judaica. Felizmente, esse dilema foi resolvido pelos iluministas judeus que redefiniram o judaísmo esvaziando-o dos conceitos de povo e de nação.

Na Alemanha, por exemplo, os judeus se tornaram cidadãos de fé judaica, reforçando a ideia de religião como uma questão privada levando o judaísmo à modernidade. Mas nem sempre a emancipação jurídica antecedeu a assimilação cultural, em alguns países da Europa do leste a concessão da cidadania era uma realidade muito distante; abandonar sua identidade original e seus padrões culturais tornando-se ex-judeus era uma forma de emancipar-se, de participar do processo de desenvolvimento individual e social. Nesse caso a assimilação cultural antecedeu a emancipação jurídica. Havia ainda outra possibilidade, um meio termo que, permitia ser leal à nova sociedade e ao mesmo tempo manter antigos laços religiosos. Tudo dependia do grau de tolerância do Estado e da sociedade onde viviam. Os primeiros iluministas judeus escolheram essa última opção; defendiam o contato cultural com o mundo externo, mas condenavam a completa

assimilação, o ideal era: "*Na rua seja um homem, em casa seja um judeu*". Mesmo assim muitos iluministas assimilavam-se, entretanto o ideal de pluralismo cultural não desapareceu e ainda influenciou vários outros movimentos judaicos.

Os judeus tradicionalistas desprezavam os valores e o modo de vida do mundo externo ao seu próprio, desejavam "*ênfatizar e restaurar os valores originais de seu modo de vida* que ia de encontro a filosofia dos reformadores e dos iluministas. A ortodoxia se consolida ao declarar "*o caráter espiritualmente negativo do mundo contemporâneo e o caráter espiritualmente positivo da tradição*"³⁴. Ainda rejeitava a visão de mundo dualista expressa em: "*seja uma pessoa na rua e um judeu em casa*", ao contrário, defendia que sempre e em qualquer lugar deve-se permanecer um judeu completo. Os ortodoxos diziam que o iluminismo judaico não é nada mais do que uma forma de incentivar o assimilacionismo e o iluminista é um ser ignóbil. Esse discurso foi atualizado ao acusar as correntes não ortodoxas. Estes últimos não tinham dúvidas, essa identidade dualista levaria, inevitavelmente, o judeu à integração cultural. Perceberam também que havia uma competição entre a cultura judaica e a cultura "da rua", afirmavam que o universo gentio dominaria a todos que não estivessem completamente comprometidos com o judaísmo. Não hesitavam em afirmar que o Iluminismo e a Reforma contribuiriam para o rápido cumprimento da maldição citada em Levítico (26:38) onde Deus alertava os ancestrais israelitas que, ao se afastar dos caminhos dos antigos "*estará perdido entre os goyim (gentis), e a terra de teus inimigos te devorará*". Assim, acreditavam e ainda acreditam que se manter minuciosamente leal ao modo de vida judaico significa sobreviver como judeus.

³⁴ SPENDER, Stephen, *Eliot* (Glasgow: Collins, 1975) frase usada por Heilman na pág. 17; o autor considera que a frase capta o aspecto essencial dos judeus em questão.

Nesse sentido, Heilman entende que a ortodoxia não enfatizava a *doxa* - a crença, mas a *práxis*, as particularidades da prática judaica, do ritual e dos costumes que ancoravam a vida num mundo que se transformava rapidamente. Esses judeus resistem a qualquer alteração de seus padrões de prática, imagem e cultura. Para preservar suas crenças fundamentais, para se auto preservar, devem preservar suas práticas tradicionais. Recorrendo à afirmação talmúdica a qual lembrava que em tempos de insegurança cultural "*até mesmo mudar a cor do cadarço do sapato é proibido*". Dessa forma os rituais, os estudos de textos judaicos, a preservação das cerimônias e dos costumes e até mesmo certos folclores formam o núcleo vital para a vida judaica (Heilman, 2000).

Para o judeu ortodoxo, ser diferente, manter-se hóspede, estrangeiro no mundo secular contemporâneo nada mais é do que cumprir uma ordem divina "*e você se manterá separado das outras nações para servir a mim*", Levítico (20:26). Mesmo acreditando e lembrando que os judeus ainda estão no exílio, os ultra-ortodoxos não incentivam o aprendizado de idiomas vernaculares das sociedades onde são "hóspedes". Seguem à parte recusando-se a se vestir com trajés contemporâneos, não saem de seu gueto, não frequentam universidades e são contra qualquer tipo de aculturação.

Como manter-se fiel ao mundo tradicional no mundo contemporâneo? No mundo tradicional as pessoas sabiam o que o judaísmo exigia delas, não era preciso consultar os livros de códigos e os textos para saber o que era certo e o que era errado. Ao invés disso, se apegavam aos elementos culturais que vinham de sua vivência num ambiente gerido por uma tradição relativamente estável, com pouco ou nenhum debate. Mas a modernidade minou radicalmente essa estabilidade e a continuidade do passado. Com o fim do enclave étnico as normas do universo judaico desapareceram. Como saber o que fazer exatamente? O que era um costume insignificante e o que era inalterável?

Quais são suas tentativas de respostas, ousou dizer que esses questionamentos seguem fazendo parte da vida do judeu contemporâneo, porque hoje ele não sabe o que é essencial e o que é insignificante, mas sempre haverá um profissional religioso disposto a orientá-lo segundo os critérios de cada corrente. O que atualiza a tese de Danièle Hervieu-Léger que a religião não é mais herdada, mas adquirida a despeito da transmissão familiar. Tal premissa reforça a importância da sinagoga e de seus profissionais no processo de construção da identidade judaica, não apenas em continuidade ao trabalho da família, mas, sobretudo, em substituição a este.

Neste novo contexto, quem quisesse manter-se fiel à tradição deveria improvisar ou ir "de acordo com o livro". Uma vez que a improvisação vai de encontro com o tradicionalismo, os livros e em particular os livros de códigos de conduta, o Talmude tornam-se mais importante do que nunca, é crucial estudá-los afim de garantir a continuidade das tradições. Os livros dos códigos sempre foram fundamentais na vida dos judeus, sobretudo em tempos de transição cultural. Hoje, eles preenchem um vácuo social e cultural deixado pelo desaparecimento das normas tradicionais, a produção no contexto industrial torna-os cada vez mais acessíveis. O que explicaria o sucesso e a popularização das academias talmúdicas — *ieshivot*, verdadeiros refúgios, uma espécie de "*santuário contra o ataque da sociedade contemporânea*" onde os estudantes se transformam em guardiões dos livros e de suas leis.

Assim como o movimento da reforma religiosa judaica, a ortodoxia judaica tem data e local de nascimento, gerados na mesma região geográfica e no mesmo período histórico, porém em realidades sócio-culturais e econômicas bem distintas. A ortodoxia é um movimento recente, surgiu e se desenvolveu nas aldeias da zona rural do que hoje conhecemos como Polônia, Lituânia, Ucrânia e Rússia, ao passo que a reforma judaica

surgiu e desenvolveu-se nos grandes centros urbanos como Berlim e Viena. Foi nas aldeias, ou como se diz em iídiche no *shtetl*³⁵ onde nasceram as dinastias rabínicas e vários grupos mantêm ainda hoje o nome da aldeia em que viveu o seu rabino fundador ou como é chamado pelos devotos do *rebbe*, rabino em iídiche. A aldeia mais conhecida hoje é a *Lubavitch*, onde nasceu e viveu o fundador do grupo *Habad-Lubavitch*.

2.3.2 A ortodoxia mística e racionalista

No século XVIII o judaísmo tradicional era dividido em dois grandes campos: os místicos que em hebraico são conhecidos como os *hassidim* e os racionalistas os *mitnagdim*, que significa em hebraico “os que são contra”.

O *hassidismo* é um movimento místico pietista fundado na Polónia, em meados do século XVIII por Israel ben Eliezer (1700-1760), mais um entre centenas de curandeiros e exorcistas que circulavam entre as aldeias. Anunciou que recebera uma revelação que o tornara *Baal Shem Tov*, literalmente o Mestre do Bom Nome, impossível evitar uma aproximação ao trecho bíblico do sonho de Jacó quando lhe é anunciado que seu nome não seria mais Jacó e sim Israel.

Os judeus da Europa oriental, os poloneses em particular, viviam um período sombrio do ponto de vista econômico e espiritual, enfrentavam frequentes perseguições, sofriam as consequências do desastre provocado pelo movimento messiânico de Shabtai Zvi, e ainda

³⁵ Os judeus da Europa oriental e principalmente da Rússia não tinham a permissão de viver nos centros urbanos. O número de judeus vivendo nas cidades era controlado pelo Estado. Aos judeus era reservada as zonas de residências em áreas rurais, em aldeias próximas aos vilarejos onde viviam os cristãos, o que permitia, apesar do isolamento, trocas entre as populações.

“havia uma grande distância social entre ricos e pobres, muitos rabinos compactuavam com os ricos e os pobres se sentiam abandonados, havia um vazio espiritual, e a superstição se a-lastrava[...]. Os pregadores populares (hassidim, em hebraico) formavam células e grupos de oração independentes nas sinagogas.” (Armstrong, 2001:121).

O *hassidismo* se tornou um movimento popular em oposição ao *establishment* religioso, era um movimento de massa, criticava as elites por ater-se à erudição e à teologia, atacava os rabinos por limitar-se ao árido estudo da Torá e numa atitude revolucionária *Baal Shem Tov* declarou que a oração devia ter precedência ao estudo da Torá. A espiritualidade do movimento *hassídico* era mística, defendia a onipresença de Deus.

“Desde o início caracterizavam suas orações pelo barulho e pelo êxtase....batiam palmas, balançavam as cabeças para frente e para trás, esmurravam as paredes e sacudiam o corpo de um lado para o outro ... para expressar a superação do ego em sua entrega total a Deus” (Armstrong, 2001).

Esse movimento defendia a intuição mística e negava a separação moderna entre a religião e a política, entre o sagrado e o profano. Para *Baal Shem Tov* o judeu comum não poderia chegar à união direta com Deus, ele só encontraria o divino através da pessoa do *tzadik*, que em hebraico quer dizer: o justo. Que dizer um mediador entre Deus e o comum dos mortais, ao qual se atribuí poderes sobrenaturais. Os *hassídicos* consideram o *tzadik* como um santo, alguém capaz de interceder junto a Deus a seu favor. Ele ainda é o líder de um grupo, seu orientador e protetor, o *tzadik* estuda, medita, tem visões e comunica ao grupo o que deve ser feito. É fundamental no *hassidismo* seguir o *tzadik*, escutar o que ele diz e agir como ele indica (Berezin;1977).

Essa corrente que identificamos hoje como parte do universo ortodoxo difundiu-se com extraordinária rapidez entre 1760 e 1810, gerou uma explosão religiosa sem precedentes e tornou-se um movimento de massas. Um dos elementos essenciais na difusão

do hassidismo é a importância dada à alegria. Seus rituais eram marcados por cantorias, danças, consumo de álcool e também histórias do *tzadik* e o que contrastava com a severidade dos rabinos tradicionais.

A combinação de conservadorismo nas ideias e de renovação na prática possibilitou ao movimento hassídico de ser aceito pelas massas populares. O misticismo de *Baal shem Tov* que usava parábolas e contos simples para difundir seus conceitos, era simples e aberto a todos, bastava encarar o mundo com simplicidade, alegria e devoção e evidentemente seguir seus ensinamentos que, qualquer judeu por mais ignorante que fosse podia se tornar um companheiro de Deus. Quando *Baal Shem Tov* morreu em 1760 ele já havia reunido alguns discípulos no Sul da Polônia, mas foi apenas meio século depois que seu movimento cresceu e transformou-se numa poderosa força de renovação do judaísmo sem é claro, deixar de suscitar uma vigorosa oposição que via no hassidismo e em seu fraco apreço ao estudo, um perigo para o judaísmo. Pois, ao substituir o entusiasmo e estudo pela Torá, o hassidismo pôs em xeque toda a estrutura da comunidade. Isso porque no hassidismo era o *tzadik* quem tinha a autoridade para criar pequenas células de adeptos. Essas células ultrapassavam os limites da comunidade em hebraico *kehilá*, o que desafiava a ordem das coisas, até então a autoridade era a do rabino: estudioso e conhecedor da Torá.

Esse movimento se difundiu rapidamente na Europa Oriental e dera uma nova vitalidade às comunidades judaicas, gerou, no entanto, uma divisão profunda: de um lado os hassídicos do outro seus opositores que tinham como chefe espiritual Eliyah ben Salomon Zalman (1720-1797) - o "*Gaon de Vilna*". Zalman preconizava além do estudo da Torá, o estudo das ciências profanas com o intuito de melhor entendê-la. O *Gaon de Vilna* era a autoridade rabínica contemporânea a *Baal shem Tov*, conhecedor da lite-

ratura rabínica inclusive do Talmude de Jerusalém, de certa forma concordava com os hassídicos no que diz respeito à figura do rabino. Para ele a forma rabínica do judaísmo não condizia mais com as necessidades do povo, mas nem tampouco a forma do *tzadik*, já que no judaísmo a ideia de um intermediário entre o homem e Deus é inaceitável (Armstrong,2001; Berezin,1977).

Suas reformas eram de inspiração racionalista e assim como os iluministas de Berlim, o Gaon de Vilna defendia o estudo das disciplinas não religiosas nas academias talmúdicas como geografia ou matemática, porém, repudiavam o sentimentalismo ritualístico dos místicos e principalmente seu desprezo pelo estudo. Mas os conflitos entre os dois grupos não ficaram apenas no plano da discussão da prática e do conteúdo. Os *mitnagdim* pronunciaram uma excomunhão solene contra os hassídicos e os hassídicos por sua vez também excomungaram os *mitnagdim* estendendo a polêmica por vários anos.

No final do século XVIII a Polônia foi dividida entre a Áustria e a Rússia. A Galícia, onde predominava o hassidismo ficou sob domínio da Áustria, e a Lituânia, centro dos *mitnagdim* passa a pertencer à Rússia, onde vivia a maior parte da população judaica. Essa separação política e geográfica acalmou as partes, mas o conflito durou até 1804 com os Russos proibindo o uso da excomunhão (Berezin;1977).

É importante enfatizar que as diferenças entre os místicos e os racionalistas vão se atenuando ao longo do século XIX, e passam a ser identificados como ortodoxos quando, se unem contra o iluminismo judaico, bem como contra a assimilação dos judeus no século XX (Heilman; 2000).

A luta dos ortodoxos contra o iluminismo judaico fez com que os diversos grupos ortodoxos: hassídicos, racionalistas, judeus da Europa oriental e da parte ocidental se reunissem na Agudat Israel — União Israelita. Essa reunião aconteceu em

1912, na cidade de Katowitz, na Prússia Ocidental. Apesar das diferenças ideológicas entre os grupos, tratava-se, sobretudo, de uma união política para combater a reforma e o sionismo que consideravam uma heresia.

2.3.3 A ortodoxia e o sionismo

O sionismo mesmo sendo um movimento secular era um fato com o qual os ortodoxos deviam se confrontar sendo contra ou a favor. De um lado os que sustentavam e sustentam ainda hoje que o sionismo seja uma heresia, esses são os ultra-ortodoxos e de outro lado os ortodoxos que acabaram cedendo à realidade da formação do Estado judeu participando dos congressos sionistas e principalmente da imigração para a Palestina em finais do século XIX.

Cooperar com os sionistas seculares significava, sobretudo, cooperar com uma outra forma de expressar a identidade judaica além da religiosa, o que não condizia com o modelo ortodoxo de modo geral. Isso se agravou com o desenvolvimento da sociedade israelense mesmo antes da criação do Estado judeu. Os valores da sociedade israelense antes e depois da criação do Estado são a valorização do novo sobre o antigo, a imagem heróica do jovem em detrimento do velho, o futuro sempre melhor que o passado.

Todavia os ortodoxos consideram a sociedade israelense como o local inadequado para preservação dos valores e da tradição do modo de vida dos judeus do gueto europeu. Talvez seja esse um dos motivos pelo qual eles foram os últimos a emigrar, a deixar o enclave étnico mesmo depois de um grande número de membros e líderes ter sido dizimado pelo Holocausto. Eles acreditavam que o *retorno à terra de Israel* deve-

ria ser realizado através da oração e não pela ação. Conscientes que a imigração implicava problemas políticos com o governo local, os ortodoxos ainda enfatizavam que essa era uma atitude leviana e que o foco devia ser a força da oração. Chegando a declaram que o *retorno* era um pecado pelo qual os judeus foram castigados no Holocausto (Heilman, 2000). Essas declarações públicas da ortodoxia asquenazita e sefaradita geraram sérios enfrentamentos entre os setores esclarecidos do judaísmo mundial e principalmente entre os sobreviventes do Holocausto. Na sociedade israelense ainda há o agravante das perdas nas lutas em defesa do Estado judeu últimos 60 anos. O embate entre ortodoxos e laicos é mais um dos conflitos da sociedade israelense ainda longe de ser resolvido.

2.3.4 Ortodoxia no Brasil

A ortodoxia não é um grupo homogêneo, percebemos que ortodoxos modernos e ultra-ortodoxos representam lados extremos dessa linha religiosa. O sociólogo Samuel Heilman diferencia os praticantes, a palavra em hebraico *datie* significa religioso e ultra-ortodoxos em hebraico moderno '*haredi*'

O termo haredi foi primeiramente usado para denotar todos os judeus religiosos, observantes e pios. Mais tarde ficaram claras as diferenças entre os observantes. Começou-se a usar a palavra "dati", termo genérico para "religioso", que no uso comum ficou associado aos judeus observantes que se adequaram ao estilo de vida moderno. "Haredim" ficou reservado àquelas pessoas que não fizeram tal adequação ou concessões".

No Brasil, judeus e pesquisadores ainda não adotaram a distinção entre *haredi* e *dati*; o termo *haredi* para designar ultra-ortodoxo não é usado por aqui e, o uso do termo

ortodoxo é bastante recente. Até os anos 1970 e início dos 80 usava-se o termo ‘religioso’ para se referir aos praticantes tradicionais e ‘ortodoxos’ isto é, para se referir àqueles que não se adequavam ao estilo de vida moderno e viviam reclusos em seu universo judaico tradicional. Esse pequeno grupo ortodoxo asquenazita vivia nos bairros do Bom Retiro e nas imediações da Rua Haddock Lobo nos Jardins em São Paulo.

No Brasil, o campo da ortodoxia é majoritariamente representado por rabinos formados na linha *Habad/Lubavitch*. É interessante notar que dentre estes existe um grupo importante de profissionais de origem sefaradita, como é o caso do rabino Isaac Dichi que lidera a *Congregação Mekor Haim*, do rabino David Azulai à frente da *Congregação Monte Sinai*, o rabino Isaac Michaan à frente da sinagoga *Bait* em São Paulo, e do rabino Gabriel Abouboul da *Agudat Israel* no bairro de Ipanema na capital fluminense.

2.4 A ortodoxia sefaradita

A ortodoxia sefaradita é uma forma bastante recente e um tanto inusitada de expressão do judaísmo. Primeiramente como pudemos entender do que já foi esclarecido anteriormente, a ortodoxia é um movimento que surgiu e se desenvolveu no ambiente asquenazita. Veremos agora como esse movimento atinge o universo judaico sefaradita oriental. Veremos dois cenários distintos, o primeiro tratado por Loupo: o Marrocos do início do século XX onde tradição religiosa se alia à ortodoxia asquenazita contra as inovações trazidas por outro movimento judaico a *Alliance Israelite Universelle*. O segundo cenário é o de São Paulo da virada do século XXI, tentarei retratar como a orto-

doxia asquenazita foi sendo absorvida pelos judeus sefaraditas tradicionalistas. Yaacov Loupo é um cientista social israelense, especializado no estudo da ortodoxia judaica. Sua tese de doutorado foi traduzida e publicada em francês com o curioso título: “*Metamorphose ultra-orthodoxe chez les juifs du Maroc, Comment des sefarades sont devenus askhenazes*”.

2.4.1 *O sefaradismo e a modernidade*

Na virada do século XIX para o XX, a ortodoxia atinge o universo sefaradita da África do Norte e do Oriente Médio. As motivações foram as mesmas que impulsionaram o processo na Europa Central, isto é, uma reação às transformações da modernidade. Sob o domínio do islã, os judeus viviam distantes e protegidos das mudanças que já vinham mudando a Europa desde a Revolução Francesa e a Revolução Industrial. Com o fim da Primeira Guerra Mundial e a queda do Império Otomano, a região foi partilhada entre as potências europeias vencedoras do conflito, França, Grã Bretanha e seus aliados. Daí inicia-se o processo de modernização dessas sociedades tradicionais.

Nesta região, acreditava-se que a tradição ancestral servia de modelo de comportamento. Acreditava-se também que todo o necessário para se ter uma vida com sentido prático e intelectual, era transmitido por seus antepassados. Mas tudo muda. Participando do processo modernização na região os judeus também foram atingidos pelas ideias vindas do continente europeu. É o momento de lembrar o papel essencial da religião nas sociedades tradicionais; aspecto comum a todos os matizes da sociedade judaica tradicional, dos judeus do Iêmen aos da Alemanha ou àqueles da Polônia do século XVIII, em todas essas sociedades a vida se fundamentava na religião. A não distinção entre a

ordem espiritual e temporal, herança das primeiras tradições do Oriente, reforçavam a coerção comunitária judaica. Nesse cenário a sinagoga era o único centro da vida espiritual e social. Já as aspirações do homem moderno se justificam num outro âmbito, no da economia, no do nível de vida.

O decreto de 28 de setembro de 1791 outorgava aos judeus de toda a França a integridade dos direitos civis, assim inicia-se uma nova era para os judeus. No século XIX, na África do Norte, em particular no Marrocos e na Argélia, parte do território francês, grandes mudanças ocorreram com a adaptação ao idioma, aos costumes, às técnicas e aos novos direitos e deveres. Uma via foi aberta entre a cidade moderna que se consolidava e a antiga civilização do tipo feudal na qual o estilo de vida patriarcal onde se venerava o chefe de família tal qual o senhor feudal cedeu lugar às novas formas de vida familiar. A vida cotidiana subordinada à comunidade religiosa e ao ritmo litúrgico sucumbiu ao tempo laico, moderno. As escolas foram invadidas por jovens ávidos de saber. O conhecimento religioso perdia toda sua essência e entre as famílias era possível notar a ruptura com a tradição, não existia mais aquela escrupulosa fidelidade aos mínimos mandamentos e leis. A *cashrut* foi deixando de ser uma regra do cotidiano, as orações e rituais não faziam mais parte da vida e desapareceram diante do novo ritmo e estilo de vida (Chouraqui, 1998).

Na África do Norte duas forças se confrontavam: de um lado a França, sua cultura, suas estruturas sociais, políticas, econômicas, sua religião cristã e de outro o islã, suas tradições, seu universo político, econômico e sociológico. E o judeu não foi um mero expectador desse confronto, ao contrário, estava numa situação bastante incômoda, por causa de suas origens, seu passado, sua língua, por seu estilo de vida, por seu modo de pensar o judeu pertencia ao meio colonizado sem, no entanto, se identificar

com este. No entanto, colonizado como o árabe mulçumano, o judeu vê vantagens nessa colonização. O colonizador tinha interesse em promover esta minoria, lhe abrir as portas das escolas e dos empregos, por outro lado, os ideais franceses de *liberté, égalité e fraternité* punham, no entender dos judeus, um ponto final na discriminação que vinham sofrendo no mundo islâmico. Chouraqui observa que a cultura e a civilização laicas atraíam o judeu deslocando-o de sua comunidade para uma realidade cujos valores ele desconhecia. A saída do *mellah*, bairro judaico nas cidades do Marrocos, murado a fim de separar os judeus dos mulçumanos, significava o abandono da fé, da esperança e da cultura que este preservava (Chouraqui, 1998).

2.4.2 A *Alliance Israelite Universelle*

As sociedades judaicas tradicionais foram submetidas às influências da modernidade europeia, sobretudo, através da atuação da *Alliance Israelite Universelle*, instituição emblemática, marco de transformações essenciais na região. A *Alliance* foi criada em 1860 por um grupo de intelectuais e políticos franceses liderado pelo advogado judeu Isaac Jacob Crémieux, conhecido como Adolphe Crémieux³⁶. A *Alliance Israelite Universelle* visava levar às comunidades judaicas dos países mulçumanos da África do Norte e do Oriente Médio a sua ‘*mission civilisatrice*’, isto é, uma fusão da visão moderna de judaísmo defendida pelos Iluministas Judaicos e dos valores republicanos da França. Do ponto de vista do judaísmo o grupo de Crémieux se identificava com as ideias do Iluminismo Judaico e da reforma. Portanto, em vários países a *Alliance* enfren-

³⁶ Crémieux (1796-1880) teve uma carreira política profícua, eleito deputado várias vezes, foi ministro da Justiça em duas ocasiões em 1848 e 1870. Dentre suas contribuições para a comunidade judaica destaca-se o que ficou conhecido como “decreto Crémieux” o qual outorgava a cidadania francesa aos 37.000 judeus que viviam na Argélia em 1870 (Chouraqui, 1998).

tou uma liderança tradicional religiosa que lutava pela hegemonia dos padrões religiosos vindos também do Ocidente, a ortodoxia. Portanto foi a educação que tirou as comunidades judaicas da região do que os europeus chamavam de primitivismo. Nesse intuito, milhares de professores nativos ou não foram recrutados e formados na ideologia do grupo fundador e centenas de escolas foram criadas. Uma particularidade ainda deve ser acrescida, essas escolas não eram exclusivas para judeus. Escolas da *Alliance* continuam ativas em alguns países inclusive no estado de Israel.

A primeira escola da *Alliance* foi fundada em 1862, no Norte do Marrocos em Tetouã, um ano e meio mais tarde em 1864 foi fundada a primeira escola para meninas uma demonstração inédita de modernidade. Para muitos, a *Alliance* representava a chave que permitiria sair da miséria, portanto numerosos alunos foram matriculados nessas escolas, fazendo dessa instituição o pilar da educação judaica no Marrocos e em outros países da região.

Porém setores conservadores reagiram. Na Europa a luta dos ortodoxos contra os efeitos da modernidade na vida judaica já durava mais de um século. A maior expressão dessa luta deu-se na consolidação do mundo da *ieshivot* no século XIX na Lituânia e no Leste Europeu. Com as transformações da modernidade na região da África do Norte, abriu-se outra frente de luta. Modernidade e tradição confrontando-se mais uma vez na luta pela hegemonia no universo judaico.

Representante da educação europeia moderna a *Alliance* enfrentou, desde o início de suas atividades, os setores tradicionais da educação judaica, foi acusada pelos representantes religiosos de encorajar a assimilação à cultura francesa, no entanto a instituição estava convencida que uma síntese entre a vida moderna e o engajamento religioso fosse possível. Destaco o caso do Marrocos, pois é nesta comunidade que se inicia

influência lituana no universo sefaradita. O país entra para a modernidade em 1912 ao se tornar protetorado francês, com isto vêm as influências modernas e a ‘*mission civilisatrice*’ francesa. Nesse mesmo ano, acontece em Katowics, na atual Polônia, o congresso da organização mundial *Agudat Israel*, cujos objetivos eram primeiramente reforçar os laços entre as diversas tendências da ortodoxia, mas principalmente lutar contra o Iluminismo Judaico e seus principais desdobramentos a reforma religiosa e o nacionalismo judaico secular: o Sionismo.

Ainda em 1912, chega ao Marrocos o rabino Zeev Halperin formado na ieshivá de Volozhin, Polônia. Entendo que esse momento inaugura o processo de ortodoxização do universo sefaradita. Todavia esse processo não se deve apenas à presença e atuação do rabino Halperin, mas, sobretudo, à luta da ortodoxia contra ‘os inimigos do judaísmo’ dentre eles a Alliance. O público alvo tanto da ortodoxia como da Alliance eram os jovens, tanto um como o outro apostavam na educação, porém com objetivos completamente opostos. O rabino Zeev Halperin contou com o auxílio dos rabinos do Marrocos e de parte de seus fieis que se convenceram logo do perigo que a Alliance representava ao difundir a cultura francesa e o estilo de vida ocidental.

2.4.3 Ortodoxia sefaradita em São Paulo

Em seu estudo sobre a comunidade judaica, Guertzenstein mapeou a origem e a atuação da ortodoxia judaica em São Paulo, considero esse trabalho uma referência para entender essa faceta do cenário judaico paulistano.

Como notou Guertzenstein a ortodoxia judaica chega ao Brasil através do movimento *Habad/Lubavitch*. A primeira instituição paulistana desse movimento, o *Talmud*

Torá Lubavitch foi fundada em 1958 no bairro do Bom Retiro, sob a responsabilidade dos rabinos Jacob e Henrique Begun, descendentes de imigrantes das colônias de judeus do barão de Hirsch em Porto Alegre. Mas antes disso, em 1957, o rabino Jacob Leiba Zajac, filho de imigrantes judeus ultra-ortodoxos já instalados em São Paulo, volta ao Brasil após concluir sua formação rabínica nos Estados Unidos. Atuando na região dos Jardins, área nobre da cidade, Zajac torna-se o responsável pela instituição *Tzerei Agudath Habad* formando-se assim o primeiro núcleo desse movimento em São Paulo. Essa instituição está hoje sob a responsabilidade de seu filho Yehuda L. Zajac (Guertzenstein, 2008).

Pensando sempre na expansão do movimento e no aumento de seguidores, ainda nos anos 1970, o rabino Jacob Begun funda o *Tiferet Lubavitch* na região de Higienópolis, bairro para onde migravam judeus oriundos da Mooca, do Ipiranga como também de Campos Elíseos e Santa Cecília. O objetivo era atrair as famílias da comunidade judaica em geral, aproximá-la das práticas judaicas defendidas pela ortodoxia. No entanto, o movimento desejava, sobretudo, aumentar o número de ortodoxos no Brasil, uma vez que o objetivo do movimento *Habad* é fortalecer a ortodoxia a nível mundial. Assim, em 1983 a instituição dos irmãos Begun estabelecida no Bom Retiro se divide em duas, visando um público ortodoxo cria o *Talmud Torá - Gani* para meninas e a *Escola Lubavitch* para meninos. Essa mudança exclui alunos não judeus que antes frequentavam essa instituição de ensino. Guertzenstein destaca que a *Escola Lubavitch* é filiada à rede mundial de escolas *Oholei Yossef Yitschak — Lubavitch* fundada ainda no início do século XX pelo então líder no movimento rabino Menahem Mendel Schneerson.

Impossível falar do desenvolvimento da ortodoxia paulistana sem mencionar o estabelecimento da *ieshivá Mahané Israel* em 1966 na cidade serrana de Petrópolis no

estado do Rio de Janeiro. O responsável por essa instituição de ensino é, desde então, o rabino Haim Binjamini. Seguidor do *rebbe* de *Lubavitch* e dos costumes ortodoxos hassídicos do movimento *Habad/Lubavitch*. A *ieshivá* de Petrópolis como é conhecida entre os nativos, formou rabinos e profissionais religiosos brasileiros que atuam nas mais diferentes cidades no Brasil.

Em 1974 o rabino Shabsi Alpern, então diretor do Colégio *Iavne* fundou o *Beit Habad* na região dos Jardins, dessa vez sob o comando da central mundial do movimento em Nova York e em acordo com os rabinos desse movimento já estabelecidos na cidade. Considero esse fato um marco no judaísmo paulistano, pois nesse momento inicia-se a política de expansão do *Habad* visando primeiramente atingir as famílias distantes do judaísmo, mas também as famílias judias em geral seu objetivo essencial é o fortalecimento da ortodoxia no núcleo judaico mais importante do Brasil, inaugurando uma campanha de proselitismo sem precedentes no judaísmo brasileiro (Guerztein, 2008).

Dentre as atividades do rabino Alpern, deve-se destacar a criação da *Habad News* mídia de distribuição gratuita que nas décadas de 1980 e 1990 teve a importante função de divulgar os valores religiosos da ortodoxia hassídica. É desse período também o início das atividades festivas, das aulas e dos encontros na sede do movimento ou em residências particulares. Tudo sob a liderança do rabino Alpern e de sua esposa, lembrando a importância do trabalho das *rebetzin* — esposas dos rabinos na consolidação da ortodoxia no Brasil. Veremos, mais adiante, em detalhes o papel dessas mulheres na comunidade paulistana.

As instituições acima referidas, em particular *Beit Habad Central* formam a base para a consolidação da ortodoxia no Brasil, assim como o estabelecimento de sinagogas

em diversos bairros da cidade visando um público judeu ainda não praticante. Todavia não podemos deixar de destacar que o sucesso e a consolidação da ortodoxia judaica em São Paulo se deve principalmente à comunidade sefaradita e em particular à *Congregação Mekor Haim*. Fundada em 1959 por judeus egípcios e frequentada a partir da década de 1970 também por judeus sírio-libaneses essa congregação tem papel fundamental na expansão da ortodoxia em São Paulo. Veremos no capítulo seguinte, quais foram as circunstâncias de sua fundação e de suas transformações ao longo de seus 50 anos de existência e qual sua importância na comunidade judaica de São Paulo. Destaco desde já que seu líder religioso o rabino Isaac Dichi assim como outros profissionais que lá atuam foram alunos da *ieshivá Mahané Israel* em Petrópolis. Dois núcleos ortodoxos se cristalizam em São Paulo o *Habad Lubavitch* e a *Congregação Mekor Haim*.

Mais ainda deve-se destacar o início do domínio do movimento *Habad Lubavitch* no núcleo judaico paulistano não ortodoxo, que se deu com a contratação, na década de 1980 do rabino Isaac Michaan à frente da *Congregação Monte Sinai*, do tipo tradicional sefaradita. Assim como o rabino Dichi, Michaan pertencente à comunidade sírio-libanesa de São Paulo iniciou sua formação na *ieshivá* de Petrópolis e se graduou exterior na linha *Habad/Lubavitch*, foi indicado pelo rabino Shabsi Alpern para liderar a *Congregação Monte Sinai*. Sendo o rabino Isaac Michaan uma pessoa carismática e tendo parentes banqueiros judeus libaneses paulistanos ele fundou inicialmente um *colel* - e depois ainda com a ajuda de seus parentes, amigos e discípulos, fundou a congregação *Bait* cujo prédio construído na Rua Baronesa de Itú, no bairro de Higienópolis com recursos de sua família e de doadores (Guerztein, 2008).

A Central do *Habad* funcionou até no final do século XX como instituição representante do *Habad Mundial* em São Paulo, assumindo ainda a responsabilidade em vá-

rios estados do Brasil. No século XXI, o *Beit Habad Central* tornou-se mais uma unidade desta ampla rede, é autônoma e não tem autoridade alguma sobre as outras congregações. Hoje, sob a direção dos rabinos Yossi Alpern, filho do fundador dessa unidade de Avraham Steinmetz, genro do rabino Daniel Jaques Eskenazi o que ilustra uma vez mais a transmissão hereditária da liderança comunitária desse grupo.

Talvez fosse mais fácil entender a adesão dos sefaraditas à ortodoxia se não houvesse qualquer característica do judaísmo asquenazita no judaísmo ortodoxo, mas não é isso que acontece, muito pelo contrário. E a justificativa pode estar no fato de que por ser historicamente mais praticantes, os judeus sefaraditas aderem naturalmente à ortodoxia apesar de suas diferenças culturais. Enquanto isso, forma-se um rabinato e um corpo de educadores e missionários brasileiros cuja formação tem origem no seminário religioso de Petrópolis, fundado em 1966, marca o estabelecimento do movimento *Habad Lubavitch* no Brasil. Pedra fundamental da ortodoxia no Brasil, ainda hoje dirigido pelo rabino Haim Binyamini, o seminário foi passagem obrigatória para muitos profissionais religiosos brasileiros, muitos deles vale lembrar, de origem sefaradita. Como os rabinos David Azoulay que atua em São Paulo e Gabriel Aboutboul no Rio de Janeiro, apesar de terem tido uma formação ortodoxa, portanto, asquenazita os dois lideram congregações fundadas por sefaraditas. Destacando outro aspecto da *desetnização* do judaísmo: a formação de rabinos que faria desaparecer as fronteiras entre sefaraditas e asquenazitas.

2.4.4 Consolidação da ortodoxia sefaradita

Diante da hegemonia da ortodoxia asquenazita, judeus praticantes tradicionais sefaraditas de origem sírio-libanesa juntamente com outros asquenazitas investiram numa alternativa mais prática e mais próxima da comunidade paulistana. Em 1989 foi fundada a *ieshivá Or Israel* em Cotia, região metropolitana de São Paulo, sob a liderança do rabino Raphael Shammah, judeu paulistano de origem síria com formação ortodoxa em Israel não vinculada ao movimento *Habad*. Cabe lembrar que muitos profissionais religiosos brasileiros que iniciaram sua formação na *ieshivá* de Petrópolis seguiram uma formação ortodoxa em Israel sem nenhum vínculo com o movimento *Habad* cuja central mundial encontra-se no Brooklin, Nova York. O caso mais significativo da comunidade de São Paulo é o do rabino Isaac Dichi.

A *ieshivá Or Israel* recebe alunos de todo o Brasil, a partir do 8º ano do ensino fundamental e todo o ensino médio, tem hoje 80 alunos internos. Seguindo o modelo ortodoxo de ensino, as disciplinas de judaísmo são lecionadas na parte da manhã e as disciplinas do programa do Ministério da Educação ficam para a parte da tarde. Como notou Guerztein para o ensino de judaísmo são usadas apenas referências rabínicas autorizadas pelas autoridades ultra-ortodoxas e o conhecimento do iídiche não é um requisito, ao contrário do universo *Habad/Lubavitch*. Entre os ortodoxos hassídicos o iídiche é o idioma vernacular no espaço público e como no privado, lembro que para os seguidores da linha ortodoxa hassídica o hebraico é o idioma sagrado, portanto, restrito à oração. Vale destacar que o propósito desta *ieshivá* se destaca no universo ortodoxo ao garantir que seus alunos sejam capazes de prosseguir sua formação tanto rabínica como profissional à nível superior. A criação desse seminário na grande São Paulo resolve alguns impasses que vinham incomodando as famílias cujos filhos optavam por estudos

religiosos abandonando a educação formal. Sua localização próxima ao centro da metrópole possibilita ainda aos seus internos frequentarem universidades na capital, conciliando a formação profissional e a religiosa. No final de 2009 a *ieshivá* conta com alunos asquenazitas e sefaraditas interessados numa formação religiosa ortodoxa, porém diferente da alternativa considerada ultra-ortodoxa em Petrópolis.

Todo esse esforço se corou em 2007 com a criação de um seminário rabínico do movimento *Habad* em São Paulo, para absorver os alunos saídos das diversas instituições de ensino desse movimento e outorgar um certificado que garante a atuação profissional nas comunidades judaicas do Brasil. Reforçando e reproduzindo o judaísmo tão particular dessa tendência judaica e ocupando cada vez mais espaço e importância no judaísmo da diáspora.

2.4.5 As diferenças

Entender o contexto no qual surgiu a ortodoxia é fundamental na medida em que se faz necessário esclarecer que a ortodoxia tem data e local de nascimento ao contrário do que afirmam os ortodoxos. O judaísmo tem desde sempre essa característica pluralista, um espaço onde grupos opostos discutiam e lutavam pela hegemonia, da antiguidade ao período do II Templo, intensificando-se no período talmúdico e nos importantes movimentos místicos da Idade Média. Nunca houve um judaísmo verdadeiro, e sim a luta pelo domínio de um grupo poderoso e organizado. Na modernidade isso não é diferente e em finais do século XVII deu-se início ao período de polarização que conhecemos ainda hoje entre ortodoxos e não ortodoxos. O confronto entre ortodoxia e não — ortodoxia é mais faceta do enfrentamento entre modernidade e tradição, mas mais do que

isto, a ortodoxia do *Habad* trás para o universo judaico paulistano uma versão moralista, maniqueísta e messiânica do judaísmo. Infelizmente, no Brasil ainda não se formou uma liderança e público instruído o suficiente sobre as posições teológicas das diferentes correntes religiosas, e entre os rabinos adotou-se a velha fórmula de não considerar a existência do outro, revelando como a ignorância gera a intolerância.

Atualmente, após tantas mudanças, as diferenças entre os movimentos religiosos judaicos fica difícil discernir os aspectos centrais que os diferenciam; essa quase homogeneização na forma da liturgia não é gratuita, e se transforma, periodicamente, para atrair novos adeptos. Antes de concluir esse capítulo gostaria de lembrar as principais características dos movimentos religiosos. Começando pelos reformistas ainda na Alemanha do século XVIII e sua consolidação nos Estados Unidos no século XIX entre eles:

1. As orações e prédicas em ditas língua vernácula.
2. Faziam uso do órgão e de coro misto.
3. Fizeram cortes drásticos na liturgia.
4. Deram uma nova redação das orações tradicionais.
5. Substituíram a doutrina tradicional da ressurreição corporal pela afirmação da imortalidade espiritual.
6. Omitiram da liturgia às referências à reunificação de Israel em Sion.
7. Abandonaram das regras de *cashrut*.
8. Aboliram os costumes de cobrir a cabeça para rezar e fazer soar o *shofar* no dia de ano novo.
9. Aboliram o segundo dia nas *Grandes Festas* na diáspora.

10. Reafirmaram a santidade do *shabat* como um dia de lazer e renovação espiritual.

11. Afirmaram a patrilinearidade na transmissão do judaísmo se opondo a lei *haláhica* defendida pelos ortodoxos que apenas a matrilinearidade garante o pertencimento ao judaísmo.

12. A última e talvez a mais significativa: a negação do Talmude representando autoridade dogmática ou prática.

Os conservadores que se mantêm entre a reforma e a ortodoxia se propõem a manter alguns aspectos do judaísmo que foram abolidos ou transformados pelos reformistas:

1. Eles mantêm o Talmude como referência e autoridade.
2. Observam as leis dietéticas da *cashrut*.
3. Obrigam o uso dos aparatos litúrgicos para rezar: *talit*, *kipá* e *tefilin*.
4. O idioma dos serviços é essencialmente o hebraico.
5. Celebram os segundos dias das *Grandes Festas*.
6. Mantiveram, assim como os ortodoxos, a matrilinearidade na transmissão do judaísmo.
7. São pluralistas no que diz respeito à observância dos preceitos.
8. Veem o estudo como uma forma de experiência espiritual.

Mantiveram, porém, algumas diferenças com relação à ortodoxia:

1. As assembleias rabínicas conservadoras têm legitimidade para promulgar novas formulações dos preceitos compatíveis com uma vida judaica autêntica e moderna.

2. É permitido dirigir no *shabat* para ir à sinagoga.
3. As mulheres são contadas como membros legítimos no *minian* nas sinagogas conservadoras e são admitidas como candidatas à ordenação rabínica.

As principais características de uma sinagoga ortodoxa são:

1. O idioma usado para as orações é sempre o hebraico com uma pronúncia que o aproxima do ídiche;
2. As mulheres:
 - a) ao contrário do que ocorre nas sinagogas não ortodoxas, não são consideradas na contagem do quorum mínimo para realização dos serviços,
 - b) não têm o direito de ler a *Torá*;
 - c) sentam-se atrás de uma *mehitzá* - uma divisória que as impede de serem vistas pelos homens e de acompanhar visualmente o serviço religioso.

Mas lembro que em São Paulo essas diferenças pouco atingem o grande público, que adotou alguns dogmas da ortodoxia com verdade, o melhor exemplo disso é a grande questão polemica sobre a matrilinearidade na transmissão do judaísmo. Essa regra *haláhica* é aceita como única, desprezando toda a discussão desses dois últimos séculos levadas por reformistas e conservadores. Mas uma vez reitero que essa posição adotada pela liderança e pelo grande público da comunidade é resultado da falta de interesse em conhecer as diferenças dogmáticas desses movimentos e correntes. Uma questão ainda se mantém, como e por que a ortodoxia consegue transmitir suas ‘verdades’ como a verdade judaica?

PARTE II:
JUDAÍSMO CONTEMPORÂNEO EM SÃO PAULO

CAPÍTULO 3:

JUDAÍSMO PAULISTANO NO SÉCULO XXI

3.1 Judeus em São Paulo

O número de judeus, atualmente, no mundo é de aproximadamente 13 milhões dos quais, cinco milhões vivem em Israel, (33% da população judaica mundial). Nas Américas, nos Estados Unidos vivem seis milhões de judeus representando 43,5% do total mundial, a Argentina e o Canadá são outras duas importantes comunidades no continente. Na Europa ocidental vivem aproximadamente 1,7 milhões, a França tem a maior comunidade europeia com 600 mil membros, e é na França onde vive a maior comunidade sefardita fora de Israel (Malka, 1997).

No Brasil, o início da imigração judaica é oficialmente datada em 1810³⁷, mas foi ao longo do século XX, a partir de 1920 que essa imigração intensificou-se e diversificou-se em função do país de origem e de suas características culturais. O demógrafo René Decol distingue quatro períodos da imigração judaica, essa periodização foi inicialmente elaborada por Hersch que, baseia sua divisão nos principais fluxos que tiveram os Estado Unidos como destino. Hersch divide o processo em três fases: o período alemão que se estendeu de 1830-1870, o período do leste europeu ou russo começando a

37 A liderança judaica da região norte do Brasil juntamente com órgãos governamentais estão em vias de marcar uma data oficial da imigração judaica no Brasil por meios de registros de negócios em cartório.

partir do último quarto do século XIX se estendendo até a década de 1920, e o período da Europa central, que se inicia na década de 1920 e vai até as vésperas da II Guerra Mundial. Decol acrescenta a este quadro a imigração sefaradita pioneira do século XIX e a que se inicia no pós Guerra, a partir 1945 (Decol,1999).

O período entre 1840 e 1942 foi o mais intenso da imigração judaica, o Brasil foi o destino de apenas 70 mil, menos de 2% do total, ficando atrás, da Argentina, Canadá e África do Sul. Passou a ser um destino importante da imigração judaica somente a partir da segunda metade dos anos 1920, quando começaram a vigorar as restrições de entrada de imigrantes nos Estados Unidos, na Argentina e na Palestina ao mesmo tempo em que a situação se deteriorava em parte dos países da Europa central (Decol, 1999).

Em 1968 um censo organizado e conduzido pela Federação Israelita do Estado de São Paulo contou os judeus residentes no município, por país de nascimento, no total de 13.995 destaca-se a colônia polonesa como a mais numerosa com 4.227 quase 30% do total, em seguida judeus da Romênia com 1.609 e em terceiro a comunidade egípcia com 1.386 imigrantes. Naquele ano o censo relacionou 38 países de origem dos judeus de São Paulo (Rattner, 1977). Em 1979 foi feito um novo cadastro na Federação Israelita do Estado, desta vez organizado por ano de chegada e região/continente de origem, desde 1901 a 1979 a maioria 53% são originários da Europa oriental: Polônia, Romênia, Rússia, Hungria, Lituânia, Bessarábia, Tchecoslováquia, Iugoslávia, Bulgária, Letônia e Ucrânia. Se a estes acrescentarmos os imigrantes da Europa central: Alemanha e Áustria somam-se mais 12,8%. Oriundos da Ásia 22%, América 6% e Europa Meridional/Ocidental 4,5%. Decol nota a proporção de asquenazitas e sefaraditas na comunidade paulista em ocasião desta pesquisa; cerca de 77,2 % dos judeus não naturais do Estado de São Paulo eram asquenazitas enquanto 22,8% eram sefaraditas (Decol, 1999).

Combinando e ajustando os dados dos censos do IBGE e dos demógrafos Schmetz e DellaPergola, Decol propõe a seguinte evolução da população judaica no Brasil:

1940 — 56.000

1950 — 70.000

1960 — 86.000

1980 — 90.000

1991 — 86.000

Já no censo de 2000, 86 mil brasileiros se declararam judeus (Jacob; 2003).

Ao me dirigir à Federação Israelita do Estado de São Paulo, a FISESP, para atualizar os números relativos à comunidade paulistana, fui encaminhada ao chefe da segurança, pensei, num primeiro momento, que seria investigada. Esse procedimento é normal dentro do universo judaico e por ter vivido em Israel não estranhei. Seria ao menos prudente saber a quem forneceriam dados relativos às sinagogas da cidade. Porém, ao me encontrar com o responsável pela segurança e ser indaga sobre que tipo de informação precisava, entendi que na verdade ele estava lá para me entregar o que tinha de disponível. Não falaria com nenhum diretor e em vez de passar por um interrogatório, o responsável pela segurança me disponibilisaria o que eu precisasse. Fiquei surpresa, achava que seria investigada e realmente fui, só depois que disso consegui marcar o encontro com alguém da Federação Israelita. Sobre os dados demográficos da comunidade judaica de São Paulo havia apenas o levantamento da frequência nas sinagogas, a fim de montar a estratégia de segurança da comunidade. Meu interlocutor relatou que esses dados eram passados para a diretoria, pois havia notado que os números sugeririam algo ou sugeririam uma análise, ou ao menos responder uma simples questão: por que algumas sinagogas atraíam mais público do que outras? Quais as características dessas sinagogas? Seria o carisma do rabino? A proximidade de sua residência? Um vínculo afetivo com o passado da sinagoga? A diretoria não se interessou pelos dados

ao menos por enquanto. Parece que a liderança laica da comunidade não está muito interessada em ver e entender as mudanças na comunidade.

Desde 2005 é feita uma contagem visando melhorar o serviço de segurança nas 55 sinagogas, onde são realizados os serviços religiosos de *Rosh Hashaná*, ano novo judaico e do *Iom Kipur* o Dia do Perdão, ou como se convencionou chamar serviços das Grandes Festas. Líderes religiosos e laicos assim como sociólogos e antropólogos que estudam comunidades judaicas sabem que existe aquele judeu que só vai à sinagoga uma vez por ano, de preferência no serviço que marca o final do *iom kipur* e do jejum de 25 horas que só termina após o libertador toque do *shofar*³⁸. Mas ao observar os números abaixo fornecidos pela FISESP referente à presença de judeus nesse serviço religioso nas 55 sinagogas desde 2005, essa tese se confirma:

2005 — 26.880

2006 — 24.419

2007 — 25.208

2008 — 29.139

2009 — 27.300

Notamos que não chega a 30 mil o número de judeus que se dirigem à sinagoga no dia mais importante do calendário judaico e assim como o encerramento do *iom kipur*, o serviço de abertura dessa celebração é bastante importante. O número de presentes mesmo sendo menor que no serviço de encerramento ainda é expressivo em comparação com as celebrações de ano novo. Verificamos os seguintes números para o serviço de *kol nidrei* — abertura das celebrações de *Iom Kipur* contabilizados a partir de 2007:

³⁸ Shofar é feito de um chifre de carneiro, em memória do carneiro que foi oferecido em lugar de Isaac. ‘instrumento’ de sopro, o Shofar emite três sons característicos: Tekiá — um som contínuo, Shevarim — três sons interrompidos, Teruá — nove (ou mais) sons curtíssimos.

2007 — 18.339

2008 — 20.413

2009 — 22.435

As celebrações do ano novo judaico ocorrem dez dias antes das de *iom kipur* e também são importantes, principalmente os serviços matutinos quando os fieis têm a rara oportunidade de ouvir o toque do *shofar*. Mesmo assim a frequência não corresponde nem à metade dos presentes nos serviços de *iom kipur*. Em *rosh hashaná* são realizados quatro serviços: dois noturnos e dois matutinos. Veremos nos números abaixo que a maioria vai à sinagoga apenas na primeira noite e na primeira manhã:

2006 — 9.525 à noite, 7.699 de manhã

2007 - 8.580 à noite, 13.125 de manhã

2008 — 7.933 à noite, 15.687 de manhã

2009 — 9.438 à noite, 13.240 de manhã.

Para uma comunidade de 85 mil, esses números deveriam preocupar a liderança da coletividade, se perguntar onde estão outros 50 mil judeus de São Paulo. Entretanto, esses números podem nos revelar, por exemplo, que a prática religiosa não é uma marca do judaísmo paulistano. O que contradiz o que foi dito anteriormente, na introdução desse trabalho: a prática religiosa é a principal marca do judaísmo brasileiro contemporâneo. No entanto, creio que há um esforço por parte da liderança, sobretudo, a religiosa em intensificar o conhecimento e o cumprimento dos mandamentos, e a frequência à sinagoga reflete o sucesso ou o fracasso do trabalho desses profissionais engajados em despertar o comprometimento religioso do judeu paulistano.

3.2 A comunidade e suas instituições

No momento, sabemos que a comunidade judaica de São Paulo é a mais importante do Brasil, bastante heterogênea quanto à origem de seus membros e seu grau de aculturação na sociedade (Rattner, 2007). O número de instituições judaicas filiadas ou

não à Federação é uma maneira de mensurar essa comunidade. São instituições que cobrem a diversidade da população judaica atingindo as diferentes esferas da sociedade; como auxílio aos sobreviventes da *Shoá*, associação de mulheres, movimentos juvenis e escolas laicas e confessionais, associações femininas, associações de amigos dos museus e das universidades israelenses, e ainda organizações iidishistas e comunistas como foi o Colégio *Sholem Aleichem* e o *Instituto Cultural Israelita Brasileiro*. Deve-se destacar ainda o hospital Albert Einstein como instituição de ponta da América Latina e as 55 sinagogas distribuídas nos diferentes bairros da cidade.

Com relação à educação, a comunidade judaica de São Paulo não tem a tradição de enviar seus filhos às escolas judaicas, percebemos isso pelo número cada vez mais decrescente de matriculados, o que já foi observado por Rattner nos anos 1960. Desde os primeiros anos da imigração judaica, judeus preferiram enviar seus filhos para escolas brasileiras ou bilíngues visando proporcionar uma boa formação escolar e em seguida profissional nas grandes universidades (Rattner, 1977). A criação da Nova Escola Judaica com a fusão dos colégios *Bialik* e *Renascença* é mais uma de várias estratégias para evitar a falência da escola judaica laica. O colégio I.L. Peretz na Vila Mariana consegue se manter financeiramente por acolher alunos pertencentes às camadas mais favorecidas da comunidade judaica; Mas de modo geral o número de alunos vem diminuindo a cada ano. Colégio *Iavne Beit Chinuch*, a despeito de adotar uma linha conservadora ao separar classe de meninas e meninos e de ter um currículo mais intenso das matérias ligadas à tradição religiosa atrai principalmente alunos sefaraditas mesmo tendo sido fundada e funcionar dentro das diretrizes da ortodoxia. Esse dado reforça minha tese de que a ortodoxia asquenazita só consegue se consolidar em São Paulo por causa de uma colônia sefaradita numerosa, organizada, rica, coesa e principalmente mantenedora da tradição judaica.

A Escola *Beth Jacob* assim o Iavne são escola confessionais, ligada às instituições patrocinadas, principalmente, pela família Safra, a Beth Jacob se destaca por ser uma escola bilíngue (inglês e português) e não aceita matriculas de filhos de casamentos mistos ao contrário das três escolas laicas. Seu público alvo são os filhos de jovens casais sefaraditas, outra opção além do colégio *Iavne*.

Ainda no âmbito das instituições escolares confessionais destaco o internato para meninos a *ieshivá Or Israel* que recebe alunos de do Rio de Janeiro, Belém do Pará e São Paulo. Os alunos podem ingressar a partir do 8º ano do ensino fundamental e concluir o ensino médio, hoje são 80 alunos internos, num raro equilíbrio entre sefaraditas e asquenazitas. Seguindo o modelo ortodoxo de ensino, as disciplinas de judaísmo são lecionadas na parte da manhã e as disciplinas do programa do Ministério da Educação ficam para a parte da tarde.

Essas instituições seguem os parâmetros do ministério da educação e se preocupa em preparar seus alunos para o vestibular, como qualquer outra escola. Mesmo assim, a passagem para o ensino médio expõe a escola judaica a um êxodo cada vez maior de alunos que procuram escolas brasileiras com tradição de sucesso no vestibular.

Assim como cresceu o número de sinagogas na cidade, cresceu também as instituições de ensino filiadas ao movimento ortodoxo *Habad/Lubavitch*. Como foi visto no capítulo anterior. Não havendo compromisso com o ministério da educação seus alunos concluem seus estudos sem um certificado de conclusão de ensino médio e não podem se candidatar aos concursos de ingresso no ensino superior. O que leva ao mesmo uma parcela do judaísmo paulistano, a uma realidade reacionária, nega a modernidade e a integração dos judeus na modernidade, em suma leva-os de volta para seu enclave étnico do século XVIII. Mas isso parece não preocupar as autoridades laicas da comunidade

que acreditam que o judaísmo está ameaçado de desaparecer e a ortodoxia cumpre seu papel como agente de continuidade. O mais preocupante é a falta de conhecimento da doutrina desse movimento por parte da elite judaica brasileira. Os rabinos não ortodoxos ainda não conseguiram formar uma frente de oposição, pois não há nem espaço para a discussão, uma vez que os ortodoxos não aceitam a não ortodoxia como parte do judaísmo, acreditam que não há com quem conversar e se recusam a participar de debates onde estejam presentes rabinos dos dois extremos ideológicos.

Preocupados em fortalecer o judaísmo a qualquer preço não percebem as transformações teológicas a que os judeus brasileiros estão sendo expostos. Como notou Topel, após o traumatismo produzido pela *Shoá*, o sexto rabino do movimento Yosef Ytzhak dá uma virada na visão de mundo do *Habad* ao formular uma percepção da História em termos basicamente apocalípticos, ancorada na vinda do messias, que ocorreria, inevitavelmente, num futuro próximo (Topel, 2005). E continua Topel:

Assim, os anos 50, já em Nova York, o sexto rebbe da dinastia Lubavitch cria uma nova onda messiânica, publicando em diversos periódicos judeus norte americanos a declaração que tão familiar se tornaria aos adeptos do movimento no mundo inteiro: Lealtar le'geulá,

Que em hebraico significa: a redenção será imediata. Nessa visão profética, a conversão ou re-adesão dos judeus transformou-se num pré-requisito para que o processo apocalíptico resultasse na vinda do messias. Topel ainda destaca as mudanças que ocorrem na doutrina sob a liderança do sétimo e último *Lubavitcher Rebbe*:

A mais relevante foi a transformação do Habad num movimento eminentemente histórico, cuja atuação e esperanças messiânicas têm lugar no fluxo da História. É essa razão pela qual nas últimas décadas nem o Rebbe nem seus seguidores têm feito menção ao caráter ilusório da realidade; ao contrário, eles 'observam a história de forma aguçada, procurando nos diversos eventos os sinais e testemunhos da proximidade do fim dos dias e da Era da Redenção' (Dan, 1999 in Topel, 2005).

Mas um dos mais expressivos exemplos das transformações acontecidas na doutrina *Habad* foi a partir da década de 1980, o culto à personalidade do último rabino do movimento, e o fenômeno que transformou a foto desse rabino em um amuleto entre seus seguidores. Encontramo-la em todas as instituições ligadas ao movimento, e nas residências de seus adeptos, assim como nos escritórios, carros, bolsos e agendas, berços de bebês, quartos de parturientes, entre outros. Esse culto à personalidade não pode ser dissociado de sua identificação como Messias por alguns de seus seguidores, fato que provocou uma ruptura dentro do movimento. A ala menos radical sempre manteve a ideia de que, apesar de o *rebbe* possuir características messiânicas, ele ainda tinha de provar que era o Messias (Topel 2005).

Essa característica do movimento *Habad* nos remete ironicamente ao século I e ao movimento messiânico que gerou uma nova religião: o cristianismo. Além da piada que circula nos meios acadêmicos judaicos: ‘o *Habad* é a seita cristã mais próxima do judaísmo’.

3.3 A sinagoga

3.3.1 Breve histórico

Historiadores não chegaram a um consenso sobre a realidade social, religiosa e política do estabelecimento da sinagoga, instituição que cresceu e se desenvolveu em condições ainda obscuras. No entanto, é possível datar sua aparição definitiva, comple-

tamente institucionalizada em torno do século I AC. As inovações na vida religiosa dessa invenção foram essenciais na transformação do judaísmo. No Templo de Jerusalém o fazer religioso era a oferenda sacrificial, um ritual privado realizado pelo sacerdote. Após a destruição do Templo e a institucionalização da sinagoga, o judaísmo passa a ser uma religião não sacrificial, a ética toma o lugar do sacrifício. Tudo é diferente nesse novo tipo de edifício religioso; a participação de todos os fiéis em um ato coletivo, conduzido em torno de um foco central que é a lei, é revolucionária no judaísmo. Diferente do Templo, destruído em 70 DC, a sinagoga não se propõe a substituí-lo, mas acaba se tornando o centro da vida judaica.

É no Primeiro Exílio (587 AC), desprovidos do Templo, em uma terra estrangeira, sentindo a necessidade de consolo de sua profunda tristeza que, judeus se encontravam regularmente em uma sinagoga, provavelmente aos sábados, para ler as Escrituras (Davidovitch, 1997). Diferenciando-se também dos templos pagãos, onde outros povos adoravam seus deuses, a sinagoga se apresentou como o local para, principalmente, ler as Escrituras. Foi no Segundo Exílio (70 DC) que a sinagoga se tornou o espaço de oração além de ser um local de reunião e estudo. Essa função original de local de estudo foi recuperada no século XX depois de ter sido substituída pela sala ou biblioteca na residência dos sábios e rabinos nos séculos XVIII e XIX, em particular no universo asquenazita fosse ortodoxo ou místico.

Em contraponto com o Templo de Jerusalém, a sinagoga é o centro espiritual judaico do exílio. O Templo agregava a todos em seu cotidiano e nas peregrinações regulares que atraíam judeus das mais diversas localidades: era o centro do judaísmo. Essas duas instituições não se excluem, houve um período em que as sinagogas e o Templo coexistiram na vida religiosa judaica, isso durante a construção do II Templo até sua

destruição na guerra contra os romanos em 70 DC. Arqueólogos e historiadores acreditam que essas sinagogas funcionavam como pequenos altares onde se realizavam os sacrifícios. No entanto a sinagoga não seguiu sendo um local de sacrifício. Após a destruição do Segundo Templo e cessação automática do serviço sacrificial, a sinagoga tornou-se o centro da vida religiosa judaica, não apenas como local de oração e de estudo, mas também como centro comunitário (Davidovitch, 1997).

Na Idade Média, a sinagoga funcionava também como local de reclamações, de anúncios legais e comerciais, e a qualquer momento os ofícios podiam ser interrompidos para que questões pessoais e locais fossem tratadas pela congregação. A sinagoga era tão essencial na vida dos judeus na Idade Média que, na época, a sanção social mais dura era o *herem* ou a excomunhão, o que significava ser banido, excluído, sem o direito de participar de qualquer serviço congregacional (Davidovitch, 1997). Isso implicava ser banido não apenas da sinagoga, mas da própria comunidade, e um pária não tinha a opção de pertencer a outra comunidade. Lembro que na Idade Média, antes da criação dos Estados nacionais, o indivíduo pertencia ao povo cristão, muçulmano ou judeu, essas eram as nações. Creio que o caso mais famoso de *herem* foi o do pensador Baruch Espinoza (1632-1677). Foi banido da comunidade judaica aos 23 anos por fazer uma leitura literária da Bíblia e negar sua origem divina. Na época os casos de excomunhão eram raros e a maioria deles revistos fazendo com que os excluídos fossem reintegrados à comunidade. Armstrong observa que na época era extremamente difícil viver fora do grupo religioso, não havendo nenhum registro sobre uma possível reintegração do filósofo (Armstrong, 2001).

Centro da vida espiritual e comunal judaica a sinagoga vai se transformando lentamente ao longo da história judaica, sofrendo alterações seja em sua aparência seja em

sua importância na vida da comunidade. A sinagoga assume características particulares conforme o cenário geográfico ou as marcas do movimento religioso. Durante a Reforma Judaica no século XIX, a sinagoga assumiu características totalmente opostas às dos movimentos místicos dos séculos XVIII e XIX. Os místicos enfatizavam o fervor e a emoção nas orações. Suas sinagogas eram espaços abertos sem bancos ou mesas, púlpito ou altar; o local propício para manifestações oníricas, danças e cantos que os levavam a estágios de elevação. Devo assinalar que a bebida alcoólica, no caso a vodca, é essencial nos rituais das correntes místicas. No Brasil, essa tradição é mantida pelo *Habad/Lubavitch* nos animados *Farbrengens*, termo que vem do ídiche e significa encontros festivos típicos dos grupos hassídicos realizados na sinagoga ou em residência privada, celebrados em torno de um rabino, e reservados apenas ao público masculino.

No século XIX, a preocupação dos reformistas foi dar um caráter mais ocidental ao ritual judaico aproximando-o do ritual cristão. O espaço da sinagoga foi, então, reorganizado, impondo-se uma separação entre os assistentes, sendo os acentos dispostos transversalmente e um espaço de culto, elevado por degraus. Essa reorganização põe a *bimá*³⁹ e a arca sagrada juntas. Primeiramente, esse modelo foi adotado pelas sinagogas asquenazitas, e recusado pelos sefaraditas e pelos ortodoxos (Hayoun, Jarassé; 1999).

Tanto as sinagogas ortodoxas como as reformistas a referência, ao menos simbolicamente, é o santuário de Jerusalém. As sinagogas reformistas são construções primorosas, mobiliadas de modo formal, claramente inspirada nos templos protestantes da Alemanha onde surgiu o movimento. Nelas, o armário onde se guarda os rolos da Torá, assim com a parte mais elevada do salão e o púlpito de onde se lê as porções semanais da Torá, passam a formar um conjunto estrutural e ocupam a frente de face para os fieis.

³⁹ Bimá para os asquenazitas e Eihal para os sefaraditas é plataforma de onde se leem os rolos da *Torá*.

Até então o púlpito encontrava-se no centro da sala, entre os fieis, de forma circular assim como eram as sinagogas dos místicos. Algumas sinagogas no Brasil mantêm o modelo circular, notadamente, as sinagogas sefarditas. Ler as escrituras no centro do fieis tem significado simbólico representando a lei entre os fiéis. É importante ressaltar que os rolos da Torá são indispensáveis para se constituir como sinagoga, na falta desses a assembleia será considerada apenas um grupo, em hebraico *havurá*.

O armário sagrado encontra-se sempre no muro na direção de Jerusalém. Muitas sinagogas são construídas de modo que o eixo principal se oriente para Jerusalém, em outras essa regra não foi observada por questões estruturais. O candelabro, cópia da *menorá* do Templo, fica aceso durante os ofícios, a exemplo da época do Templo, quando se mantinha um dos braços aceso. Atualmente pode haver também uma lamparina ou mesmo uma lâmpada elétrica funcionam como a ‘luz eterna’, em hebraico *ner tamid*. Ao longo do século XIX, como já foi dito anteriormente, o modelo para as sinagogas não foi apenas o Templo de Jerusalém, mas também os templos de culto protestante da Alemanha e as igrejas católicas da França.

Sefarditas e asquenazitas mantêm um vocabulário diferenciado no que diz respeito à sinagoga. Por exemplo, o armário onde são guardados os rolos da Torá, os sefarditas chamam de *eihal*, templo em hebraico, e os asquenazitas chamam de *aron hako-desh*, armário sagrado. A elevação de onde o oficiante lidera o culto equivale ao altar da época do Tabernáculo e do Templo. Essa elevação é a *tevá* dos sefarditas e a *bimá* dos asquenazitas.

Desde o século XIX, a sinagoga vem se inserindo em um contexto mais social, como um complexo ou centro comunitário, onde encontramos o recinto do banho ritual, um salão para celebrar casamentos, *bar mitsvot* e circuncisões, e salas de aula. Esse no-

vo estilo de ambiente tirou a sinagoga do isolamento em que a prática religiosa a havia confinado. Com base nessas transformações, um público pouco ou nada religioso fluiu para ouvir palestras em um estabelecimento que evitava, ao menos até esse momento (Hayoun, Jarassé; 1999).

3.3.2 A mulher na sinagoga

Na Europa ocidental e nos Estados Unidos, as congregações ortodoxas também construíram sinagogas majestosas, havendo, de acordo com o requisito *haláhalico*, uma galeria normalmente reservada às mulheres de onde elas podem ver o serviço em andamento, de onde podem ouvir, mas não podem ser vistas ou ouvidas. O lugar reservado às mulheres nas sinagogas é diferente nas diversas correntes religiosas.

Há movimentos que ordenam rabinas mulheres, totalmente incluídas na esfera pública do judaísmo, passando de participante a protagonista. No outro extremo, há mulheres que são completamente segregadas dos homens durante o serviço nas sinagogas. O sentido dessa separação pode ser entendido como uma transformação do espaço exclusivo das mulheres onde realizavam seus rituais, isso no Período do II Templo (século I DC). Esse espaço em hebraico é chamado de *ezrat nashim*, ou pátio das mulheres (Herz, 2000). Sabe-se que no século X, o judaísmo asquenazita mantinha um espaço para os serviços das mulheres que eram realizados de forma independente dos serviços dos homens. Havia mulheres instruídas o suficiente para explicar a porção semanal e liderar a ordem das preces (Herz, 2000)⁴⁰. Atualmente, nos Estados Unidos, em algumas comunidades ortodoxas, esse modelo separado de realizar o serviço religioso foi retomado. Portanto distinguem-se três modelos de participação da mulher no ritual sinago-

⁴⁰ O autor israelense A. B. Yehoshua em seu romance histórico ‘Viagem ao fim do milênio’ retrata a comunidade de Worms na qual havia o pátio das mulheres onde realizavam seus rituais e usavam os adereços litúrgicos.

gal: no cenário não ortodoxo ordenam-se rabinas⁴¹, as mulheres usam os aparatos litúrgicos e são consideradas na contagem do quorum mínimo de participantes para realizar o serviço completo. No cenário ortodoxo de modo geral, há uma separação física entre homens e mulheres, estas realizam suas preces em voz baixa, sem ser ouvidas⁴², em conjunto com os homens. Ainda, não há no Brasil uma congregação ortodoxa onde se realizam estudos e serviços religiosos exclusivamente femininos.

Nos Estados Unidos, a igualdade de participação das mulheres nos rituais religiosos é resultado de um processo que durou aproximadamente cinquenta anos. Judias e feministas lutaram por mudanças no judaísmo não ortodoxo que até então permitia às mulheres de sentarem-se junto aos homens na sinagoga, isto é sem nenhuma separação física. Atualmente, nas sinagogas ortodoxas, a separação física entre homens e mulheres deixa a mulher fora do campo de visão dos homens, isolada da *Torá* e dos objetos sagrados, ficando, dessa forma, impedida de participar em pé de igualdade, dos rituais no espaço público — a sinagoga.

As mulheres são geralmente dispensadas dos mandamentos (em hebraico as *mitsvot*); há *mitsvot* que devem ser cumpridas num horário específico, embora haja três mandamentos que se aplicam a elas e não aos homens. Há na *Torá* a lei judaica 613 mandamentos, divididos entre *taassé* (faça) e *al taassé* (não faça). Os mandamentos positivos — *taassé* — são aqueles confirmam o seu compromisso com Deus. Os mandamentos negativos — *al tassé* — são aqueles que regulam as relações entre os Homens. Dentre as *mitsvot* afirmativas estão as que devem ser cumpridas em momentos

⁴¹ O movimento reformista foi o primeiro a ordenar uma mulher *rabina* seguido dos reconstrucionistas, em 1979 e, finalmente, do movimento conservador, em 1985 (Cohen, 1987).

⁴² Entre os ortodoxos místicos é proibido ouvir o canto de uma mulher, provavelmente por relacionar a algo demoníaco, portanto nem no espaço privado nem na esfera pública o canto de uma mulher deve ser entoado. A luta feminista em busca da igualdade de participação nos rituais públicos, mais do que uma luta para romper a segregação física, vem romper a segregação espiritual.

específicos do dia, isto é, relacionam-se a horários. Por exemplo, as orações diárias, que substituem os sacrifícios do Templo, são ditas pela manhã, ao entardecer e ao anoitecer. De modo geral as mulheres são isentas das *mistvot* relacionadas a horários. Segundo Herz, não há na bibliografia rabínica nenhuma razão que justifique a isenção das mulheres de cumprirem esses mandamentos e essa isenção é geralmente entendida como exclusão⁴³ (Herz, 2000).

Para Suzannah Heschel, a igualdade não será plena simplesmente pelo fato de as mulheres realizarem os rituais judaicos, antes restritos aos homens. Ela também defende o renascimento dos costumes tradicionalmente restritos à mulher, como a imersão no *mikve*⁴⁴, o preparo da *halá* (pão para celebrar o *shabat*) e reza separada (*ezrat nashim*), buscando o significado da identidade feminina pela agregação da experiência tradicional da mulher judia. Para Heschel, não vincular o papel tradicional da mulher às identidades feministas traz o risco de uma masculinização dos propósitos da mulher. Porém, algumas feministas temem que manter esse elo levaria a perpetuar o lugar da mulher, criado sob a cultura patriarcal (Heschel, 1988).

3.3.3 Os serviços sinagogais

O serviço religioso judaico tem três ofícios diários: o da manhã ou *shaharit*, o da tarde ou *min'há* e o da noite ou *ma'ariv*. Nos ofícios de *shabat* e dos dias festivos há um serviço complementar — o *mossaf*. Os serviços são divididos em diferentes partes e o

⁴³ Essa isenção ainda é justificada pelo excesso de responsabilidade e obrigações das mulheres com relação ao lar como cuidar dos filhos e da cozinha.

⁴⁴ Mikvé — casa de banho ritual utilizadas principalmente, para a purificação da mulher após o período menstrual, com o objetivo de que a vida marital seja recomeçada.

que marca a passagem de uma parte a outra é a recitação do *kadish*⁴⁵, uma prece em aramaico. Os serviços são conduzidos por um oficiante o cantor *hazan* em hebraico. Os serviços são coletivos e as preces e orações estão compiladas no *sidur* que também trás instruções de como e quando se deve pronunciar uma prece. O livro de orações, em hebraico *sidur* cuja raiz vem da palavra *ordem*, contem orações, bênçãos da liturgia domestica e trechos do Pentateuco lidos nos ofícios da manhã, às segundas, às quintas e aos sábados, são 54 porções lidas ao longo do ano judaico.

Os assessórios ritualísticos

Para se constituir como sinagoga é preciso um rolo da Torá. Possuir um ou mais rolos da Torá é essencial, se não a congregação é apenas um grupo de pessoas reunidas, uma *havurá*. Objeto mais valioso da sinagoga, é geralmente doado por famílias de destaque na comunidade. Para a família é uma honra doar um *sefer Torá* para a sinagoga, e esse evento é comemorado em grande pompa, acompanhado de danças, bebidas e comidas oferecidas também pela família doadora. Um rolo da Torá leva 18 meses para ser confeccionado, desde o tratamento do couro do animal para se fazer o pergaminho até a copia feita por um escriba profissional devidamente certificado e habilitado para a delicada tarefa. O pergaminho é feito com couro de cabra, vaca, touro, ou veado. O texto do Pentateuco em hebraico foi fixado entre os séculos VII e X D.C. pelos escribas conhecidos como massoretas, da palavra *massorá* que significa tradição em hebraico. Esse trabalho consistia em fazer notações criticas quanto a forma do texto bíblico visando preservar a ortografia, a vocalização e a acentuação de cada palavra.

⁴⁵ Kadish: Essa oração é umas das mais importantes da liturgia judaica e mais frequentemente pronunciada. Influenciou as preces cristãs dentre elas o 'pai nosso'. A origem do *kadish* é a visão de Ezequiel (Ez 38:23) na qual Deus é reconhecido pelas nações. Ao evocar essa visão, a congregação responde 'que seu nome seja bendito por todos e por toda a eternidade'. Trata-se, portanto, de uma declaração da grandeza e da eternidade de Deus. Essa prece recitada pelos enlutados durante um ano após morte de um parente consanguíneo e nas datas de falecimento não menciona nenhuma vez a morte e sim a grandeza divina.

No universo ortodoxo, para se realizar o serviço completo é necessário o quorum mínimo de dez homens, o *minian* em hebraico. O culto é realizado com a cabeça coberta pelo solidéu a *kipá* e os ombros cobertos pelo xale de oração o *talit*, usado pelos homens durante as orações matinais. Em cada um de seus quatro cantos tem o *tzitzit* que são os quatro fios formando uma franja. O *talit* é geralmente feito de lã, seda ou algodão branco com listras pretas ou azuis. A origem do costume de usá-lo está na prescrição bíblica: “*e farão franjas nos cantos de suas roupas... para que te lembres dos mandamentos do Senhor e os cumpra*”. O uso dos *tzitzit*, as franjas, é considerado equiparável em importância a todos os outros mandamentos juntos. A *mitsvá* do uso do *talit* é uma *mitsvá* de tempo: o *talit* deve ser usado de dia, quando houver luz suficiente para diferenciar o azul do branco.

No universo não ortodoxo o uso do *talit* e da *kipá* é em algumas sinagogas opcional, em outras, obrigatório. O direito ao uso desses aparatos faz parte das lutas das mulheres pela participação nos cultos religiosos. A questão de se a mulher deve ou não usar o *talit* deve ser esclarecida baseada na discussão se essa é ou não uma *mitsvá* relacionada a horários. Esse tema fez parte das discussões do período talmúdico (200 AC-500 DC) quando de fato algumas mulheres usaram o *talit*.

O movimento conservador, diferente da corrente reformista, tem como referência o Talmude — a lei judaica cumpri-la é uma regra inquestionável. Decidir se a mulher podia ou não usar o *talit* exigiu, por parte dos rabinos, pesquisarem no Talmude se uma mudança dessa importância iria contra alguma regra. “*Os Sábios... afirmaram [que as mulheres] eram obrigadas a usar o talit..., e ao menos dois rabinos relacionaram o talit no vestuário de suas esposas porque, como os Sábios, eles afirmavam que o talit não*

*era uma mitsvá específica de tempo. Após 1500 anos, o uso do talit para as mulheres não apenas é permitido, mas é uma exigência já promulgada”*⁴⁶ (Herz, 2000).

Para as mulheres, o uso do *talit* é a manifestação visível da igualdade. Atualmente, o uso do *talit* tem um significado diferente para homens e mulheres. Não se trata apenas do direito de usar o *talit*, como o faz o homem após seu *bar mitsvá*, mas sim de uma busca individual da mulher em dar significado ao uso do *talit* (Avigdor, 2004).

Nos dias de semana usam-se os filatérios — *tefilin*. Os *tefilin* são duas caixas em couro contendo trechos de pergaminho que os homens, a partir dos 13 anos, usam na cabeça e no braço esquerdo. Essas pequenas caixas são presas por tiras de couro, a caixa do braço é presa em direção ao coração, por sete voltas da tira terminando nas mãos, a da cabeça é presa como uma tiara deixando as pontas soltas. Os asquenazitas não incentivam o uso do *tefilin* por meninos antes do ritual da maior idade o *bar-mitsvá*, comprando-o apenas alguns meses antes da cerimônia. Por outro lado os judeus sefaraditas estimulam o seu uso a partir do momento em que o garoto inicia seus estudos para o ritual, de forma que meninos com 10 ou 11 anos já podem usar o *tefilin*. De acordo com a Guemará, o *tefilin* do *bar-mitsvá* deve ser ofertado pelo próprio pai, é sua obrigação comprar o *tefilin* para seu filho sendo este item o único que não pode ser ofertado como presente de outros familiares.

Mas é na oração e em sua liturgia que o judeu até então distante dessa prática deve aprender e incorporar os detalhes dos rituais. E aqui existem divergências entre sefaraditas e asquenazitas, não que os textos que constituem o ritual sejam diferentes, Malka

⁴⁶ During talmudic times some women did in fact wear *tzitzit*. "The Sages...claim [that women are] obligated [to wear *tzitzit*]... It is interesting to note that at least two later talmudic rabbis tied *tzitzit* on the garments of their wives because, like the Sages, they held that *tzitzit* is a non-time-specific commandment..." Fifteen hundred years ago the argument that women were not only allowed but required to wear *tzitzit* was already being promulgated. (Tradução da autora). Keele, 2000.

observa que 90% dos textos são comuns aos dois grupos, seja nas orações diárias ou nas celebrações anuais (Malka, 1997). O *sidur*, o livro de orações, é uma construção da própria comunidade. Sempre sob a orientação de rabinos a edição do *sidur* reflete a realidade social de cada comunidade. As comunidades sefaraditas tiveram desde muito cedo, o costume de incorporar aos textos de oração poesias de autores sefaraditas. Algumas dessas obras também foram incorporadas no ritual asquenazita, como é o caso de *lehá dodi* composta em 1540 por Salomão Alqabets da cidade de Safed a qual serve de abertura ao serviço de sexta feira a noite. Malka em seu detalhado estudo sobre sefaraditas constatou que de modo geral os rabinos asquenazitas consideram essas obras poéticas como estranhas à oração, como se fossem ‘apócrifas’ (Malka, 1997). No entanto essa diferenciação desapareceu no ritual religioso no Brasil, em particular nas sinagogas de Rio de Janeiro e São Paulo, onde se pretende atrair um público independente de sua origem étnica. Assim não são poucos os rabinos que não distinguem poesia de oração e acabam incorporando canções tradicionais sefaraditas em ambientes tradicionalmente asquenazitas em eventos como o *shabat*, a páscoa e pentecostes entre outros.

3.4 As sinagogas de São Paulo ontem e hoje

Para conhecer o traçado histórico e geográfico da comunidade judaica de São Paulo, apresento um mapeamento das sinagogas da cidade ao longo de um século (XX-XXI). Veremos como as unidades geo-étnicas se transformaram em sinagogas cujo público hoje é cada vez mais diversificado, heterogêneo. Porém essa heterogeneidade do público fez com que seus serviços religiosos se tornassem cada vez mais homogêneos. A fim de atender um público muito pouco fiel ao seu rabino ou sinagoga. No entanto

essa falta de fidelidade se deve também à expansão de sinagogas nos mais diversos bairros da cidade. Partindo da localização das sinagogas na cidade de São Paulo nesse início de século será possível visualizar o esforço da corrente ortodoxa *Habad/Lubavitch* em catalisar judeus dispersos nos mais diversos bairros da cidade.

3.4.1 Mapeamento histórico-geográfico das sinagogas

Na primeira metade do século XX as sinagogas de São Paulo se concentravam principalmente no bairro do Bom Retiro o qual acolheu o maior número de imigrantes judeus, principalmente os asquenazitas. Já os sefaraditas se concentraram nos bairros operários da Mooca e do Brás (Mizrahi, 2003), lá fundaram suas sinagogas, porém assim como as do Bom Retiro sofreram um esvaziamento com a migração dos judeus para os bairros de classe média alta (Rattner, 1977).

A primeira sinagoga fundada na cidade de São Paulo foi a *Sociedade Religiosa Beit hakenesset Adat Ischurum*, na Rua Prates 408, casa 8, foi fundada em 1908 por judeus poloneses que se refugiaram no Brasil ainda antes da 1ª Guerra Mundial.

Vieram a seguir:

A Sinagoga Comunidade Israelita de São Paulo — *Kahalat Israel*, fundada no ano de 1912, na Rua da Graça 160, também no bairro do Bom Retiro.

A Sociedade Israelita Paulista — *Knesset Israel — Groisse Shill*, fundada em 22 de novembro de 1916, no Bom Retiro. Funcionou na Rua Newton Prado, 176, até o ano 2006, quando seu edifício foi incorporado à instituição beneficente *Ten Yad*, onde mantém uma cozinha e um refeitório comunitário para a população carente judaica da cidade.

de. Atualmente a *Knesset Israel* funciona na Avenida Angélica, 579, sob a liderança do rabino Motl Malowani; seu público não é formado apenas por asquenazitas, mas de judeus de origem sefardita que se concentram no bairro de Higienópolis desde a década de 1970.

A *Congregação Israelita Asquenazita* — Templo *Beth El*, fundada em 22 de junho 1920, é uma construção imponente na Rua Martinho Prado, no centro de São Paulo; o projeto é do arquiteto Samuel Roeder (Wolff, 1988). Foi em sua construção que o concreto armado foi usado pela primeira vez em São Paulo. Atualmente passa por reformas e sediará o Museu Judaico Brasileiro.

A *Congregação Religiosa Israelita Paulista*, fundada em 1961, fica na Rua Ministro Rocha Azevedo, 1102 casa 14, e é frequentada pelos judeus ultra-ortodoxos asquenazitas que vivem na região dos Jardins.

O *Centro Israelita Brasileiro* de Cambuci, situado na Rua Teixeira Mendes, 54, foi fundado no ano de 1941 por judeus oriundos da Síria, e hoje é liderada por rabino formado na linha *Habad/Lubavitch* e agrega judeus sefarditas e asquenazitas do bairro.

A *Sinagoga Religiosa Israelita* da Penha, à Rua Dr. Raul da Rocha Medeiros, 99, e a *Sinagoga Israelita da Lapa* (ligada à Escola Theodor Herzl hoje inexistente) fica na Rua George Schmidt, 183.

No bairro da Mooca, onde os imigrantes sírios e libaneses se estabeleceram, havia duas sinagogas na Rua Odorico Mendes: uma no número 174, a *Sinagoga Israelita Brasileira*, e no número 380, a *Sociedade União Israelita Paulista*, essa ligada ao grêmio Monte Sinai, que fundou em 1971, a *Congregação Monte Sinai*, na Rua Piauí 624, no bairro de Higienópolis. Seu público fiel é formado por descendentes dos sírios, mas a

esses se juntaram também judeus egípcios descontentes com a rigidez ortodoxa adotada pelo rabino Isaac Dichi na sinagoga fundada por essa comunidade.

A Sinagoga Israelita de Pinheiros *Beth Jacob*, situada na Rua Arthur Azevedo, 1781 foi fundada em 1937, por imigrantes húngaros asquenazitas.

A Sinagoga *Ohel Yaakov*, ou Templo Israelita Brasileiro do Rito Português *Shaar Hashamaim* da Rua da Abolição 457, foi fundada em 1924 e ficou conhecida como a sinagoga da Abolição. Fundada por imigrantes turcos e gregos, agregou todas as comunidades de imigrantes sefaraditas que chegaram a São Paulo até a metade do século XX. Em 2000 foi demolida, e no momento seus fieis se reúnem no salão da sede da *Bnei Brit*, na Rua Caçapava, 105, até que sua nova sede no bairro dos Jardins fique pronta. Atualmente é liderada pelo rabino Garson. Localizada na região dos Jardins, agrega judeus sefaraditas, incluindo egípcios residentes nessa região.

A *Congregação Beneficente Sefardi Paulista*, fundada por imigrantes vindos de Aleppo, atual Líbano, foi fundada em 1960. Sua sede na Rua Bela Cintra, 801, foi por muitas décadas a sinagoga escolhida para os casamentos da coletividade, fossem asquenazitas ou sefaraditas, isso por causa de sua arquitetura imponente e de um longo corredor que leva ao altar. Essa sinagoga continua funcionando para serviços regulares, mas um templo ainda mais suntuoso com instalações confortáveis foi inaugurado nos anos 2000 na Rua Veiga Filho, Higienópolis, com o importante apoio da família Safra. É lá que se realizam os casamentos dos judeus sefaraditas ricos, vale destacar que uma taxa administrativa é cobrada para o uso da sinagoga e do salão de festas, taxa que varia se forem incluídas as contratações do cantor litúrgico e do rabino.

O bairro de Higienópolis reuniu nas últimas décadas, principalmente a partir dos anos 1970, judeus vindos dos bairros distantes como Mooca, Brás ou Cambuci e que se

juntaram àqueles que já viviam por lá. Foram seguidos por aqueles que viviam nos bairros de Campos Elíseos e Santa Cecília. Num rápido passeio pelo bairro percebemos que esse é o atual bairro judaico da cidade de São Paulo⁴⁷; nele se concentram escolas, açougues e mercearias judaicas, peixaria com utensílios exclusivos para a clientela judaica, serviços de banho ritual, lavanderia de *talit*, escola religiosa para meninos e outra para meninas além de *colel* (centro de estudos judaicos para meninos) e ainda uma *ieshivá*. Numa observação mais cuidadosa, percebemos que é o número de sinagogas que mais chama a atenção. Desde a fundação da *Congregação Mekor Haim em 1967*, primeira sinagoga do bairro na Rua São Vicente de Paula, o número não para de crescer. De acordo com a Federação Israelita do Estado de São Paulo, são 55 sinagogas em atividade na cidade, sendo 15 em Higienópolis.

Desde finais dos anos 1980, Higienópolis agrega também um grupo importante de judeus ortodoxos, famílias formadas por jovens asquenazitas vindos de outros bairros da cidade ou de outras capitais como Rio de Janeiro, Belém do Pará ou mesmo do exterior como Argentina, Israel ou Estados Unidos. Assim vemos não apenas congregações que migraram da Mooca ou do Bom Retiro, mas também o estabelecimento de novas congregações de orientação ortodoxa como, por exemplo, a sinagoga do movimento ortodoxo *Bniam Olam*, na rua Emílio de Menezes, 38, em Higienópolis.

Ainda há a *Bait*, à Rua Baronesa de Itu, 438, em Higienópolis, criada pelo rabino Isaac Michaan que já havia liderado a congregação Monte Sinai, fundou sua própria sinagoga em 2005 com o apoio da rica comunidade síria-libanesa (Guertzenstein, 2008). O que mais chama atenção além de seu projeto arquitetônico diferenciado repleto de

⁴⁷ O site <http://www.koshermap.com.br/home> além de trazer um mapa dos estabelecimentos onde é possível encontrar produtos *casher* faz, ainda, um apelo para que se prestigie os estabelecimentos, os serviços e os lojistas membros da comunidade.

obras de arte e simbolismos judaicos, é o fato do rabino Michaan compartilhar o púlpito com o rabino asquenazita Yerachmiel Belinow.

A proliferação de novas sinagogas em bairros como Pompéia, Santana, Vila Mariana ou Morumbi se deve ao trabalho do movimento *Habad Lubavitch*. Mas, atrair ocasionalmente um público para serviços religiosos ou atividades culturais não significa fidelizá-lo à congregação. Esse movimento é muito mais um comprometimento com a sinagoga do que comprometimento com a religião. E como no judaísmo comprometimento religioso ocorre na prática e na obediência de uma multiplicidade de regras, mesmo havendo um crescimento da frequência nas sinagogas, não significa que uma parcela significativa da comunidade judaica esteja disposta a adotar o modo de vida do praticante do judaísmo. Isso explicaria a resistência na fidelização, preferindo o não comprometimento com a sinagoga.

Em 1936 foi fundada a Congregação Israelita Paulista, CIP, por judeus alemães liderados pelo rabino Fritz Pinkus. Primeira sinagoga liberal em São Paulo, localiza-se hoje à Rua Antônio Carlos, 653, bairro de Cerqueira César. Por trinta anos foi liderada pelo rabino Henri Isaac Sobel.

3.4.2 O rabino

Desde o século X DC, a dispersão das comunidades e o inevitável distanciamento com o centro babilônico e conseqüentemente uma queda na produção de conhecimento judaico fez com que se iniciassem mudanças no sistema de autoridade não apenas no universo asquenazita, mas no judaísmo como um todo. Inspirada no modelo cristão e

pressionada pelas autoridades públicas, a comunidade judaica estabelece suas próprias regras legais e religiosas, liderada pelos rabinos.

É no contexto asquenazita medieval onde surge a função de rabino, de forma bem próxima do que entendemos hoje como rabino. Um líder religioso com um cargo oficial e um contrato com a comunidade. Diferente do período babilônico, o respeito à autoridade rabínica se devia ao seu conhecimento e à sua habilidade para esclarecer as regras do judaísmo. Esses respeitados sábios nada deviam à sua comunidade. Exerciam seus ofícios para garantir seu sustento, alguns viviam confortavelmente, outros na pobreza. Sem dúvida o caso mais famoso é o dos vinhedos de Rashi e sua produção de vinho, no século X na região de Champanhe na França. Muitos exerciam a medicina e o mais famoso dentre eles é Moisés ben Maimon, o Maimônides.

No entanto a ordenação, em hebraico *smihá*, de rabinos existia desde as academias talmúdicas da Babilônia. Esse diploma, a *smihá*, é assinada, ainda hoje, por um mestre que admite publicamente que seu discípulo está apto a julgar e educar.

As funções do rabino variavam de acordo com o vínculo que ele tinha com sua comunidade. A novidade foi a inclusão do contrato com a comunidade o qual estipula quais as obrigações do rabino e estabelece sua remuneração. No judaísmo asquenazita o rabino era responsável pelos tribunais religiosos, civil, e criminais desde que não envolvesse um não judeu. Ao rabino igualmente cabia cuidar dos aspectos legais de casamentos e divórcios, mas seu envolvimento na cerimônia é relativamente recente, apenas a partir do século XIX.

O rabino deveria ser capaz de responder às perguntas dos membros da comunidade, de dar aulas, de predicar algumas vezes por ano, a prédica semanal é um fenômeno também recente. Ele zelava pelo bom funcionamento da sinagoga e do banho ritual,

bem como do cumprimento das regras da *cashrut* de toda a comunidade. É desse período as transformações na *cashrut* uma racionalização a fim de dar margens à desvios. É desse mesmo período a profissionalização do *shohet*, o magarefe ritual está apto a exercer seu ofício ao receber sua *smihá* de *shohet* após ter sido submetido a um exame e obtido a aprovação (Bauer, 2000). Há que lembrar que o judaísmo sefaradita sempre esteve em contato com a cultura islâmica, cujas regras muito se assemelham às da prática judaica, fazendo com que particularidades como a *cashrut* não interferisse nas relações entre muçulmanos e judeus. Já no universo cristão, qualquer particularidade do judaísmo era vista com desconfiança e gerava ondas de hostilidade e tensão, fazendo com que as diferenças fossem cada vez mais acentuadas e os rituais cumpridos como expressão de fortalecimento do grupo. Isso explicaria o fato das regras de *cashrut* terem sido por muito tempo o centro das preocupações dos sábios asquenazitas.

Já, no universo judaico sefaradita, as relações com muçulmanos não foram sempre amistosas, mas como os rituais religiosos eram cumpridos como se fossem hábitos cotidianos, diferenças entre os dois grupos desapareciam. Ainda sobre a *cashrut* lembro que judeus e muçulmanos compartilham das mesmas restrições alimentares e as semelhanças são mais significativas no que diz respeito ao abate de animais mamíferos ou aves. No judaísmo esse ritual é chamado de *shehitá*, e a carne se transforma em *casher*, isto é, própria ao consumo. No islã o ritual é chamado de *dhabiha* e a carne se torna *halal*. *Halal* e *casher* se equivalem e nas duas comunidades o ritual é feito “em nome de Deus”. Esse procedimento visa, sobretudo, retirar todo o sangue do animal. A degola deve atingir a veia jugular, a artéria carótida, o esôfago e a traqueia num só corte. No judaísmo, apenas um profissional, o *shohet*, capacitado e diplomado por uma instituição de ensino superior religioso pode realizá-lo. Em muitas comunidades sefaraditas o *sho-*

het também prestava serviços aos mulçumanos, evidenciando as boas relações entre essas comunidades religiosas.

A *cashrut* é uma questão emblemática do cotidiano judaico; no século XVIII, a rigidez ortodoxa se forja em oposição ao liberalismo da reforma que aboliu essas regras. Na ortodoxia assim como no judaísmo conservador obedecer meticulosamente as restrições da *cashrut* é essencial. Vimos que essa questão que não preocupava os judeus sefarditas, num entorno praticamente *casher*, ao menos até o início do século XX, quando participam dos fluxos migratórios e deixam seus enclaves étnicos para trás. No século XXI, adotar a observância das regras da *cashrut* marca o início do processo de re - adesão ou adesão ao modo de vida judaico. Adotar a *cashrut* significa mudar não apenas nos hábitos alimentares, mas a cozinha como um todo. Os utensílios como talheres, pratos, panelas usados para o preparo de alimentos com laticínios e seus derivados devem ser distintos daqueles para o preparo de alimento que levam carne, ou frango. Para seguir essas regras rigorosamente a família deve manter uma cozinha devidamente separada, inclusive com pias para lavar a louças separadamente. Estabeleceu-se que a cor azul marca os utensílios dos derivados de leite e a cor vermelha é cor da carne. O cumprimento da *cashrut* pode envolver apenas comer a carne preparada de acordo com os requisitos *halálicos*, o rigor no cumprimento dessas regras também se tornou uma questão de opção e de estilo.

A institucionalização do rabinato foi incentivada pela sociedade europeia, devendo ser a ordenação rabínica assinada por um diretor de *ieshivá*. É equivalente aos diplomas teológicos concedidos pelas universidades católicas. Entendidos como padres ou bispos dos judeus, os rabinos se tornaram interlocutores de peso tal qual os líderes políticos e econômicos da sociedade judaica. O rabino é então um erudito, um persona-

gem público, um elo entre a comunidade judaica e a sociedade mais ampla. Para a comunidade judaica de São Paulo não é difícil identificar esse modelo com a figura do rabino Henri Isaac Sobel em seus 30 anos de atuação à frente da *Congregação Israelita Paulista*. Ele representou extraoficialmente a comunidade judaica brasileira, participou ativamente em atos públicos de ordem política como representante da religião judaica, celebrou cerimônias ecumênicas, levando o judaísmo de São Paulo para além das fronteiras étnicas e tornando-o parte do cenário religioso brasileiro.

Outra faceta do processo de *desetnização* judaísmo paulistano se deve ao desempenho dos rabinos nas congregações. Atuando nas 55 sinagogas existentes nos mais diferentes bairros da metrópole, os rabinos são os principais responsáveis pelo dinamismo da comunidade, traduzido pela possibilidade de qualquer judeu de São Paulo poder escolher qual sinagoga frequentar. O que não significa que ele estará se fidelizando a apenas uma. O público atual não se compromete com a sinagoga fundada e frequentada por seus pais e avós, está livre para experimentar todas as opções que judaísmo paulistano oferece. Esse novo modelo de *judeu errante* pode, por exemplo, visitar ao longo do ano várias sinagogas em diferentes ocasiões, mas manter-se fiel à sinagoga ligada à sua origem étno-geográfica por ocasião das Grandes Festas.

São várias as razões que levaram os judeus paulistanos a este estado de não compromisso com a sinagoga. A primeira é conjuntural dado ao comprometimento da mobilidade nessa grande metrópole em São Paulo. Diante dessa realidade caótica, parece-me razoável condicionar a frequência nos serviços sinagogais também ao trânsito difícil da cidade. O estabelecimento de sinagogas em bairros sem tradição judaica deu aos judeus de fora do eixo Higienópolis-Jardins a oportunidade de frequentar os servi-

ços religiosos de sexta-feira sem nenhum constrangimento. Proporcionando ao fiel conhecer diferentes serviços seja qual for a linha religiosa da congregação.

A questão não é mais transformar-se num judeu praticante, mas como construir o seu próprio 'ser judeu'. Nesse processo de construção o rabino e muitas vezes a sua esposa têm a responsabilidade de informar, ensinar, aconselhar, orientar e principalmente acompanhar as diferentes etapas desse. As esposas entram em cena quando se trata de esclarecer as mulheres e jovens meninas sobre a importância delas na vida judaica. Cabe à mulher manter as tradições da 'pureza do lar' e da *cashrut* fazendo com que a esposa do rabino tenha um papel essencial e, sobretudo, inédito no judaísmo. Na pós-modernidade as mulheres judias aprendem com as esposas dos rabinos quais são as obrigações da mulher judia, desde o acendimento da velas até os banhos rituais de purificação, passando pelo cuidado da alimentação. O lar judaico depende da mulher e nesse sentido a esposa do rabino se torna uma personagem fundamental nesse processo de se aprender a ser judeu.

As transformações da família e do judaísmo fizeram da *rebetzin* uma figura essencial no processo de construção da identidade judaica. Antes o conhecimento era transmitido de geração em geração. A sociabilidade feminina tradicional através da qual transitava o conhecimento feminino desapareceu uma vez que a mulher foi do âmbito do privado para o público.

O elo entre a família que se aproxima do judaísmo frequentando uma sinagoga ortodoxa e a família do rabino pode ser íntimo e forte, é quase uma adoção. O rabino e sua esposa se tornam uma espécie de gurus, acionados e questionados nas mais diferentes ocasiões, 'pergunte ao rabino' não é apenas uma das sessões dos sites judaicos, mas tornou-se uma prática comum nesse universo de aprendizado constante e quase infinito.

A propósito, o fim pode ser a desistência de se adotar a prática judaica ou seguir o padrão de vida ortodoxo nos mínimos detalhes do cotidiano.

‘Encher a sinagoga’, aumentar o número de fieis e de contribuintes é mais uma das tarefas dos rabinos contemporâneos, assim como também é para os sacerdotes cristãos. Entretanto, uma sinagoga cheia num serviço de *cabalat shabat* na sexta feira não significa necessariamente que essa sinagoga se consolidou no cenário judaico paulistano. Esse serviço religioso é praticamente todo cantado, cada congregação tem seu próprio esquema melódico, sua própria forma de conduzir o ritual. Assim, após duas ou três visitas já é possível dominar as melodias e participar do coro coletivo. Em minha pesquisa de campo pude perceber quão importante é essa circulação de fieis pelas sinagogas de São Paulo. O esforço dos rabinos e seus auxiliares na tarefa de conquistar a fidelidade deste *judeu errante* é constante.

Ainda no século XX, líderes comunitários ocupavam-se a identificar a parcela sefaradita e asquenazita da comunidade judaica de São Paulo ou do Brasil como um todo, talvez numa tentativa de manter o orgulho étnico de cada grupo. Três ou quatro gerações de judeus brasileiros descendentes dos imigrantes e já não é possível identificar esses dois grupos, pois a integração através dos casamentos entre judeus asquenazitas e sefaraditas fez com que as marcas dessas duas categorias se apagassem a cada geração. Refletindo na frequência cada vez mais diversificada das sinagogas de São Paulo e Rio de Janeiro.

O hibridismo do judaísmo do século XXI visa aglomerar um número cada vez maior de fieis nas sinagogas, usando particularidades que independem da origem étnica da sinagoga no momento de sua fundação. É na sinagoga que as marcas étnicas sefaraditas e asquenazitas deveriam se expressar já que a sinagoga reúne ou deveria reunir

pessoas de uma mesma origem geográfica que por sua vez determina/caracteriza o étnico. Era deste modo que as sinagogas se diferenciavam.

Hoje o rabino tem um papel essencial na formação da comunidade. O público alvo dos rabinos é bastante diverso, verdade que a grande maioria dos judeus paulistanos está a mais de duas gerações distante da sinagoga e por consequência do judaísmo também. Nesses casos o trabalho de aproximação ou retorno ao judaísmo é mais complexo. O processo de *kiruv* que em hebraico significa aproximação é diferente da *hazará beteshuvá*, processo não apenas de aproximação, mas de adoção do modo de vida ortodoxo fenômeno estudado pela antropóloga Marta Topel.

O *kiruv* é o processo de atração dos judeus até então distantes do judaísmo sem a pretensão, pelo menos no primeiro momento, de torná-los praticantes ou observantes das inúmeras *mitsvot* do cotidiano judaico. Por se tratar de uma religião prática algumas mudanças na vida privada do indivíduo ou da família fazem parte desse processo. Um marco inicial seria o acendimento das velas de *shabat*, ao entardecer de sexta feira. O *kiruv* pode incluir ainda a adoção gradual das práticas da *cashrut*, num primeiro momento no âmbito do privado, no lar até ser *casher* também como dizem os nativos “fora de casa”. Ainda nesse processo estão os encontros para estudos na celebração das festas judaicas ao longo do ano, o que não deixa de ser uma maneira de vivenciar a ocasião. Como é em *Purim* que todos se reúnem para ouvir a história da rainha Ester, se fantasiavam, ou ainda se embriagam como fazem os ortodoxos hassídicos. Ou nos *tikunim* de *shavuot*, quando os congregantes viram a noite estudando trechos do Talmude. A versão secular, porém ainda realizada no ambiente religioso é o *Tikun* da Virada organizado pela *Congregação Israelita Paulista* em parceria com *Programa de Estudos Judaicos*

da Universidade de São Paulo. Participar desses eventos seria uma das maneiras de ser judeu.

3.4.3 Rabinos brasileiros

A atual oferta de judaísmo de São Paulo se deve principalmente ao movimento *Habad Lubavitcher*, no entanto simplificar demais atribuir exclusivamente a este movimento as transformações do cenário religioso paulistano. Devemos nos deter nos diferentes perfis dos rabinos atuantes nas cidades ligados a esse movimento; encontramos brasileiros de origem sefaradita que iniciaram sua formação nos anos 1980 na *ieshivá* de Petrópolis, desse grupo destaco o rabino Isaac Dichi rabino chefe da *Congregação Me-kor Haim*. Alguns seguiram sua formação nas academias do movimento *Habad Lubavitch* como é o caso dos rabinos Daniel Azulay à frente da sinagoga *Monte Sinai* em São Paulo ou Gabriel Abutboul líder espiritual da sinagoga *Agudat Israel* no Rio de Janeiro, duas instituições sefaraditas. Esses dois últimos casos expõem mais uma vez a ausência de fronteiras entre asquenazismo e sefaradismo no judaísmo brasileiro ou, em outras palavras, a adoção da ortodoxia asquenazita pelos judeus sefaraditas tradicionais.

No final da década de 1980, iniciou-se uma importante parceria entre a elite financeira judaica paulistana e o movimento *Habad/Lubavitch* visando fortalecer o judaísmo. Para cá vieram rabinos estrangeiros como do rabino David Weitman e foram contratados principalmente pelas tradicionais congregações sefaraditas. Já nos anos 2000 estabeleceram sua própria congregação⁴⁸ o que também explica o aumento de sinagogas em São Paulo. Outro perfil de rabinos atuantes no meio ortodoxo são aqueles ligados às

⁴⁸ Como é o caso da Bait liderada pelo rabino Isaac Michaan.

famílias ortodoxas, genros⁴⁹ e filhos dos rabinos ortodoxos. Constituindo famílias numerosas a comunidade ortodoxa de São Paulo cresceu e consolidou-se significativamente nos últimos vinte anos. Mesmo tratando-se de um campo em principio homogêneo, eles ocupam um espaço importante, proporcionam uma diversidade de opções no judaísmo paulistano.

Do liberal ao ortodoxo

Após os dramáticos eventos que afastaram o rabino Henri Sobel da vida pública judaica e brasileira parece-me que ele já tem um substituto. Nesse final de década o rabino David Weitman desponta como líder religioso do judaísmo paulistano. No entanto, sua atuação é exclusivamente para dentro da comunidade o que se difere muito da de Sobel que, era conhecido fora e dentro da comunidade como seu representante. Weitman participa do conselho deliberativo da Federação Israelita do Estado de São Paulo, além de ser o líder religioso da sinagoga Beit Yaakov, fundada por sírio-libaneses. O rabino David Weitman, coincidentemente nasceu na Bélgica, assim como o Rabino Sobel, chegou ao Brasil em 1979, e desde 1993 atua como rabino na Sinagoga *Beit Yaakov*.

3.5 O Habad/Lubavitch, suas sinagogas, seus missionários

A ortodoxização do judaísmo é um fenômeno global e tem afetado as comunidades judaicas de diversas maneiras e a comunidade judaica paulistana vem, nas últimas

⁴⁹ O rabino Eliyahu Rosenfeld casado com Rivki e o rabino Dov Goldberg casado com Chany ambas filhas do rabino David Weitman.

décadas conhecendo de perto as influências desse processo. O campo da ortodoxia no Brasil é majoritariamente representado por rabinos formados na linha *Habad/Lubavitch*.

Dentre as sinagogas sob a tutela de rabinos ligados à Central do *Habad* no Brasil, encontram-se sinagogas antigas esvaziadas pela falta quorum mínimo para os serviços diários que foram reanimadas pelo movimento atraindo novos fieis, mas também e principalmente as estabelecidas nas mais diferentes áreas da cidade sempre em zona residencial de classe media alta. O objetivo desse movimento é atrair uma população distante não apenas fisicamente das grandes sinagogas, mas também distante espiritualmente do judaísmo. Para manter seu público o movimento não mede esforços, sobretudo financeiro para criar eventos interessantes, com conteúdo religioso transmitido de forma moderna e coerente com a realidade de judeus não praticantes sem o hábito de frequentar sinagoga e seus serviços regulares de *cabalat shabat*.

O sucesso de uma sinagoga depende muito do carisma do rabino e de suas ações de convencimento, que variam de um “sushi bar” a uma palestra sobre temas místicos ligados à cabala tão em voga atualmente. Essa estratégia de marketing inclui receber esses novos fiéis na residência do rabino para o jantar de *shabat*, logo após o serviço. O público alvo desse movimento é formado principalmente de famílias com filhos em idade escolar. Atrair um número significativo de membros cuja origem familiar é praticante também faz parte dos objetivos dos missionários desse movimento.

No entanto não se trata apenas de encher a sinagoga, insisto que a questão financeira é fundamental nesse processo; as sinagogas *Habad* são estabelecidas com o apoio da central do movimento e o rabino tem um prazo para tornar a sinagoga autônoma, fazer que a própria comunidade seja independente economicamente. Para tanto o rabino

deve criar e fidelizar um grupo que apoie financeiramente os eventos, mas principalmente que seja autossustentável no sentido econômico.

Segundo o site do movimento e os dados fornecidos pela FISESP, são essas as instituições filiadas ao movimento *Habad-Lubavitch* em São Paulo.

1 - A *Central Beit Habad do Brasil* fica na Rua Melo Alves 580, é dirigida pelo rabino Shabsi Alpern, vale observar sua fachada reprodução do “quartel general” no Brooklin em Nova York.

2 — Sinagoga *Tzeirei Agudas Habad* na Rua Padre João Manuel 758/11, liderada pelo rabino Yehudah L. Zajac;

3 - *Sinagoga Israelita Paulista*, fundada por imigrantes húngaros em 1931, seu primeiro endereço foi Rua dos Andradas, atualmente funciona na Rua Augusta 259, região central da cidade.

4 - Na Vila Mariana, Rua São Samuel, 69, sob a responsabilidade do rabino David Eddy Khafif, de origem sírio-libanesa frequentadora da *Congregação Mekor Haim*.

5 - Em Perdizes/Sumaré, Rua Manoel Maria Tourinho, 261, liderada pelo rabino Zalman Slonim.

6 - No bairro do Itaim, na Avenida Europa 913, dirigida pelo rabino Yosef Schildkraut.

7 — No Morumbi, Rua Votuverava 174, liderada pelo rabino Dov Goldberg e sua esposa Chany.

8 - O *Beit Habad* do Brooklin, Rua Guararapes, 909, tem à sua frente o rabino Yacov Gerenstadt.

9 - No Bairro de Santana, Rua Patrocínio do Sapucaí, 118 a *Beit Habad Eichel Menachem* é dirigida pelo rabino Ariel Aharon Antebi e sua esposa Rivka Antebi.

10 - O Centro Judaico Novo Horizonte, Rua Novo Horizonte 208, no bairro liderado pelo rabino Noah Gansburg e sua esposa Pessy Gansburg.

11 - O *Habad House* no Jardim Paulista, na Rua Madre Teodora 45, é dirigido pelo rabino Ari Schapiro.

12 - A congregação *Tsemach Tsedec*, Rua Cel. Melo de Oliveira 792, tem à sua frente o rabino Yossef Benzecri.

13 — *Escola Lubavitch do Brasil*, na Rua Talmud Torá 296, dirigida pelo rabino Tzvi Arye Begun.

14 — Sinagoga *Beit Menachem*, na Praça Erminio Braga, 111 tem à sua frente o rabino Eliyahu Rosenfeld e sua esposa Rivky.

15 — *Ieshivá Tomchei Tmimim Lubavitch Ohel Menachem*, Rua Bandeirantes 376, é dirigida pelos rabinos Shamai Ende e Shalom Ber Gurari.

3.6 Sefaradismo e asquenazismo nas sinagogas

Vimos anteriormente que fortalecer o judaísmo pode significar também fazer desaparecer as particularidades culturais de cada grupo étnico-geográfico, um pouco como a premissa ‘os fins justificam os meios’. O que estará ocorrendo no judaísmo produzido nas sinagogas e reproduzido nos lares judaicos de São Paulo? Sem dúvida algo muito diferente do que foi feito na primeira metade do século XX, com a primeira geração de imigrantes judeus de diferentes países integrando-se na sociedade brasileira e tentando ao mesmo tempo conservar os valores e os costumes judaicos. No caso do judaísmo paulistano temos um fator que não podemos desprezar: imigração judaica foi majoritariamente asquenazita até os anos 1950. Esse fato é importante, pois como vimos no capítulo anterior tratava-se de uma parcela da população judaica que já havia se integrado no mundo não judaico europeu, deixando de lado certas crenças e práticas. Ao chegar ao Brasil tratava-se mais uma vez de assimilar-se culturalmente, o que levou mais uma vez ao abandono de valores e costumes, o pouco que se havia mantido das gerações anteriores (Rattner, 1977). Mas não devemos esquecer que nesse período as sinagogas foram conservadas com a primeira geração de imigrantes tanto asquenazitas como sefaraditas,

mas que ao longo do tempo essa instituição tão essencial da vida judaica deixou de fazer parte do cotidiano das novas gerações.

Hoje percebemos um retorno à frequência da sinagoga, porém com características distintas daquela realidade da primeira metade do século XX. A característica principal desse momento é a presença indiscriminada de sefaraditas e asquenazitas nas mesmas sinagogas, algo impensável há meio século atrás. Essa ‘mistura’ entre sefaraditas e asquenazitas não é recente, vem acontecendo desde a segunda metade do século XX, através de casamentos entre membros de famílias pertencentes aos dois sistemas culturais distintos. Entendemos que nos lares, no âmbito do privado já existe, portanto, a adoção de costumes e valores tanto sefaraditas como asquenazitas por essas famílias ‘mistas’. Entendo esse fenômeno como parte do processo de *desetnização* do judaísmo. Isso a despeito do costume asquenazita de afirmar que o pertencimento étnico é transmitido pela patrilinearidade. No que tange o âmbito do privado, do lar, quem rege é a mulher, ela é a responsável pela manutenção dos costumes. Apesar do pertencimento étnico ser transmitido patrilinearmente e do lar ser mantido pela mulher, entendo que os costumes sefaraditas acabam prevalecendo no lar. Isso porque os sefaraditas, sendo mais conservadores do que os asquenazitas do ponto de vista religioso e cultural, pouco se deixaram influenciar pela modernidade.

No entanto, o objeto desse estudo é observar a *desetnização* nas sinagogas e não nos lares, isso por que entendo que a sinagoga que durante séculos foi o centro da vida judaica está retomando esse importante papel na vida do judeu contemporâneo. A sinagoga nunca deixou de ser um local de estudos, mas agora é um local de aprendizado de como ser judeu. A sinagoga é o espaço da vivência do judaísmo.

É na sinagoga que, para muitos descendentes de imigrantes que abandonaram a mais de uma geração os costumes judaicos, se dá o primeiro contato com as tradições culturais e religiosas. Assim como no período pós-exílico (70 DC), ela continua sendo um local de estudos. No século XX, Mordehai Kaplan, rabino e filósofo fundador da teologia judaica Reconstrucionista, formulou o conceito de ‘centro sinagoga’, dando à sinagoga um papel significativo na vida judaica. Kaplan entendia que em vista da desintegração dos valores tradicionais judaicos nos Estados Unidos, esta deveria ser mais do que uma casa de oração e mais do que uma casa de estudos. Um século depois o judaísmo brasileiro passa pelas mesmas etapas de distanciamento e aproximação, mas principalmente revendo qual a importância da instituição na família e na comunidade judaica.

Certamente no Brasil é possível perceber a mesma desintegração dos valores tradicionais judaicos e, esta se dá no âmbito do privado, nas famílias onde a transmissão desses valores foi interrompida da segunda para terceira geração. Entendo que mesmo sendo um centro de convivência, a sinagoga é para inúmeros judeus brasileiros um dos únicos lugares onde é possível experimentar sua condição de judeu, mesmo que para a grande maioria isso ocorra apenas um dia no ano, em *Iom Kipur*.

Quero ainda destacar um evento observado nos serviços de encerramento de *Iom Kipur*, quando foi possível ouvir do rabino Ruben Sternschein, contratado em 2008, na sinagoga fundada por judeus alemães, a CIP, sua surpresa e decepção por não estar incluído na liturgia da CIP o *Einor Alila*. De tradição sefardita, a canção *Einor Alila* está presente nas comunidades da Espanha até Istambul, passando ao norte e ao sul do Mediterrâneo. O rabino garantiu aos correligionários sefarditas, uma minoria, e a todos os presentes, que a partir de 2009 essa tradição seria incorporada ao serviço religioso. Sur-

preendente ouvir do rabino oficiante de como uma sinagoga não ortodoxa, alemã, portanto asquenazita, querer incluir uma canção de tradição judaica espanhola, cuja sonoridade se aproxima mais do árabe do que do ladino ou do próprio alemão. No entanto, não houve qualquer mudança no serviço de *Iom Kipur* da CIP. Por quê? Será que os descendentes dos alemães fundadores da CIP não aprovaram essa inovação? Talvez ainda seja cedo demais para transformações na liturgia na CIP. Lembro que essa é a maior congregação judaica do Brasil, fundada em 1936 por judeus alemães liberais e, mesmo com a contratação do rabino Henri Sobel⁵⁰ no final da década de 1970, esta não aceitou as propostas de modernização dos rituais religiosos propostos pelo rabino formado em seminário reformista nos Estado Unidos. A proposta do rabino Sobel de abolir a separação entre homens e mulheres nos cultos religiosos só foi aceita pelo público fiel, ainda que parcialmente, no ano de 2008.

Ainda é possível perceber de imediato, quando se entra em uma sinagoga sefardita ou asquenazita, a pronuncia diferenciada da palavra hebraica amem: os sefaraditas dizem “amin” e os asquenazitas diziam “omen”, característica que está porém desaparecendo juntamente com as gerações imigrantes e fundadoras das respectivas sinagogas. Atualmente ouvimos “amem” em qualquer sinagoga no Brasil. Todavia não é possível concluir se essa mudança se deve a uma aproximação da pronúncia da língua portuguesa ou por uma padronização do uso do idioma hebraico nas sinagogas.

No que diz respeito ao modo de rezar, existem algumas diferenças notórias entre sefaraditas e asquenazitas. Zimmels notou que ao recitar o *kadish*, texto que santifica o nome divino, os sefaraditas baixam os olhos enquanto os asquenazitas os elevam ao céu.

Aliás, nesse caso, o texto não é exatamente o mesmo. A leitura da *haftará*, trecho dos

⁵⁰ Henri Isaac Sobel natural dos Estados Unidos, formado pelo *Hebrew Union College — Jewish Institute of Religion* — seminário reformista. Foi afastado da CIP em 2007, não foi contratado por nenhuma sinagoga, porém participa de vários eventos religiosos e laicos da comunidade judaica de São Paulo.

profetas lido após a leitura da porção semanal da Torá, é feita entre os sefaraditas por um fiel, e por todo o público entre os asquenazitas.

Mais um exemplo a título de ilustração da *desetnização*: no serviço de *cabalat shabat* realizado em dezembro de 2008 no Rio de Janeiro, a *Congregação Judaica do Brasil* liderada pelo rabino Newton Bonder⁵¹ entoou melodias e traduções do hebraico para o ladino dos trechos dos salmos cantados no início do serviço. Ao perceber a melodia e a sonoridade ladina, não pude conter minha surpresa e admiração pelo belo trabalho de pesquisa e recuperação da tradição sefaradita e pelo fato de uma sinagoga de linha não ortodoxa, portanto de ‘tradição’ asquenazita ter, não apenas incluído elementos da liturgia sefaradita, mas realizado um esforço de pesquisa. Será uma tendência atual recuperar a tradição sefaradita nas sinagogas não ortodoxas? De imediato é preciso destacar que as sinagogas não ortodoxas, até o final do século XX no Brasil, reuniam apenas judeus de tradição asquenazita, atraindo atualmente também judeus de origem sefaradita, o que justificaria a inclusão de aspectos litúrgicos sefaraditas em seus serviços religiosos, contribuindo para as *desetnização*.

Foi na sinagoga sefaradita que as melodias aprendidas em Castela e Andaluzia se mantiveram por séculos, curtidas sob o sol do Saara e temperadas pelas diásporas otomanas ou salônicas. Tais melodias vinculadas a textos bíblicos ou trechos litúrgicos foram mantidas com tanto fervor que, hoje, causa espanto e surpresa aos espanhóis que reconhecem nessas melodias sua memória coletiva. Ao conservar as melodias espanholas e islâmicas em sua liturgia, a sinagoga teve um papel de conservatório para a cultura espanhola e para o islã norte africano (Malka, 1997).

⁵¹ Newton Bonder: *A Congregação Judaica do Brasil* — CJB- no Rio de Janeiro, fundada em 1989 por um grupo de dissidentes da *Associação Religiosa Israelita*, é liderada pelo rabino Nilton Bonder, natural de Porto Alegre, formado pelo *Jewish Theological Seminary of America* — seminário conservador, e também foi aluno do rabino Zalman do movimento *Renewal*.

3.7 Concluindo

Na modernidade, a sinagoga transformou-se, se não no único, no mais importante local de prática judaica. Isso porque desde a modernidade, isto é após a Revolução Francesa e a Revolução Industrial, os judeus ao sair de seus enclaves étnicos e ao participar dos grandes fluxos migratórios incorporaram hábitos e costumes da sociedade maior que os acolheu, assimilando os valores dessa modernidade em detrimento dos valores judaicos, considerados anacrônicos e incompatíveis com o novo estilo de vida do judeu moderno. Valores e costumes que eram transmitidos e reproduzidos no âmbito do privado, no lar, no ambiente familiar.

Quando se trata de universo não ortodoxo, é exclusivamente na sinagoga que o indivíduo realiza os rituais judaicos. É na sinagoga, no espaço público, que o judeu contemporâneo tem seus primeiros contatos com as obrigações ritualísticas. O processo é ágil, iniciam o aprendizado e a prática respeitando as leis referentes ao *shabat*. Ao mesmo tempo há uma familiarização com a *cashrut*. Essas práticas podem ser rapidamente incorporadas ao cotidiano, ao longo de cerca de seis meses a um ano frequentando regularmente os serviços religiosos e as atividades propostas pela instituição. No universo ortodoxo, o processo de adesão ao modo de vida judaico pode ser mais rápido, entre dois a três meses, dado o trabalho intensivo do rabino e de sua esposa, que inclui jantares de *shabat* em sua residência. Outra variável que pode influir no tempo de adoção das regras é a origem do candidato. Se o recém chegado ficou distante das tradições apenas por uma geração, essa aproximação tende a mais rápida.

Tanto para a ortodoxia como para a corrente conservadora da não ortodoxia, estar dentro ou fora da vida judaica contemporânea significa seguir ou não as leis da *cashrut*. Estar dentro ou fora da lei. Essa é a marca do judaísmo. Lembro a importância da *cashrut* nas comunidades asquenazitas em conflito constante com o universo cristão da Europa. A *cashrut* constituiu-se como uma fronteira entre ‘nós’ e ‘eles’, os limites da temida assimilação cultural, tema central do judaísmo contemporâneo.

O que é preciso para uma sinagoga se consolidar na São Paulo do século XXI? Seu sucesso ou o fracasso está essencialmente ligado ao trabalho do rabino, funcionário contratado pela diretoria e aprovado pela congregação. Na antiguidade, o sábio dava as respostas aos membros da comunidade; na Idade Média o erudito sabia onde encontrar as respostas e as esclarecia aos seus alunos e discípulos; hoje o rabino é um animador cultural, lidera serviços religiosos, dá aulas e palestras, visita os doentes de sua congregação, orienta empresários, aconselha seus fieis como atingir as metas ditadas pela diretoria. Conhecimento e carisma são atribuições básicas para essa função. E aí entram questões de autonomia e de ideologia. Acordos e concessões são feitos entre o contratante e o contratado para que os fins sejam alcançados. Em outras palavras, fortalecer o judaísmo da congregação no âmbito do coletivo e do individual é o desejo de todos, até a liderança laica judaica em nível nacional, a Conib⁵². É evidente que os profissionais religiosos estão de prontidão a serviço desse objetivo. E por profissionais religiosos entenda-se os rabinos contratados atuando nas sinagogas, os missionários do movimento *Habad Lubavitcher* atuando nas escolas judaicas, os professores cujos salários são pagos por uma elite econômica, muito superiores aos dos professores contratados pela escola.

⁵² CONIB — Confederação Israelita do Brasil.

Para entender o judaísmo desse início de século, deve-se olhar para dentro da sinagoga e principalmente para a figura de proa do judaísmo contemporâneo que é o rabino. Como já foi dito, o trabalho e o carisma do rabino são fatores determinantes no processo de consolidação de uma congregação, mas ele não está só. São três os pilares que sustentam uma sinagoga em funcionamento, o primeiro é o grupo que garante o *quorum* mínimo para a celebração dos serviços religiosos diários e semanais. Um segundo grupo é responsável pelos recursos que cobrem as despesas de manutenção da sinagoga: o imóvel e o rabino, bem como o restante dos funcionários. Finalmente, o terceiro grupo ou o corpo de diretores, a liderança laica, a qual garante a operacionalidade da instituição.

Como já foi dito, o judaísmo *desetnizado* é aquele aprendido nas sinagogas, ensinado pelos rabinos. Isso porque a atual geração responsável pela transmissão do judaísmo não o recebeu como as gerações anteriores. A ideia de religião como herança transmitida na esfera da família desapareceu em finais do século XX, como observou a socióloga Hervieux-Leger. Esse é um fenômeno que atinge toda sociedade ocidental, no Brasil religião é uma questão de opção (Pierucci e Prandi, 1996).

A manutenção e transmissão não dos valores, mas das práticas judaicas foram interrompidas ainda na primeira metade do século XX, com a destruição do judaísmo europeu pelo Nazismo e com a integração judaica na diáspora. Mas o marco inicial desse processo foram as transformações da Europa no século XVIII. É nesse contexto que as academias e seminários rabínicos se tornam os guardiões do saber judaico, e que os rabinos tomam para si a responsabilidade de reavivar, fortalecer o judaísmo.

Com a intenção de proporcionar uma educação judaica, a família expõe seus filhos a um judaísmo cada vez mais religioso e conservador. Como a transmissão dos

valores judaicos éticos ou religiosos não se dá mais na esfera do privado, essa responsabilidade é outorgada à escola ou à sinagoga. O estudo da literatura, da história, da cultura judaica, do idioma hebraico cedeu espaço para o aprendizado da prática religiosa judaica, ou seja, de como ser judeu. O que inclui aprender as orações diárias e as leis referentes a *cashrut*, ou mesmo as leis de comportamento entre meninos e meninas.

Isso se deve, primeiramente, à transformação da família na modernidade. Tema bastante caro aos pensadores das áreas da psicologia e da sociologia. Desde a Revolução Francesa e da elaboração do Código Civil, há um enfraquecimento da autoridade do pai e do espírito de obediência, iniciando-se um processo de individualização. O pensador católico Frédéric Leplay atribui a decadência familiar ao Estado, agente da destruição da autoridade patriarcal que ele entende como um dogma natural. Já Karl Marx atribui a ausência de vida familiar aos efeitos das condições de trabalho. Para esse pensador, as máquinas funcionaram como desagregadores da família, uma vez que seu uso exigia menor força física do trabalhador, podendo-se assim empregar mulheres e crianças na produção capitalista. Parsons aponta que a sociedade moderna ou industrial foi dominada pela economia e pela racionalidade, o que se opõe ao tradicional constituído na família (Segalen, 2006). Na sociedade contemporânea, a família como agente transmissor das tradições e costumes desapareceu, ou tende a desaparecer. Nos mais diversos campos da ação social, as pessoas exercem uma escolha individual.

Os ortodoxos estão fazendo o caminho inverso daquele percorrido pelos judeus que vivenciaram a emancipação, que ao se tornarem cidadãos tinham os mesmos direitos e obrigações que os não judeus diante do Estado Nacional. No Brasil e nos Estados Unidos isso acontece porque a presença do Estado é tímida na prestação de serviços à

cidadania. Já na Europa, a tradição do Estado provedor de saúde e, sobretudo, de educação, inibiria a importância dos grupos ortodoxos nas diferentes comunidades.

CAPÍTULO 4: SINAGOGAS EM MUDANÇA

4.1 O caso dos judeus egípcios e sua sinagoga paulistana

A questão que me levou à reflexão sobre os dois temas centrais desse estudo — a ortodoxização do judaísmo paulistano e o desaparecimento das fronteiras étnicas entre sefaraditas e asquenazitas no cenário da sinagoga — foram as transformações pelas quais passou a *Congregação Mekor Haim*. Como descendente de egípcio, fui praticamente intimada por judeus egípcios a responder à pergunta: onde foram parar os egípcios desta congregação? No início da pesquisa, me parecia que a sinagoga tinha assumido a linha ortodoxa nos moldes da ortodoxia asquenazita. Mas o processo foi um pouco mais complexo, no qual modernidade e cosmopolitismo deram lugar à tradição e ao conservadorismo religioso.

As transformações dessa congregação iniciaram-se a partir de 1972, com a contratação do grão-rabino Moshe Dayan, e se consolidaram após seu falecimento, no ano de 1980, quando a sinagoga passou a ser liderada pelo rabino Isaac Dichi, visando sempre o resgate, a manutenção e a transmissão das práticas religiosas fundamentada na ortodoxia judaica tendo como parâmetro a lei judaica, a halahá.

É preciso, primeiramente distinguir tradicionalismo religioso de ortodoxia, para em seguida observar as mudanças que ocorreram num ambiente originalmente tradicional porém liberal e cosmopolita, como é o ambiente judaico egípcio em São Paulo. Hoje, a *Mekor Haim* é referência da ortodoxia judaica no Brasil, mas para ocupar esse lugar, a congregação precisou principalmente mudar a base de seu público frequentador; antes minoria, os sírios libaneses se tornaram a maioria. Essa congregação mantém muito pouco ou quase nada das marcas do judaísmo egípcio, e até a mesmo sua própria história vem sendo distorcida; num artigo escrito por Elie Politi⁵³ e apresentado no *I Congress of the Jews from Egypt*, em junho de 2006, na cidade de Haifa, em Israel, o autor afirma que a sinagoga foi fundada por judeus egípcios e sírios libaneses. O que contradiz o artigo escrito por Ibram Salama, um dos fundadores da congregação, numa publicação comemorativa dos 40 anos da imigração egípcia para o Brasil⁵⁴:

De início, a nova associação tentou se aproximando grupo ainda não organizado dos refugiados recém chegados da Síria e do Líbano, no intuito de formar em conjunto uma só Congregação dos Israelitas sefaraditas originários dos países árabes.

Tendo fracassado neste esforço, a diretoria resolveu, em 1962 agir sozinha, transformando de imediato seu nome de Associação para Congregação Mekor Haim, modificando seus estatutos, ampliando suas atividades e tornando seu objetivo de formar uma comunidade israelita sefaradi para os emigrados dos países do Oriente Médio, principalmente do Egito, buscando construir uma sinagoga, manter todos os serviços religiosos, de educação religiosa, de assistência social, etc.

A custa de enormes esforço e sacrifícios, os veteranos membros da congregação conseguiram, a partir do ano de 1964, projetar e construir, no bairro residencial de Higienópolis, com seus próprios meios e sem ajuda financeira de qualquer organização nacional ou internacional, um centro comunitário junto a uma grande sinagoga, com as várias dependências necessárias, Este conjunto foi oficialmente inaugurado em 1967.

⁵³ POLITI, Elie. 'After the second exodus: reborn of a jewish identity in South America' .

⁵⁴ "O Segundo Êxodo, 40 anos depois" publicação de 1997 cuja comissão organizadora foi presidida por Frida Lagnado, como parte dos eventos comemorativos dos 40 anos de imigração egípcia no Brasil. Organização e coordenação do projeto: Comitê Brasileiro da Federação Sefaradi Latino Americana (FESELA).

Esse trecho é particularmente significativo, e a partir dele podemos concluir que, mesmo fracassado em sua primeira tentativa de agregar os sírios e libaneses, esses acabaram por frequentar a *Congregação Mekor Haim*, vindo a dominar, duas décadas depois, cenário político, econômico e religioso dessa instituição. Os sírio-libaneses mais tradicionais do ponto de vista cultural, social e religioso, e também mais poderosos economicamente, preferiram, já na década de 1970, frequentar a congregação *Mekor Haim* à *Beit Yaacov*, fundada por judeus sírios e libaneses liderados pela família Safra (Mizrahi 2003). A localização estratégica da sinagoga, no bairro de Higienópolis, na esquina da Alameda Barros com a Rua São Vicente de Paula, atraía judeus sefaraditas de Santa Cecília, Campos Elíseos e Higienópolis desde a inauguração.

Para melhor esclarecer o que é modernidade e tradição nesse contexto, recuo até o Egito a fim de entender como vivia a comunidade judaica nas cidades do Cairo e de Alexandria. Além de fontes históricas, faço uso dos depoimentos registrados pelo Núcleo de Historia Oral do Arquivo Histórico Judaico Brasileiro⁵⁵, procurando contornar a dificuldade decorrente da impossibilidade de entrevistar o rabino à frente dessa congregação e responsável pelas transformações; o rabino Isaac Dichi é muito solícito, porém não dá entrevistas nem participa de debates, é uma figura pública reservada.

Baseio minha análise na observação dos serviços e rituais, bem como no principal meio de divulgação dos valores dessa congregação na *Revista Nascente*, boletim bimestral publicado por essa instituição. Esse veículo é uma janela pela qual podemos espiar o que acontece no universo dessa congregação, e principalmente ver como ela se diferencia e se destaca das congregações filiadas ao movimento *Habad/Lubavitch*.

⁵⁵ O Projeto Memória: a imigração judaica em São Paulo do Núcleo de Historia Oral do Arquivo Histórico Judaico Brasileiro realizou 29 entrevistas com judeus egípcios.

4.1.1 Sobre os judeus no Egito

Em 1945 viviam no mundo árabe cerca de 900 mil judeus dos quais 265 mil no Marrocos, 150 mil no Iraque, 140 mil na Argélia e mais de 100 mil na Tunísia (Lurçat, 2007). Em 1947, a população judaica do Egito atinge seu maior número: 80 mil. As principais comunidades judaicas viviam nas cidades do Cairo (64%) e na Alexandria (32%). Mesmo não sendo a maior numericamente, a comunidade judaica egípcia tinha poder e influência no mundo árabe judaico e não judaico. Do ponto de vista cultural, os judeus egípcios sefaraditas e asquenazitas eram cosmopolitas, usufruíram do modelo europeu de educação tanto secular como religiosa, destacando-se não apenas na sociedade egípcia, mas em todo o Oriente Médio judaico e não judaico.

Essa comunidade viveu até a primeira metade do século XX de modo seguro, mantendo boas relações com os governantes e a população cristã e muçulmana do Egito. Mesmo com alguns sobressaltos de manifestações antissemitas, os judeus sentiam-se seguros no país. Porém essa tranquilidade começou a ser abalada a partir de 1947, com a votação da partilha da Palestina pela ONU e a guerra de independência que sucedeu essa partilha e envolvia o exército egípcio. Nesse período, tem início o êxodo de judeus egípcios, pertencentes à classe média baixa, muitos desempregados em consequência da política de nacionalização do emprego. A primeira onda de emigração tem como principal destino o recém-formado estado de Israel. Nesse momento, as classes alta e média alta não se sentiam ameaçadas; foi apenas com a crise do canal de Suez, em novembro de 1956, que estrangeiros, entre eles os judeus, foram expulsos do país e tiveram seus bens confiscados. Muitos viviam no Egito há várias gerações e se sentiam tão egípcios quanto seus vizinhos muçulmanos, mas não havia alternativa se não partir. Esse foi o que vários autores chamam do segundo êxodo do Egito.

Entre junho e novembro de 1948, o bairro judaico do Cairo foi bombardeado, matando 70 judeus e ferindo em torno de 200. Em 1956, o governo egípcio, usou a campanha do Sinai como pretexto para expulsar 25 mil judeus egípcios e confiscar seus bens. Cerca de mil judeus foram enviados a prisões ou campos de detenção. Em 23 de novembro de 1956, uma proclamação assinada pelo ministro dos assuntos religiosos, e lida nas mesquitas de todo o Egito, declarava que “todos os judeus eram sionistas e inimigos do Estado” e prometia que todos seriam expulsos em breve. Milhares de judeus receberam a ordem de deixar o país. O governo egípcio permitiu que os judeus levassem apenas 20 libras egípcias por pessoa (na época cada libra valia entre três e quatro dólares). Além das vinte libras lhes foi permitido levar objetos de uso pessoal, porém nada de valor, como joias ou obras de arte. Essas condições levaram os judeus a venderem seus bens a preços irrisórios para pagar a passagem até o porto europeu e comprar provisões, roupas e utensílios para a viagem. A HIAS — *Hebrew Immigrant Aid Society* — se encarregou de trazer a maioria desses judeus para o Brasil (Leftel, 1997).

Visando entender os aspectos da vida religiosa e cultural bem como as suas transformações, é preciso verificar como era a vida religiosa dessa comunidade no Egito. No Brasil foram feitas duas pesquisas de doutorado tendo como objeto de estudo a comunidade egípcia. Ruth Leftel se dedicou à comunidade paulistana, em particular à própria Congregação *Mekor Haim* e Jöelle Rouchou tratou da comunidade carioca. Nenhuma das duas focou aspectos religiosos dessas comunidades.

Assim, início esse mergulho no cotidiano egípcio judaico apresentando os relatos do escritor Vitor Sanua:

“A educação e a prática religiosa eram mínimas nos círculos judaicos aculturados no Cairo. Eram muito poucos judeus que mantinham seus lares casher assim como havia muito poucos açougues casher;

O ensino para o bar mitsvá consistia, de modo geral, em um professor particular que passava em alguns meses os conhecimentos rudimentares para a cerimônia”;
Durante o ano as práticas religiosas eram mínimas, mas de modo geral nas Grandes Festas, os serviços nas sinagogas, nos clubes, e até nas residências ficavam lotados”;
Às noites de sexta feira a sinagoga estava sempre muito cheia e para quem se atrasava havia lugar apenas de pé”;
No Pessah, as duas noites de Seder eram celebradas em família e o consumo de matsá era estritamente observado”.

Logo de início percebemos que para a maioria dos judeus o respeito às regras alimentares da *cashrut*, assim como às outras práticas religiosas não eram essenciais. Parece que a prática religiosa estava centrada na comemoração das Grandes Festas e na celebração do *cabalat shabat* — serviço da sexta-feira. Bastante semelhante aos hábitos e costumes da maior parte da comunidade judaica paulistana mesmo após o estabelecimento e da crescente atuação dos movimentos ortodoxos judaicos no Brasil, em particular o *Habad/Lubavitch*.

A comunidade judaica do Egito talvez não fosse muito observante, mas sem dúvida era uma comunidade coesa e solidária e contava com instituições assistências, como escolas e hospitais judaicos e ainda com mecanismos de auxílio à população carente da comunidade. Com um número significativo de sinagogas e de cemitérios, como o de Bassatine, no Cairo, com mais de 4 mil túmulos, recuperado recentemente pela comunidade egípcia do Canadá. O que nos remete à reflexão de Rattner sobre os fenômenos de coesão social e solidariedade social entre os judeus. O sociólogo indaga:

‘por que os membros do grupo judeu continuam a manter-se relativamente unidos, não se separam e diluem na sociedade geral?’ e ‘por que os membros do grupo continuam a identificar-se como uma entidade, embora de difícil denominador comum, dispostos a agirem, em certas ocasiões como unidade?’ e conclui ‘o grupo pode manter-se coeso, devido à atuação de vários fatores isoladamente ou em conjunto: a lealdade grupal e a fidelidade aos padrões tradicionais; a existência de uma

forte pressão externa ao grupo e o funcionamento de uma coordenação central visando defender os interesses mútuos e comuns dos membros; todos levariam à formação de fortes laços de interdependência.

No caso da comunidade no Egito havia uma personalidade de destaque, o grão-rabino do Cairo Haim Nahum⁵⁶, de certa forma o líder religioso reconhecido tanto pela comunidade judaica como pela liderança política egípcia e que servia como referencial para o grupo se identificar como entidade. No Brasil, em particular em São Paulo, deve-se destacar o papel da Federação Israelita do Estado de São Paulo que, principalmente na última década, ao fazer uso dos meios de comunicação como a televisão em programas comunitários semanais como Shalom Brasil, jornais e, sobretudo, a internet contribuiu para a recuperação da consciência de identidade e até mesmo de *destino comum* que confere aos seus membros um forte sentimento de solidariedade grupal⁵⁷. Sentimento que havia desaparecido nas últimas décadas por vários fatores, sendo o principal deles o enfraquecimento e quase o desaparecimento total do vínculo com o Estado de Israel desde o período conhecido como pós-sionista⁵⁸.

⁵⁶ O grão Rabino Haim Nahum se dedicou ao bem estar e à salvação do judaísmo egípcio perseguido após a fundação do estado de Israel em 1948.

⁵⁷ Não podemos deixar de notar as últimas mobilizações comunitárias em favor de um acordo de paz entre palestinos e israelenses e ainda em 2009 das manifestações contra a visita do presidente iraniano Mahmoud Ahmadinejad ao Brasil.

⁵⁸ Pós-sionismo: Os Novos Historiadores israelenses cujos trabalhos foram publicados a partir dos anos 1980, após a abertura dos arquivos israelenses e britânicos sobre os acontecimentos de 1948, consideram o sionismo uma ideologia ultrapassada. A ideia central do pós-sionismo entende que Israel se tornou um fato consumado, cuja existência não é mais questionada, o que contradiz a tese oficial do Estado que insiste na ideia de perigo permanente. Levando, então, os novos historiadores a defender a tese que nada impediria uma paz duradoura o que inclui o reconhecimento de um Estado Palestino.

4.1.2 Um breve panorama histórico do Egito

Para entendermos esse desprendimento religioso dos judeus egípcios faço um breve panorama histórico do Egito e da vida dos judeus nesse país. O Egito sempre foi uma espécie de entreposto da bacia mediterrânea; uma longa história de ocupação e de atividade desde os tempos dos faraós. O posicionamento geográfico do Egito favoreceu seu desenvolvimento como ponto comercial, pois ficava entre as rotas que vinham do Oriente, atravessavam a Arábia e se dirigiam ao norte, na região fértil do Nilo, e mais ainda no litoral do Mediterrâneo, de onde partiam embarcações em direção aos portos da bacia mediterrânea.

O Cairo segundo o historiador árabe do século XIV era “*metrópole do mundo, jardim do universo, ponto de encontro das nações, formigueiro dos povos, alto posto do islã, sede do poder*”. Nessa época o Cairo era a capital do sultanato mameluco, um dos maiores estados mulçumanos da época, abrangendo a Síria, além do Egito (Hourani, 1994). As cidades do Oriente Médio não eram apenas consumidoras, mas produtoras de bens manufaturados para exportação e para consumo próprio. Parte da produção era em grande escala — armamentos de guerra fabricados em arsenais do estado, têxteis finos para o palácio, refinarias de açúcar e fábricas de papel — mas pequenas oficinas têxteis ou metalúrgicas compunham parte significativa da produção. Independentemente do período histórico, seja na era mulçumana, mameluca, dos sultanatos ou durante o Império Otomano, a localização e a tendência a ser local de troca de mercadorias fez do Egito um local privilegiado. No século X, o comércio do Golfo Pérsico passa para o Mar Vermelho devido à ascensão do Cairo como um centro de comércio e poder e ainda

devido a uma crescente demanda das cidades mercantis da Itália, mas isso foi apenas o princípio. O comércio mais importante era feito ao longo da costa sul do Mediterrâneo, ligando a Espanha e o Magreb⁵⁹ com o Egito e a Síria, tendo a Tunísia como entreposto. Ao longo da rota de mercadores, muitos eram judeus, organizavam um comércio de seda espanhola, e de ouro trazido do oeste africano, mais metais e azeite de oliva (Hourani, 1994).

Entre os séculos XI e XV, judeus e cristãos, embora reduzidos em número, preservaram suas próprias tradições religiosas, mas os judeus em particular tomaram parte no florescimento do pensamento e da literatura, e foram importantes no comércio das cidades (Hourani, 1994).

Nos séculos X, XI e XII, a cidade do Cairo se tornou um grande centro de cópias e redação de tratados e a correspondência de rabinos entre as academias da Babilônia, os centros judaicos na Espanha e também no noroeste da Europa: Alemanha e Polônia. Essa correspondência era conhecida de *responsas* e são comentários e respostas de rabinos a outros rabinos sobre os mais diversos assuntos e conflitos a serem resolvidos em suas comunidades. A cidade do Cairo, chamada então de Fustat, era um centro intelectual que se desenvolveu em paralelo ao declínio do prestígio das academias babilônicas e ao auge dos centros sefaraditas. Esse conhecimento circulava nas mesmas caravanas e embarcações que as mercadorias, vindas da China e da Índia em direção à Europa (Hourani, 1994).

⁵⁹ Magreb: terra do Ocidente inclui os países conhecidos hoje como Líbia, Tunísia, Argélia e Marrocos.

4.1.3 O Egito e as potências estrangeiras

No final do século XIX, com a expansão europeia nesses territórios e com o Tratado de Paris de 1856, estabeleceu-se um equilíbrio entre os interesses europeus e os grupos nativos governantes dedicados à reforma. O Egito proporcionou a abertura para empresas estrangeiras e prosseguia numa tentativa de criar novas instituições de uma sociedade moderna. O país tornou-se praticamente independente do Império Otomano. Expandiu-se a educação, abriram-se algumas fábricas, acima de tudo levou-se mais longe o processo pelo qual o país tornou-se uma plantação de algodão para o mercado inglês. O Egito entrou cedo na era da estrada de ferro, desde a década de 1850. Realizou-se outra grande obra pública: o canal de Suez, inaugurado em 1869, foi construído basicamente com capital francês e egípcio, com mão de obra egípcia. Nessa ocasião, a liderança política aproveitou a oportunidade para mostrar que o Egito não fazia mais parte da África, mas pertencia ao mundo *civilizado* da Europa. Entre os convidados para a inauguração do Canal, estavam imperadores e imperatrizes, chefes de estado, príncipes herdeiros, escritores e artistas franceses, músicos e cientistas famosos. O auge das comemorações foi a inauguração da Ópera do Cairo, com a apresentação do *Rigoletto*, de Verdi. Em 1922, os britânicos fizeram uma “declaração de independência” que lhes reservava o controle de interesses estratégicos e econômicos. Essa declaração possibilitou a promulgação de uma constituição egípcia, o sultão mudou seu título e tornou-se rei (Hourani, 1994).

Em 1914, uma declaração britânica pusera fim à soberania otomana e colocara o país sob protetorado britânico; o *quediva* tomara o título de sultão. Em 1919, a recusa do governo britânico em deixar que um governo egípcio apresentasse sua defesa da independência na conferência de paz impulsionou um levante nacional generalizado com

organização centralizada e apoio popular. Embora reprimido, esse levante gerou a criação de um partido nacionalista, o *Wafd*.

O nacionalismo árabe no Oriente Médio tem suas origens na Síria, e seu marco é a fundação do partido *Ba'th*, que significa ressurreição. No Egito, o nacionalismo foi forjado por seu mentor, o General Nasser, oficial do exército egípcio que tomou o poder em 1952. Seus líderes usavam a linguagem do islã em seus apelos às massas. De um modo geral defendiam uma versão reformista do islã, que não se opunha, mas antes endossava os tipos de secularização e mudanças modernizantes que estavam introduzindo. O apelo à unidade árabe e ao nacionalismo era mais enfatizado do que a linguagem do islã, pois a unidade árabe fora aceita por governos anteriores do Egito como um aspecto importante da política externa. O desenvolvimento do Egito e a cultura distinta que surgira no Nilo haviam mantido essa nação um tanto distante dos sentimentos de seus vizinhos. Agora, porém, Nasser começava a pensar no país como parte do mundo árabe, ou melhor, como líder natural da região. Acreditava que essa liderança devia ser usada no sentido de uma revolução social, com a propriedade ou controle pelo estado dos meios de produção e com redistribuição da renda, essenciais para maximizar a força nacional e gerar apoio da massa ao regime. O programa de reforma social justificava-se em termos de ideia de um “socialismo árabe” específico, entre o marxismo, que representava o conflito de classes, e o capitalismo, que significava o primado dos interesses individuais e a dominação de classes que possuíam os meios de produção (Hourani, 1994). Portanto, a ideia dominante das décadas 1950 e 1960 foi a do nacionalismo árabe, aspirando a uma estreita união de países árabes, à independência do jugo das superpotências e a reformas sociais para uma maior igualdade. Assim a maioria dos países tornou-se formalmente independente das potências europeias Grã-Bretanha e França, tendo a crise do

canal de Suez como marco decisivo dessa independência, marca também da expulsão dos judeus no Egito.

Em 26 de julho de 1956, Nasser nacionaliza a companhia do canal de Suez com o intuito de financiar a construção da barragem de Assuã, após a recusa dos Estados Unidos em fornecer os fundos necessários. Em represália, os bens egípcios no exterior foram congelados e a ajuda alimentar suprimida. Nasser denuncia a presença colonial da Grã-Bretanha no Oriente Médio e apóia os nacionalistas na guerra da Argélia, provocando chefes de Estado europeus. A Grã-Bretanha, a França e Israel se lançaram numa operação militar, em 29 de outubro de 1956.

A crise do canal de Suez durou uma semana, mas suas consequências foram muito além. Milhares de judeus foram forçados a deixar o país após ter “dado” todos os seus bens ao governo egípcio. Esses refugiados vão se estabelecer em Israel (35 mil), na França (10 mil), no Brasil (15 mil), nos Estados Unidos (9 mil) e na Argentina (9 mil) (Beinin, 1998).

4.1.4 A população judaica às vésperas da expulsão

No Egito, a comunidade judaica formou-se num processo histórico diferenciado de justaposição de vários grupos. Era possível identificar quatro grupos de judeus. Seu núcleo era formado por “nativos” de língua árabe, eram rabanitas e caraítas, com uma cultura árabe-judaica, e alguns afirmavam que sua presença datava desde o período pré-islâmico. Esses judeus nativos residiam principalmente no bairro judaico do Cairo — *harat al yahud* e na região portuária de Alexandria. Contavam aproximadamente 20 mil dos 75 mil / 80 mil judeus que viviam no Egito em 1948. O censo de 1947 registrou 65.639, mas considera-se que os dados eram manipulados para menos (Beinin, 1998). Os

nativos tinham a nacionalidade egípcia, mas a perderam logo no início da crise do canal de Suez, e saíram do país com um *laissez-passer*. Falavam o árabe no seu cotidiano, mas muitos sabiam o francês; formavam a numerosa classe média baixa. Dentre os 29 entrevistados do Núcleo de História Oral, dez saíram com o *laissez-passer*, cinco com passaporte italiano, dois franceses, dois gregos, um espanhol, e dois egípcios. Quanto ao idioma, um entrevistado comentou que ‘era chique não falar árabe’; poucos sabiam o hebraico, apenas aqueles que frequentavam as escolas judaicas da *Alliance*, mas o francês era o idioma predominante, o que fazia dos judeus egípcios políglotas que falavam fluentemente mais de dois idiomas: na rua o árabe, em casa o francês, o italiano, o ladino, o iídiche, o inglês, o turco, até mesmo o hebraico.

As origens da comunidade sefaradita no Egito estão relacionadas com a chegada de Maimônides em 1165, que se refugiou das perseguições na Espanha e no Marrocos. Após a expulsão da Península Ibérica (1492), os judeus encontraram abrigo no Império Otomano, e alguns se instalaram no Egito. No período moderno, os judeus sefaraditas do Egito são oriundos das cidades otomanas de Aleppo, Tunis, Damasco, Izmir, Istambul, Salônica e Jerusalém. Mudaram-se para o Egito para usufruir as vantagens econômicas geradas pelos negócios envolvidos nas plantações de algodão e na construção do canal de Suez (Benin, 1998).

A comunidade asquenazita é produto da era moderna; refugiados das perseguições europeias do século XIX, alguns ainda vieram da Palestina durante a 1ª Guerra Mundial. No Cairo, desde 1865, mantinham uma comunidade organizada independente do resto dos judeus egípcios. Viviam em bairro separado, onde o iídiche era falado até os anos 1950 — *Darb al-Barabira*. Mantinham também um grupo de teatro e um pro-

grama em iídiche na radio estatal do Egito. Os sefaraditas mais ricos e melhor posicionados socialmente viam os asquenazitas como inferiores (Beinin, 1998).

Os caraítas egípcios fazem parte de uma minoria dentro do judaísmo, que rejeita a validade do Talmude como fonte da Lei Judaica. Esse grupo surgiu no final do período do segundo Templo e se consolidou no século IX, quando a comunidade se instalou em Fustat, antigo Cairo. No período medieval, os caraítas formavam uma comunidade numerosa e vibrante, muitas vezes até mais do que a comunidade rabanita, que seguia o judaísmo talmúdico iniciado e desenvolvido nas academias rabínicas da Babilônia, mas que foi declinando até chegar a ter 5 mil membros no Egito de 1948. Os caraítas têm tido uma relação difícil e antagônica com o judaísmo rabínico desde que o sábio e rabino egípcio Sa'adia ben Yossef al Fayyumi (882-942) declarou a doutrina caraíta como herética. No período nazista, os judeus caraítas na Polônia, Lituânia e Criméia foram poupados da perseguição, pois em 1939 o Ministério do Interior Alemão declarou, após consultar autoridades rabínicas ortodoxas, que os caraítas não eram judeus. Autores acreditam que essa declaração foi uma tentativa de poupar os judeus caraítas do Holocausto (Beinin, 1998). O conflito entre caraítas e rabinitas é uma questão interna do judaísmo, por vezes proibindo casamentos entre membros dos dois grupos e mantendo rabinos chefes distintos. A tendência no século XX foi de aproximação entre as duas comunidades. Os caraítas também viviam no bairro judaico do Cairo — *harat al yahud*, numa região chamada de bairro judaico dos caraítas — *harat al yahud al-qara'in*. É interessante notar que, apesar das diferenças, tanto a comunidade egípcia como a judaica consideravam os caraítas como membros da comunidade judaica (Beinin, 1998).

Independentemente da pertença ao grupo étnico religioso, ainda é possível perceber a diversidade de 'nacionalidades' a partir da origem familiar dos entrevistados do

Núcleo de História Oral, que declararam serem originários do Líbano, da Turquia, da Palestina, da Síria, da Espanha, da Tunísia, da Grécia, de Corfu, da Salônica, do Iraque, do Marrocos, da Itália, de Odessa, do Império Austro-Húngaro, e ainda da Manchúria.

Formando uma comunidade bastante heterogênea em ritos religiosos, os judeus egípcios não eram muito observantes das leis judaicas, e a grande maioria celebrava de forma tradicional as festas e os ritos de passagem. No seio da comunidade judaica europeizada e cosmopolita, de classes média e média alta, não eram raros os casamentos com membros da comunidade muçulmana e cristã (Sanua, 2005 e Beinin, 1998). Essa constatação contradiz os depoimentos dos entrevistados do Núcleo de História Oral que declaram que no Egito ‘não havia casamento misto’⁶⁰. É possível entender essa contradição como uma idealização de um passado perdido, de um Egito perdido, como notou Joelle Rouchou: ‘para esse país de que falam só podem voltar através de imagens, sons, cheiros, sabores e marcas impregnados em suas memórias, seus ouvidos, nariz, paladar e corpo. Com esses instrumentos eles vão trazer aquele Egito ...’ (Rouchou, 2003).

A comunidade judaica do Egito viveu até a primeira metade do século XX de modo relativamente seguro, puderam aproveitar a prosperidade e o progresso do Egito patrocinado por capital estrangeiro da Grã-Bretanha e da França. As relações com os nativos, vizinhos árabes ou cristãos, eram muitas vezes o reflexo dos aspectos de relações e de políticas internacionais. Mas é na segunda metade do século XX, logo após a partilha da Palestina em 1947, e criação do Estado de Israel, que a vida dos judeus no Egito começou a ficar difícil. Houve a primeira campanha de nacionalização do emprego e muitos judeus foram demitidos de suas funções nas empresas, bancos e indústrias

⁶⁰ Os entrevistados Albert Dichi, Renato Minerbo, Frida Lagnado e Alfredo Srour falam sobre esse assunto nas entrevistas, destaco o depoimento de Alfredo Srour conta ‘que antes de conhecer sua esposa foi *‘noivo de uma moça católica, fui quase noivo de outra moça católica, estou falando da década de 1950, as duas famílias eram contra qualquer possibilidade de casamento tanto a minha quanto a delas’*

do Egito. Esse primeiro êxodo foi em direção ao recém formado Estado de Israel, eram ex-assalariados ou desempregados das classes mais baixas da sociedade egípcia.

Depois tiveram que emigrar os grandes proprietários e altos funcionários expulsos após a nacionalização do canal de Suez em 1956, protagonizando o que alguns chamam do “segundo êxodo do Egito” (Beinin, 1998).

4.1.5 *O cosmopolitismo cultural*

Do ponto de vista cultural, os judeus egípcios, sefaraditas e asquenazitas, eram, significativamente, cosmopolitas, pois puderam usufruir o modelo europeu de educação tanto secular como religiosa, o que se deveu à presença e atuação da *Alliance Israélite Universelle*⁶¹. A *Alliance* visava levar às comunidades judaicas dos países do Norte da África e do Oriente Médio sua “*mission civilisatrice*”: uma fusão da visão moderna de judaísmo com os valores republicanos da França pós-revolução; do ponto de vista religioso significava uma aproximação do judaísmo liberal resultante da Reforma Judaica do século XVIII. Numa atitude eurocêntrica de civilização, a *Alliance* enfrentou em vários países uma liderança religiosa tradicional que lutava pela hegemonia dos padrões religiosos vindos também do Ocidente, como foi o caso da ortodoxia polonesa no Marrocos (Loupo, 2006).

No Egito, o ensino estava sob a responsabilidade de instituições estrangeiras, fossem laicas ou religiosas. Essas escolas e universidades ofereceram conhecimento e cultura às mais diversas parcelas da sociedade egípcia. Colégios de irmandades católicas

⁶¹ Alliance Israélite Universelle: instituição criada em 1860 por um grupo de intelectuais e políticos franceses liderados por Isaac Jacob Crémieux conhecido como Adolphe Crémieux (1796-1880). Político de origem judaica foi eleito deputado da assembleia legislativa 1869-1870 e foi ministro da justiça (1870-1871). Sua maior contribuição foi o chamado decreto Crémieux, o qual outorgava a cidadania francesa aos 35.000 judeus que vivam na Argélia (Chouraqui, 1998).

para meninos e para meninas, assim como escolas protestantes eram frequentados pela classe média alta relegando a religião a uma questão secundária. Essas escolas eram frequentadas também por judeus e mulçumanos. No que se refere à comunidade judaica, a maioria frequentava as escolas da *Alliance Israelite Universelle*. Independente da linha religiosa ou laica, o idioma do ensino era sempre estrangeiro: inglês, francês, italiano. Quando se tratava de escolas francófonas a linha política era de esquerda (Beinin, 1998). Dentre os 29 entrevistados do Núcleo de História Oral encontramos três que estudaram no *Lycée Français Laïque*, cinco nas escolas francesas católicas, dois no Liceu Árabe, três nas escolas da Alliance, e um em escola inglesa.

A *Alliance Israelite Universelle*, presente em diferentes países da bacia mediterrânea, teve um papel importante na comunidade do Egito. Atuando em conjunto com um importante grupo de estrangeiros presentes no Egito desde o último quarto do século XIX até 1956. Construiu um cenário diferenciado para os judeus egípcios, fosse em investimento de capitais, fosse no âmbito cultural, o contato com o universo europeu ocidental foi fundamental para a sociedade egípcia em particular para os judeus que souberam tirar proveito dessa situação que os diferenciava de outras comunidades da região, sobretudo, do judaísmo sefaradita oriental (Beinin, 1998).

O cosmopolitismo egípcio se deve ainda à adesão a um modo de vida moderno ocidental como um todo, o que não ocorreu em outros países árabes; a sociedade egípcia destacava-se em todo o Oriente Médio. O que fica claro quando observamos a participação das mulheres na vida econômica e social, bem diferente dos outros países do Oriente seja no meio judaico ou não (Hourani, 1994).

4.1.6 Estabelecendo-se no Brasil

De tradição urbana, esses judeus seguiram concentrados nas cidades. No Brasil, a maioria estabeleceu-se em São Paulo, nos bairros centrais de Campos Elíseos e Santa Cecília. Ruth Leftel entende que, por terem recebido uma educação europeia ocidental e cosmopolita através da ação da *Alliance Israelite Universelle*, a integração dos egípcios nas diferentes sociedades ocidentais ocorreu de forma rápida e fácil (Leftel, 1997).

Em 1959, em São Paulo, a comunidade fundou sua própria congregação religiosa, uma *landmannschaftten* — associação de conterrâneos: a *Congregação Mekor Haim*, onde o “rito praticado é igual ao do Egito, com as liturgias tipicamente orientais e melodias ao estilo árabe” (Roemer, 2004). Formando uma comunidade coesa e organizada, cujo modelo seguia os moldes da comunidade no Egito, essa congregação merece atenção especial, pois é um caso único no Brasil a ter tido, desde seus primeiros anos, um *mohel* (circuncisador) — David Simhon — e um *schohet* (magarefe) — Youssef Avigdor, egípcios que já atuavam na comunidade do Cairo e contribuíram para o fortalecimento da comunidade judaica egípcia, mas atuando e servindo à comunidade judaica paulistana como um todo.

No início da década de 1970, foi contratado o primeiro rabino dessa congregação, o grão rabino⁶² Moshe Dayan, originário do Egito, já tendo atuado como grão rabino na cidade francesa de Lille. Contratado após uma consulta a vários profissionais. Como consta na ata da reunião, *‘a escolha por Moshe Dayan foi determinada por ser*

⁶² O título de grão rabino ou rabino chefe é concedido, em alguns países, ao chefe da comunidade religiosa do país ou nomeado pelas autoridades do país. Cidades com uma comunidade judaica importante numericamente também tem seus próprios rabinos chefes. Assim como em Israel que desde 1911 tem dois rabinos chefes um sefaradita outro asquenazita, muitas cidades ou países mantêm esse mesmo sistema. Em São Paulo temos o grão rabino Isaac Dichi reconhecido pela comunidade sefaradita e o grão rabino M.A. Iliovits da Comunidade Israelita Ortodoxa de São Paulo *‘kehilas haharedim’*.

ele membro da comunidade egípcia e conhecer seus hábitos e costumes'. Segundo o texto do Sr. Ibram Salama, naquele ano a congregação já reuniu 1.200 famílias, parte delas de origem sírio-libanesa.

Os judeus egípcios trouxeram com eles vários rolos da Torá, inclusive um de mais de 500 anos (Leftel, 1997). Sua primeira sede por quase um ano foi na Rua Santa Maria Magdalena, mas em 1959 a congregação mudou para a Rua Brigadeiro Galvão, no bairro da Barra Funda, estabelecendo-se na casa que havia sediado por mais de duas décadas a *Congregação Israelita Paulista*. Porém, antes de fundar sua própria sinagoga, em 15 de junho de 1959, os egípcios frequentaram por dois anos o *Templo Israelita O-hel Yaacov* da Rua da Abolição.

Conhecida simplesmente como sinagoga da Abolição, essa instituição acolheu os sefaraditas procedentes das antigas possessões otomanas da Europa oriental e balcânica, judeus marroquinos oriundos das comunidades de Belém do Pará, Manaus e de pequenos lugarejos da região norte brasileira, que por sua vez instalaram-se em São Paulo nos anos 1940, e ainda um grupo significativo de judeus italianos sefaraditas que imigraram, assim como os alemães nos anos em que a Europa foi tomada por um forte antissemitismo. Ainda em finais dos anos 50, acolheu também os judeus egípcios e sírios que aqui chegaram. Esses últimos, pelo seu número e por sua frequência diária, direcionaram o canto ritual conforme seus costumes (Mizrahi, 2003), o que certamente abalou a harmonia e tolerância que existia até então nesse espaço acolhedor e democrático. Mas foi nessa sinagoga formada por judeus turcos, marroquinos e gregos, os egípcios encontraram as tradições que seus antepassados levaram da Espanha e do Império Otomano para o Egito (Roemer, 2004). Porém conflitos de ordem religiosa e política levaram à

ruptura em 1959, uma vez que os egípcios e sírios formavam uma maioria e achavam correto ter mais poder.

Nos anos em que a comunidade se reunia na Rua Brigadeiro Galvão, houve uma mobilização a fim de adquirir sua sede própria. Um terreno foi comprado na esquina da Rua São Vicente de Paula com Alameda Barros, no bairro de Santa Cecília. Próximo às residências dos egípcios e sírios que poderiam se dirigir à sinagoga a pé nos feriados judaicos e no *shabat*, a sinagoga era para um grupo importante de judeus um local que frequentavam diariamente para realizar as preces em grupo. Devo destacar esse fenômeno como marca dessa congregação, que mantém serviços diariamente ao longo de todos esses anos, o que implica reunir no mínimo dez homens pela manhã e ao anoitecer para realizar o serviço religioso completo.

A inauguração do prédio foi em 1967. Hoje, após uma grande reforma e ampliação, há um complexo com sinagogas, salas de aula, biblioteca, salão de festas, além da sinagoga principal totalmente renovada. Localizada nos limites do bairro de Higienópolis, bairro para onde os judeus egípcios transferiram suas residências após uma rápida adaptação à sociedade brasileira e ascensão econômica. Higienópolis é hoje reconhecido como o bairro judaico de São Paulo e pode-se dizer que os imigrantes egípcios contribuíram significativamente para isso. A *Congregação Mekor Haim* foi a primeira sinagoga deste bairro, onde hoje se concentra metade das 55 sinagogas da cidade. Como destacou o Sr. Ibram Salama,

Desde 1970 a Congregação Melkor Haim foi reconhecida de utilidade pública pelas autoridades municipais e em 19 de abril de 1972 foi contemplada pela câmara municipal com a 'Medalha Anchieta' e o 'Diploma de gratidão da cidade de São Paulo'. Em 1981 foi declarada de utilidade pública Federal.

É interessante destacar esse reconhecimento da *Congregação Mekor Haim* por parte da sociedade civil brasileira. Entretanto, essa instituição parece cada vez mais exclusivista, justificada por questões de segurança. A entrada em suas dependências, assim como em qualquer instituição judaica filiada a Federação Israelita do Estado de São Paulo, obriga a uma maratona de obstáculos e interrogatórios, e o que se pode resolver do lado de fora assim é feito, limitando a entrada de pessoas que não sejam frequentadores habituais do local.

Observando de perto a *Congregação Mekor Haim*, é possível constatar que esta não sofreu o esvaziamento de seus serviços diários. Muitas sinagogas do Bom Retiro e de outros bairros da cidade de São Paulo se esvaziaram com o envelhecimento da primeira geração e com o distanciamento do modo de vida tradicional judaico por parte da segunda e da terceira gerações. Muitas dessas sinagogas que se esvaziaram foram “reanimadas” após a contratação de rabinos formados na tradição ortodoxa do movimento *Habad/lubavitch*. Porém não foi isso o que aconteceu na *Congregação Mekor Haim*: essa congregação tem uma trajetória peculiar no cenário judaico paulistano. Logo após o falecimento do grão rabino Moshe Dayan em 1982, quem assumiu foi um “filho da casa”, o rabino Isaac Dichi, filho de sírio-libaneses, comunidade étnica importante do bairro de Higienópolis. Compôs juntamente com os egípcios o público frequentador da sinagoga. Sabemos pelo depoimento de Albert Dichi, primo do rabino Isaac Dichi, que este ‘*não era religioso, não é casher, hoje ele é ortodoxo*’ e mais, hoje ele é grão rabino.

O esvaziamento de uma sinagoga é um fantasma que preocupa líderes laicos e rabinos. A *Congregação Mekor Haim* nunca foi ameaçada por esse problema, mas foi possível constatar na entrevista dada por Albert Dichi que a tendência de ortodoxizar a sinagoga tinha um preço: o distanciamento dos egípcios. Para a liderança laica, o impor-

tante era manter uma sinagoga cheia todos os dias do ano e não apenas nas Grandes Festas.

A *Congregação Mekor Haim* manteve um *miniam* diário e de *shabat* formado principalmente por um grupo de fiéis egípcios, mas o grupo original não era importante nem economicamente nem politicamente, eram apenas fieis que rezavam e estudavam lá duas vezes ao dia, todos os dias da semana. Toda essa geração já desapareceu e sua descendência integrou-se e aculturou-se na sociedade brasileira, que praticamente não opõe obstáculos e restrições à ascensão e participação dos judeus nas funções econômicas e culturais (Rattner, 1977).

Ao nos determos na composição do público da *Congregação Mekor Haim*, que aumentou significativamente nas últimas décadas, vemos que o grupo étnico frequentador dessa sinagoga, antes formado por egípcios e por sírio-libaneses, recebeu reforço externo. Esses últimos ainda continuam por lá, mas um grupo formado por jovens casais asquenazitas que re-aderiram ao judaísmo e adotaram o estilo de vida ortodoxo contribuiu bastante na transformação de uma sinagoga originalmente sefaradita tradicional em sinagoga ortodoxa, que as vezes confunde as fronteiras entre sefaraditas e asquenazitas. Isto é possível ver nas páginas da *Revista Nascente*, que trás indicações de como celebrar os ritos tanto na forma sefaradita como na asquenazita, ou ainda apresentando ao público sefaradita um conteúdo antes exclusivamente ortodoxo asquenazita como, por exemplo, as datas de falecimentos⁶³ dos rabinos hassídicos.

⁶³ A tradição judaica de lembrar os falecidos anualmente nas datas de falecimentos segundo o calendário hebraico é celebrada tanto por asquenazitas como por sefaraditas com a visita ao túmulo do falecido, da leitura dos Salmos e de algumas orações específicas que variam de acordo com a comunidade. O *kadish* dos enlutados deve ser recitado, os asquenazitas recitam a prece *El Male Rahamin*, Deus Piedoso em hebraico, e os sefaraditas fazem a *ashkavá*, ambas as preces pedem o descanso da alma do falecido sobre o mérito de ter vindo até o túmulo e de ter feito uma doação em seu nome. No caso de lembrança dos rabinos hassídicos as orações, leituras e doações são feitas na sinagoga.

Muitos dos atuais frequentadores da *Congregação Mekor Haim* são da segunda e da terceira geração da comunidade sírio-libanesa, que de modo geral se adaptaram às regras de comportamento ditadas pelo rabino Isaac Dichi. A *ortodoxização* dessa comunidade, parte de um fenômeno maior, deu-se paralelamente à formação da segunda geração de egípcios na sociedade brasileira. Essa colônia imigrante integrou-se ao modo de vida da sociedade brasileira, como pude observar nas entrevistas concedidas ao Núcleo de História Oral. Seus filhos foram educados sob os mesmos padrões culturais europeus, frequentaram escolas como Liceu Pasteur (francesa) e Dante Alighieri (italiana), ou o tradicional Colégio Rio Branco. Já os filhos dos sírio-libaneses, mais tradicionais e apegados à tradição religiosa, foram para escolas judaicas religiosas como o *Yavne* e o *Talmud Torá*. As escolas judaicas laicas sionistas, como o colégio *Renascença*, *Bialik* e *I. L. Peretz*, agregaram principalmente filhos e netos de imigrantes asquenazitas, assim como escola *Scholem Aleichem*, que não se alinhava com o sionismo e também agregou descendentes dos judeus russos e poloneses de esquerda (Rattner, 1977).

O distanciamento dos descendentes dos judeus egípcios da tradição judaica pode ser a causa de um estranhamento o com padrão estabelecido pelo rabino Isaac Dichi, que a partir dos anos 1980, teve diante de si também a segunda geração. Sua atuação foi muito mais persuasiva do que a do rabino Moshe Dayan. O rabino Isaac Dichi adotou uma política de exclusão, tornando difícil ou impossível a participação no serviço religioso de egípcios cujos membros ou parentes próximos haviam se casado com não judeus. Pode-se dizer que o rabino Dichi vem seguindo e cumprindo as decisões do Primeiro Congresso Rabínico Sul-Americano, realizado entre 11 e 13 de novembro de

1974 nas instalações da AMIA⁶⁴, em Buenos Aires, que decidiu criar o conselho de rabinos ortodoxos da América do Sul. De acordo com o relatório apresentado à Congregação *Mekor Haim*, esse conselho tratou principalmente de temas relativos ‘à pureza, à união e à integridade do povo judeu’ insistindo na validade, ou melhor, na não validade das conversões e casamentos realizados por rabinos que não seguem a lei judaica ou *halahá*, ‘lei fixa e imutável aceita e consagrada por gerações’. O conselho se dirige

‘a todos os chefes de congregações e a todos que ocupam posições de lideranças nas instituições nacionais e sociais do continente de apoiar incondicionalmente os rabinos membros do Conselho que asseguram minuciosamente a unidade, a pureza e santidade do povo judeu, em vista de impedir toda e qualquer conversão fraudulenta que aceleraria o perigo e os casamentos mistos entre os judeus no continente e fora dele’.

Cumprir essas decisões resultou numa reviravolta não apenas na *Congregação Mekor Haim*, mas em todo o judaísmo no brasileiro, causando um cisma que se mantém até hoje entre a ortodoxia e a não ortodoxia, cuja marca principal é justamente facilitar a conversão e os casamentos, pois um não ortodoxo acredita que incluir mais um judeu é melhor do que perder um judeu. É dessa época também a decisão de não realizar conversões no universo ortodoxo. Não que elas não existam, elas são realizadas sim, porém para serem ‘legítimas’ devem ser ratificadas por um tribunal religioso do Estado de Israel, o que significa ser aceito pela ortodoxia que domina essa instituição.

Os judeus egípcios se afastaram de sua *landmannschaften* — associação de conterrâneos. O distanciamento dos egípcios se deu porque esses achavam que as orientações do rabino, cada vez mais *halálicas*, isto é, mais rigorosas, não se adequavam ao seu modo de vida judaico. Esse afastamento gerou mudanças significativas na compo-

⁶⁴ AMIA — *Associação Mutual Israelita Argentina* é um centro da comunidade judaica de acordo com seu site oficial, sua missão principal é promover o bem estar e o crescimento do espírito judaico na Argentina. A AMIA foi alvo de um atentado terrorista em 18 de julho 1994. <http://www.amia.org.ar/>.

ção do público frequentador dessa e de outras congregações. Hoje é possível ver egípcios frequentando desde a Congregação Monte Sinai⁶⁵ até a *Congregação Israelita Paulista*, ou na *Comunidade Shalom*, liderada pelo rabino conservador Adrian Gottfried (Avigdor, 2004). Entendo que não houve um distanciamento do judaísmo ou do cotidiano judaico por parte dos egípcios, mas apenas uma maneira de expressar o seu descontentamento com a nova orientação religiosa da sinagoga fundada por seus pais. Assim como muitos judeus contemporâneos, judeus egípcios buscam uma forma de judaísmo que seja adequada o seu estilo de vida.

4.1.7 A Congregação Mekor Haim Hoje

O centro comunitário

Algumas sinagogas estão recuperando hoje a função de *beit midrash*, que em hebraico significa casa de estudos, e é nesse ambiente de estudo que as características de os diferentes sistemas culturais e religiosos são valorizadas. Desse modo, a sinagoga não é apenas um lugar de cultos religiosos, mas volta a ser, como na antiguidade e principalmente na Idade Média, um lugar de estudos. No caso do judaísmo, estudar significa tomar conhecimento das regras que regem o modo de vida judaico. Essa iniciativa vem ganhando cada vez mais espaço entre jovens e adultos, homens principalmente, mas as mulheres não ficam de fora. Isso se reflete na grande diversidade de *shiurim* — cursos e aulas, que acontecem no complexo que forma a *Mekor Haim*. Nesse complexo, além da sinagoga principal onde são realizados os serviços de *Cabalat Shabat* (vespertino de

⁶⁵ Congregação Monte Sinai fundada 2 de junho de 1971 estabeleceu-se na Rua Piauí, em Higienópolis e atualmente é liderada pelo rabino David Azulay, de origem sefaradita e de formação ortodoxa *Habad/Lubavitch*.

sexta) e *Shaharit de shabat* (matutino de sábado) — no qual a liturgia seguida é a original sefaradita dos fundadores (egípcios) —, há outra menor, onde se realizam os serviços vespertinos de sábado seguindo a liturgia asquenazita. Ainda há várias salas e a biblioteca que são usadas para serviços religiosos por adolescentes e seus mestres nos dias de semana. Em outro endereço, encontramos uma escola para meninos e outra para meninas, que seguem a tradição da transmissão dos valores, conteúdos e ritos da ortodoxa judaica, bem como a transmissão de conteúdos não judaicos, estes de forma bastante diluída. Esse conteúdo não judaico garante que essas instituições educacionais de caráter confessional sejam reconhecidas pelo Ministério da Educação.

Dentro desse esquema tentacular quero frisar a importância da *Revista Nascente*, meio através do qual a *Congregação Mekor Haim* atinge todas as camadas do público ortodoxo de São Paulo. Com uma tiragem de 10 mil exemplares, a *Revista Nascente* publicada desde 1993, tem como público alvo a família. Todos os membros da família encontram conteúdo de leitura e diversão. A maioria dos assuntos tratados é de interesse religioso, mas muitas vezes os artigos ultrapassam esse universo. Com a interdição de assistir TV e ler mídias seculares, os judeus ortodoxos acabam se privando de informações que ocupam espaço importante em revistas semanais impressas ou eletrônicas de grande circulação no Brasil como: *Veja*, *Isto É* ou *Época*. Esse público, portanto, encontra na *Revista Nascente* conteúdos de ordem moderna como, a saúde do corpo, a segurança das crianças em automóveis, entre outros. A *Revista Nascente* faz uso do idioma hebraico em aspectos do cotidiano laico, mas valoriza também o conhecimento do idioma que é usado no cotidiano religioso, nas orações e nos estudos talmúdicos.

Uma sessão interessante é a “Aconteceu”, onde encontramos um intrigante calendário dos acontecimentos importantes da história judaica como, por exemplo, no mês

de *Tevet*, a comemoração da primeira tradução da Torá em uma língua estrangeira, o grego, tendo como referência o *Shulchan Aruch*. Mas essa sessão é curiosa por outra razão. Chamo aqui sua atenção para as datas de *yorzait* dos sábios do universo religioso tanto asquenazita quanto sefaradita. Por que a publicação de uma sinagoga de tradição sefaradita traria esse tipo de informação? Refiro-me principalmente ao uso da palavra *Yorzait* em iídiche. Os *rabis* não fazem parte da tradição asquenazita? Entendo que a inclusão de elementos da tradição asquenazita ortodoxa na tradição sefaradita seja uma maneira de manifestar o respeito às fronteiras entre o universo não apenas cultural, mas também religioso desses dois sistemas culturais. Pode ainda ser justamente o contrário, abolindo de vez as fronteiras entre esses dois universos, procurando fazer com que o judaísmo seja visto como uma coisa só.

Para as mulheres, que, de acordo com a lei judaica, têm o importante papel da preservação do lar judaico, encontramos a sessão de “Dicas e truques”, onde se trata da conservação e limpeza de diversos materiais e produtos, sem deixar de lado uma sessão de culinária onde encontramos receitas da cozinha tradicional judaica tanto asquenazita como sefaradita, ou ainda receitas modernas e práticas, sempre é claro respeitando as regras alimentares judaicas — *cashrut*. Chamou minha atenção receita de Frango *Gan Eden* — frango Paraíso — não pela receita em si, mas pela originalidade do uso do hebraico e de um termo bíblico, evidenciando o conteúdo religioso também nessa trivial sessão do cotidiano.

No que diz respeito ao público mais jovem — crianças entre 8 e 13 anos —, encontramos divertidos passatempos, palavras cruzadas, jogo dos sete erros e histórias em quadrinhos cujo pano de fundo é sempre o universo religioso judaico. Vemos homens com a cabeça coberta com o *kipá* (solidéu), ou uma família ao redor da mesa de *shabat*.

Nas histórias em quadrinhos são transmitidas temas tradicionais e lendas judaicas cujos personagens principais são heróis das tradições judaicas. É através delas que um conteúdo nem sempre acessível ao público distante do universo ortodoxo é mostrado: vida e lendas dos rabinos e sábios da tradição judaica religiosa, apresentadas de modo didático e divertido.

No que se refere à prestação de serviços no cotidiano religioso judaico, a sessão “Datas e dados” indica as datas, os horários, as *parashiot* (porções semanais da Torá lidas nas sinagogas), bem como as *haftarot* (textos dos Profetas que acompanham o trecho da Torá lido na parte principal de serviço religioso), sempre destacando as diferenças sobre as leis e os costumes asquenazitas e sefaraditas. Essa sessão além de atualizar o público frequentador da própria sinagoga serve também como referência a outras pequenas comunidades no Brasil que recebem a revista.

A revista ainda trás uma sessão onde é possível verificar as últimas novidades em produtos *casher* disponíveis no mercado, e percebemos o cuidado em esclarecer a isenção da responsabilidade da revista ou da *Congregação Mekor Haim* com relação ao certificado de *cashrut* no produto. Diante da variedade de selos e certificados de *cashrut* no universo ortodoxo, cabe a cada família ou indivíduo escolher e checar as informações.

A *Revista Nascente* é um excelente roteiro, com informações sobre horários de acendimento das velas de *shabat* ou de *iom tov* — festa religiosa —, contém ainda indicações sobre as preces e orações e como e quando devem ser proferidas. Em ocasião das Grandes Festas como Páscoa e Ano Novo, a revista traz um extenso guia indicando conteúdo, forma de como proceder a cada momento do ritual realizado nos lares.

Até aqui já foi possível perceber a importância desse veículo que funciona como guia de vida do judeu ortodoxo ou daquele que, simplesmente quer praticar algumas das muitas regras do judaísmo. Entretanto gostaria de salientar um exemplo desse guia de vida religiosa e para tanto destaco o número ⁹³ da revista, onde encontramos um texto explicativo detalhando como proceder durante a *amidá*, que os asquenazitas chamam de Grande Oração. *Amidá*, que em hebraico significa em pé, pois é dita em pé e quase que inteiramente em silêncio. A *amidá* é a oração central do ofício religioso judaico, composta nos dias da semana de 19 bênçãos, recitadas em silêncio, de pé, virado em direção a Jerusalém. Aos sábados, a *amidá* é de sete bênçãos. O costume entre os ortodoxos é de recitar a primeira vez em silêncio, e em seguida o oficiante repete as bênçãos em voz alta, e cada vez que o nome de Deus é evocado os fieis devem responder “amem”. Se ao menos nove homens não respondem “amem”, a bênção do oficiante é anulada. O objetivo original dessa leitura pública em voz alta era incluir os analfabetos da comunidade ao responderem “amem”. A concentração e a *intenção* — *kavaná* — são fundamentais na leitura da *amidá*. O *Shulhan Aruh* ensina que é preferível fazer a leitura em vernáculo caso não saiba o hebraico. É costume entre os judeus praticantes recuar três passos antes do início da leitura e avançar os três passos ao concluir. Segundo o Talmude, este costume é reminiscência do culto no Templo de Jerusalém, onde aqueles que traziam suas oferendas recuavam do altar, mantendo o olhar fixo.

O artigo é um guia, indicando quais trechos devem ser pronunciados e em quais ocasiões; salienta as diferenças da liturgia sefaradita e asquenazita, ensina os gestos e as posturas do corpo a serem feitos; dá todos os pormenores para que qualquer pessoa possa proceder sem nenhuma dúvida. As congregações variam no proceder dessa oração, enfatizando as particularidades de cada grupo: algumas começam em silêncio e terminam em voz alta numa tentativa de unificar a oração individual, outros a iniciam

em voz alta chamando todos à concentração e a sequencia é em silêncio. Na medida em que os fieis vão terminando sua prece individual em seu próprio ritmo, senta-se e aguarda que os outros terminem. Cabe ao oficiante reunir todos na oração seguinte.

Esse micro-ritual dentro do do serviço religioso diário gera muitas dúvidas e inseguranças àqueles que não cresceram num ambiente religioso ou não têm familiaridade com os procedimentos desse rito silencioso. Realizá-lo corretamente é uma das formas de afirmação de pertença ao grupo, seja ele no micro universo da sinagoga ou do povo judeu como um todo. É nesse sentido que a *Revista Nascente* atua como agente formador da identidade judaica.

No número 95 de julho-agosto de 2008, a revista traz o artigo “Orações: aprimore sua *tefilá*”, isto é, aprimore sua oração. O artigo do rabino chefe da congregação traz observações gerais e indica quais os cuidados que devem ser tomados na pronúncia de duas importantes orações diárias — uma delas o *Shemá Israel* — Escuta Israel. Esse longo e detalhado texto tem como objetivo evitar erros de pronúncia das palavras em hebraico. Pressupondo-se que aquele que ora tem conhecimentos, mesmo que rudimentares, do hebraico tanto talmúdico como moderno. O texto destaca a pronúncia de palavras oxítonas, o que indicaria diferenças entre os tempos verbais passado e futuro, bem como a acentuação, pois se não forem pronunciadas como tais podem ter seu sentido modificado, incorrendo-se num erro. Ainda há um destaque para a pronúncia das consoantes.

Além desses artigos, o rabino chefe da congregação, Isaac Dichi, é autor de diversos livros, guias para a execução dos rituais judaicos no lar ou na sinagoga, em ocasiões cotidianas ou excepcionais como festejos ou luto. Outros rabinos que formam o quadro de funcionários da congregação também assinam artigos da revista, além das

traduções de textos e trechos de livros de rabinos de Israel, Europa e Estados Unidos, sempre de orientação ortodoxa.

Tendo sempre a preocupação de integrar e inteirar seu público frequentador das regras do judaísmo, vemos como a *Revista Nascente* presta um serviço evitando inibição ou constrangimento entre seus fieis dentro e fora, ultrapassando os muros da congregação quando atinge um público muito maior do que aqueles que frequentam seus serviços religiosos. Diferenciando-se de outros veículos que circulam no universo judaico, por seu conteúdo quase que exclusivamente de ordem prática, a *Revista Nascente* destaca-se por ser, sobretudo, um roteiro a ser seguido no modo de vida ortodoxo. Ao divulgar, valores, leis e costumes judaicos, a *Congregação Mekor Haim* está expandindo a sua mensagem para além dos muros de sua sede, atingindo assim um público muito maior do que aqueles que frequentam seus serviços religiosos e cursos. É um público interessado em aprofundar e ampliar seus conhecimentos nos escritos e nas práticas judaicas contidas no Talmude.

A *Revista Nascente* é um guia prático, e vale lembrar que o judaísmo é uma religião de *práxis*, é o modo de vida que diferencia o judeu de um não judeu. A ortodoxia não messiânica defende que o cumprimento correto dos mandamentos judaicos elevam a alma dos parentes falecidos, ao contrário da ideologia messiânica do *Habad*, que defende que o cumprimentos das *mitsvot* acelerariam a chegada do Messias.

Acredito que a *Revista Nascente* tem uma importância fundamental no atual processo de transformação do cenário religioso judaico, pois existe um esforço, tanto na publicação como na instituição responsável, em respeitar as diferenças entre sefaraditas e asquenazitas. Isso fortalece o judaísmo em âmbito individual, uma vez que possibilita a um jovem ou adulto afastado da religião reencontrar suas origens religiosas em seu

próprio contexto cultural. Essa é mais uma das facetas do comprometimento da *Congregação Mekor Haim* no processo de re-adesão ao judaísmo.

Acredito que a *Revista Nascente* tem um papel fundamental no processo de transformação do cenário religioso. Quero concluir que é possível respeitar as diferenças entre sefaradita e asquenazita sob o mesmo teto como acontece na *Mekor Haim* e onde, no que diz respeito à liturgia as fronteiras são respeitadas, mas desaparecem quando asquenazitas e sefaraditas sentam-se juntos para o estudo das leis e tradições. Assim líderes religiosos e laicos entendem que essa seja uma maneira de fortalecer o judaísmo como um todo.

CONCLUSÃO

*Se as palavras ainda estão em sua boca,
Delas você é o senhor;
Depois que você as pronuncia,
Você é o escravo delas.*

Ibn Gvirol

A proposta inicial deste trabalho era investigar a *Congregação Mekor Haim*, especialmente porque seus afiliados fundadores deixaram de frequentá-la. A congregação se apresenta hoje como referência ortodoxa, e o rabino chefe Isaac Dichi é um dos raros rabinos no Brasil habilitado a legislar a partir do Talmude. Vimos que essa congregação foi fundada por judeus egípcios modernos e cosmopolitas; entender como a ortodoxia havia sido adotada nessa congregação abriu outras frentes de pesquisa. Portanto, a primeira parte deste trabalho trata basicamente de recuperar a genealogia da religião judaica, a formação dos sistemas culturais asquenazitas e sefaraditas bem como as diferentes correntes religiosas decorrentes desses, principalmente o desenvolvimento da ortodoxia no âmbito do judaísmo asquenazita. Nesse ponto me deparei com a mais importante corrente ortodoxa do judaísmo contemporâneo, o movimento *Habad/Lubavitch*. De início não tive a intenção de me aprofundar nesse tema, mas tornou-se impossível investigar o judaísmo contemporâneo sem mencionar esse o movimento. Sua atuação na comunidade de São Paulo e sua implicação no cenário religioso brasileiro como um todo justificam o espaço que lhe foi atribuído, embora mereça estudos mais acurados que aqui não cabem.

O estabelecimento desse movimento no Brasil provocou transformações de ordem capital para o judaísmo brasileiro, sobretudo nos últimos 20 anos do século XX,

com o estabelecimento de instituições filiadas ao movimento cuja sede é nos Estados Unidos. Primeiramente uma maior visibilidade do judaísmo ortodoxo, que até então se reduzia a dois núcleos, um no bairro do Bom Retiro e outro nos Jardins, nas imediações da sinagoga da rua Haddock Lobo. Deles, é o núcleo do Bom Retiro que marcou o início do *Habad/Lubavitch* no Brasil. Outro desdobramento da chegada desse movimento ao Brasil foi a formação de uma geração de rabinos brasileiros na linha ortodoxa do movimento, atingindo especialmente um público de origem sefaradita. Nesse ponto devemos nos deter no fato de que a ortodoxia de origem asquenazita só obteve sucesso nas cidades onde já havia uma comunidade sefaradita tradicionalista do ponto de vista religioso. Portanto, se não houvesse judeus sefaraditas conservadores, o movimento *Habad* não teria muitas chances de progredir no Brasil. Essa geração de rabinos brasileiros sefaraditas ortodoxos filiados ao *Habad* encontraram espaço nas sinagogas tradicionais sefaraditas. Porém combinar a cultura asquenazita e a figura emblemática de *rebbe* de Lubavitcher com a tradição litúrgica sefaradita não é tão simples assim. Esses rabinos preferem se deter no aspecto místico da ortodoxia, na vulgarização da Cabala como artifício para atrair um público cada vez maior.

Mas esse movimento não é unanimidade no judaísmo: pequenas comunidades como a de Manaus e a de Santos impediram que rabinos desse movimento se estabelecessem em suas comunidades para torná-las “mais judaicas”, o que implicaria em primeiro lugar uma “depuração” dos membros das comunidades, averiguar a validade de casamentos e conversões de acordo com o padrão da ortodoxia, e por fim excluir esses membros do âmbito judaico. Para essas e tantas outras pequenas comunidades tal procedimento levaria ao colapso de suas sinagogas, pois reduziria os números de participantes nos serviços religiosos. Nas grandes comunidades, como a de São Paulo e do Rio

de Janeiro, onde existe a opção não ortodoxa, ou mesmo rabinos menos intransigentes, essa política de exclusão não tem sido tão devastadora.

Esse aspecto da ortodoxia gerou mudanças na composição do público das sinagogas. Nesse ponto retomo o tema principal dessa investigação, a Congregação *Mekor Haim*. Como tantas outras sinagogas estabelecidas em São Paulo no século XX, a Congregação *Mekor Haim* mudou. A austeridade introduzida pelo nada carismático rabino Isaac Dichi desde os anos 1980 foi amplamente apoiada pela liderança, ainda de origem egípcia, que via um perigo de desaparecimento da congregação dada a falta de interesse por parte da segunda geração de egípcios. No entanto, a frequência dessa geração, mesmo que esporádica, nos serviços semanais e anuais das Grandes Festas não foi suficiente para manter suas características de sinagoga tradicional e inclusiva. Assim, na década seguinte o rabino Dichi foi perseverante em sua missão de tornar a sinagoga mais judaica, o que significou a exclusão de membros dos serviços religiosos. Diante dessa nova realidade, tanto judeus egípcios cujos parentes e familiares que haviam contraído matrimônio com cônjuges não judeus, assim como aqueles que não se adaptaram ao novo código de comportamento adotado pelo rabino e endossado pela liderança laica buscaram alternativas no amplo espectro de opções do judaísmo paulistano. Por isso é possível encontrar judeus egípcios em sinagogas como a CIP ou a Comunidade Shalom, ou mesmo nas sinagogas sefaraditas do bairro de Higienópolis onde muitos ainda residem.

A atual *Mekor Haim* preservou muito pouco de seu passado egípcio, mudou o público e mudou também a estrutura do edifício. O idioma das conversas era o árabe ou o francês, este último usado nos discursos dos líderes diante da congregação, nas atas e nos documentos internos da instituição. Como em outras instituições, o uso do português prevaleceu com as novas gerações. Desde que o rabino Isaac Dichi assumiu, as

prédicas passaram a ser feitas em português. Hoje, não encontramos mais os fieis reunidos do lado de fora, saboreando chá ou café à moda oriental. Ao contrário, uma barreira de concreto rente ao meio fio protege o estabelecimento de eventuais ataques de carros-bomba⁶⁶. A entrada não é mais um grande portal de metal prateado e dourado esculpido com motivos judaicos, mas uma porta de ferro cinza que leva a um cubículo sufocante, de onde se é entrevistado por um agente de segurança atrás de um vidro a prova de balas. Adiante, somente quando outra porta de ferro se abre nos deparamos com um local diferente do pré-existente.

Aquele portal decorado se abria para uma escada que levava à sinagoga, mais especificamente ao andar reservado aos homens. No final do corredor, outra escada levava à galeria das mulheres. Hoje, ao passar pelas portas de ferro, estamos no pátio interno e do novo edifício, com elevadores que levam aos escritórios, salas de aula, biblioteca e às sinagogas que compõem o novo complexo da *Mekor Haim*. Numa delas, a de baixo, que segue a liturgia asquenazita, as mulheres estão separadas dos homens por uma divisória que impede a visão do lado masculino, o lado onde as coisas acontecem. Em cima fica a ‘grande sinagoga’, como é chamada atualmente, e que continua sefaradita, manteve as mesmas características da antiga: o mezanino das mulheres não é fechado, e elas podem ver e serem vistas.

Os critérios para entrar no edifício da *Congregação Mekor Haim* também mudaram: se a mulher estiver usando calças compridas ou vestida de modo considerado indecoroso será impedida de passar para o lado de dentro. Para os homens também há regras de decoro: chinelos, sandálias, bermudas ou camisetas estampadas não fazem parte do vestuário do frequentador da *Mekor Haim*. No *shabat* é proibido carre-

⁶⁶ Desde o ataque a Associação judaica AMIA de Buenos Aires, foram adotados novos critérios de segurança nas instituições judaicas como escolas, sinagogas e sede de movimentos juvenis.

gar objetos como chaves de casa, carteira ou bolsas. Mais que isso, ser membro dessa congregação exige a adoção dos padrões ortodoxos não apenas na sinagoga, mas também no âmbito do privado.

Outro tema essencial dessa investigação é a importância da sinagoga na vida judaica. Local de oração, de estudo, de convivência, a sinagoga é ainda um local de preservação do judaísmo. Sua origem no exílio babilônico justifica sua importância como local de difusão e manutenção das tradições religiosas, local de resistência e de memória. O tema do desaparecimento do judaísmo pela assimilação cultural não é novo, já era uma preocupação da elite religiosa desde o período do exílio babilônico. Portanto, a sinagoga se consolidou na vida judaica como local de vivência do judaísmo, seja através da oração, seja através do estudo. Não esquecendo sua função de local de reunião, assembleia que agrega judeus de origem nacional comum, emblema de pertencimento a uma dada classe social, ou ainda vínculo por identidade ideológica. Eva Blay notou que a sinagoga no *shtetl* podia ser organizada de acordo com categorias profissionais; no caso de Brighton, com seus pouco mais de cinco mil habitantes, havia 12 sinagogas, (Blay, 2002).

Há sinagoga de ricos e de pobres. Em São Paulo, sobretudo no universo sefardita essa divisão é bem clara. A sinagoga construída pela família Safra é a dos sefaraditas sírio-libaneses muito ricos, conforme os judeus de São Paulo a identificam. No entanto, na CIP não existe essa discriminação, o que se deve principalmente ao trabalho do rabino Henry Sobel, que sempre adotou uma política inclusiva. Ali, é sempre possível perceber nos serviços religiosos ao longo do ano ou mesmo nas Grandes Festas a presença de um pequeno grupo social pobre que destoa da maioria dos presentes.

Para as Grandes Festas as sinagogas adotam estratégias para receber um grande público; algumas delas vendem seus lugares a fim de angariar fundos para a instituição. O preço mínimo de um lugar nos serviços de Ano Novo e *Iom Kipur* é de 150 reais. Dizem que algumas cobram cinco mil reais. Certas sinagogas reservam lugares para não pagantes, que são de modo geral o grupo de judeus assistidos pelo departamento de beneficência de cada instituição. Mas essa realidade vem mudando em São Paulo. Mais uma vez o agente responsável é o movimento *Habad/Lubavitch* que, ao se instalar nos diferentes bairros, com suas sinagogas de pequeno ou médio porte, com capacidade média para 150 ou 250 pessoas não cobra cadeira para os serviços das Grandes Festas. Filiadas ao movimento *Habad* central, essas recebem um auxílio financeiro para seu funcionamento, realizam eventos para arrecadar fundos, e finalmente organizam um núcleo de membros que contribuem mensalmente, a fim de conquistar sua autonomia financeira. Afinal para se constituir uma sinagoga é necessário um rolo da Torá, um quorum mínimo para realizar os serviços completos e a independência financeira.

Essa autonomia financeira está cada vez mais difícil de ser alcançada e mantida, o que se deve primeiramente ao desaparecimento da geração de fundadores, cujo comprometimento com a congregação passava pela contribuição em dinheiro, e ainda ao afastamento e ausência de vínculo afetivo com a sinagoga. A situação atual é bem diferente daquela da primeira metade do século XX. O número de filiados e contribuintes das diferentes sinagogas é cada vez menor, um reflexo do descomprometimento do judeu com a vida religiosa e conseqüentemente com o custeio da sinagoga.

O afastamento da sinagoga reflete ainda outro aspecto da vida judaica, um processo que se iniciou ainda no século XX, no momento de integração a uma nova realidade social. As tradições religiosas praticadas na esfera do privado se dissiparam no

processo de aculturação dos imigrantes judeus na sociedade brasileira. A sinagoga é hoje o local do ritual, necessário para que o judeu contemporâneo se sinta pertencente ao grupo, como notou Mafesoli, Por meio da multiplicidade de gestos rotineiros ou quotidianos, o ritual lembra à comunidade que ela 'é um corpo'. [...] sua única função é reafirmar o sentimento que um dado grupo tem de si mesmo (Mafesoli, 2006).

O fio condutor dessa investigação foi observar como as marcas do sefaradismo e do asquenazismo se misturam no judaísmo de São Paulo. Na medida em que ia observando a frequência às sinagogas, a atuação dos rabinos e o próprio serviço religioso, percebi que, ao menos no espaço da sinagoga, algumas marcas distintivas estavam desaparecendo, o que não é uma exclusividade da congregação *Mekor Haim*, que adotou a ortodoxia plenamente. Acontece também em outras sinagogas, como a importante Congregação Israelita Paulista, cujo público não é mais exclusivamente alemão nem asquenazita. A CIP é hoje uma grande mescla resultante dos casamentos entre asquenazitas e sefaraditas, além de ser uma sinagoga inclusiva e de aceitar famílias constituídas de judeus e não judeus. Sem dúvida, é nessa congregação que se verifica a maior diversidade cultural entre seus frequentadores, realidade distinta daquela observada nas sinagogas filiadas ao movimento *Habad/Lubavitch*, que atrai sefaraditas e asquenazitas indiscriminadamente, mas aceita apenas famílias cujos cônjuges e seus pais sejam judeus de acordo com a *halahá*.

Entretanto, os judeus brasileiros do século XXI ainda reafirmam, com orgulho, ao menos no discurso, sua pertença ao grupo asquenazita ou sefaradita. Essa marca continuará a existir nas próximas gerações? Entendo que o judaísmo está cada vez mais vinculado à vida religiosa e à filiação ou frequência a uma sinagoga. Como vimos ao longo desse trabalho, a sinagoga está perdendo sua marca original de *landmannschaft-*

ten, uma associação de conterrâneos para ser uma associação de pessoas de origem judaica que vivem no mesmo bairro, que se identificam com a proposta ideológica e/ou com rabino que a apresenta. Fato é que o fluxo de fieis nas diferentes sinagogas ao longo do ano, nos serviço de *shabat*, é bastante intenso, o que revela um desejo de não se comprometer com essa ou aquela instituição. Isso é possível dada a diversidade de opções que se apresentam ao judeu de São Paulo. Dentre as 55 sinagogas da cidade, a *Comunidade Shalom*, liderada rabino Adrian Gottfried e pela rabina Luciana Pajecki Lederman, a *CIP*, liderada pelos rabinos Michel Schlesinger e Ruben Sternschein, e a *Be-nei Chaluzim*, em Alphaville, liderada pelo rabino Alexandre Leone. As sinagogas do clube A Hebraica e do hospital Albert Einstein não se alinham com a ortodoxia, enquanto o restante das sinagogas de uma forma ou outra segue o formato e o conteúdo ortodoxo, seja através da contratação de rabinos formados nessa linha, ou porque são filia-das diretamente ao movimento. Ainda existem as sinagogas ultra-ortodoxas independentes do movimento *Habad/Lubavitch*.

A realidade judaica de São Paulo do início deste século confirma o que já vinha acontecendo no século XX, como apontou Henrique Rattner: observa-se um descom-promentimento com as instituições judaicas de modo geral, como escolas, movimentos juvenis e também com a própria sinagoga, que seria o derradeiro vínculo do judeu com o judaísmo. O século XIX ficou marcado pelas correntes migratórias e principalmente pela assimilação dos judeus em suas novas realidades sociais. Esse processo desencadeou o abandono das práticas tradicionais judaicas, como a observância do *shabat* e da *cashrut*. Manter essas práticas não condizia com o cotidiano da modernidade no qual o judeu estava ingressando.

Já no século XX, muito pouco dessas tradições judaicas foram mantidas e sua transmissão no âmbito familiar ficou enfraquecida. No entanto, a segunda metade do século XX ficou marcada por uma onda de revalorização da vida espiritual e religiosa. O fenômeno intenso de re-adesão à religião observado por sociólogos e antropólogos no final do século XX abre uma discussão sobre a modernidade e a pós-modernidade como realidades secularizadas. A secularização do Estado nas sociedades ocidentais modernas proporcionou a liberdade de religião e o pluralismo religioso. O trecho citado a seguir esclarece os efeitos dessa modernidade na religião:

O pluralismo moderno minou o monopólio das instituições religiosas. Querendo ou não, estas instituições são fornecedoras no mercado de opções religiosas. O povo frequentador da igreja transforma-se num número de membros que, em muitas igrejas, pode ser contado nos dedos. A pertença a esta ou àquela Igreja já não é auto-evidente, mas o resultado de uma escolha consciente. Mesmo aqueles que decidem permanecer com a confissão religiosa de seus pais estão fazendo semelhante escolha: poderiam ter mudado de confissão ou pertença religiosa, ou ainda ter saído simplesmente da Igreja. Com isso muda fundamentalmente a posição social das Igrejas mesmo que sua auto-compreensão teológica não queira aceitar este estado de coisas. Se quiserem sobreviver, as Igrejas devem atender sempre mais os desejos de seus membros. A oferta das Igrejas deve comprovar-se num mercado livre. As pessoas que aceitam a oferta tornam-se um grupo de consumidores. Por mais que os teólogos se ericem, a sabedoria do velho ditado — ‘o freguês tem sempre razão’ - impõem-se também às Igrejas. Elas nem sempre seguem o ditado, mas frequentemente o fazem (Berger, Luckmann, 2004)

No caso da religião judaica no Brasil, a reaproximação à vida religiosa se deu, sobretudo, na terceira geração descendente de imigrantes, judeus completamente integrados à realidade brasileira; e aí se dá o caminho inverso, o da recuperação e da valorização das diferenças culturais. E nesse sentido, os judeus que haviam se distanciado da espiritualidade judaica a reencontram, como vimos, graças ao trabalho de missionários. Não existe mais perigo se afirmar como judeu: ‘é elegante ser judeu’, declarou o poeta

Jacques Brel. No Brasil, ainda mais, ser judeu pode ser visto como um sinal distintivo de valor, indicativo de poder social. A comunidade judaica aparece como mais um componente do lado bem-sucedido e moderno do Brasil contemporâneo (Sorj, 2001). Mesmo sendo diminuta, com apenas 87 mil integrantes, a comunidade judaica se destaca pelo alto nível educacional, havendo uma forte proporção de empregadores, com rendimentos muito superiores à média brasileira (Jacob, 2003). Outro fator que deve ser destacado aqui é o filosemitismo desenvolvido pelas igrejas cristãs pentecostais que, para criar uma oposição ao catolicismo, citam os percalços vividos pelos judeus ao longo da tensa história entre judeus e católicos e acusam a igreja católica de perseguição e falta de tolerância religiosa.

Ser judeu *está em alta*. Não apenas o judaísmo secular está em evidência; a ortodoxia, apesar de ser criticada por uma parcela interna do judaísmo, vem ocupando cada vez mais espaço na realidade judaica brasileira. Não posso deixar de mencionar como a realidade de uma família ortodoxa e seus conflitos com a modernidade foram mostrados na telenovela “Caras e bocas” da rede Globo, com audiência em todo o território nacional.

Dentre outros aspectos já discutidos por cientistas sociais a respeito da renovação da religião, o caso judaico se deve ainda a outro fator: o judaísmo do final do século XX ficou marcado pelo vazio ideológico provocado pelo declínio do sionismo. A marca desse século foi sem dúvida o elo dos judeus da diáspora com o Estado de Israel e a ideologia sionista. Porém, essa relação com o Estado de Israel, que deveria fortalecer a ideia de nação judaica composta pelos judeus da diáspora e os do estado judeu, se per-

deu no pós-sionismo⁶⁷. O judaísmo da diáspora se despolitizou, o vínculo com o Estado de Israel só pode ser recuperado através do elo religioso, marca do pós-sionismo na diáspora. Reduzidas à esfera do religioso, as instituições que compõem as comunidades judaicas na diáspora têm papel importante na construção desse novo modo de ser judeu.

Nas escolas judaicas, a história e a cultura judaica estão desaparecendo dos currículos, dando lugar a um conteúdo religioso. Isso se deve à contratação de profissionais ligados a movimentos religiosos de tendência ortodoxa, cujos salários são pagos pela elite econômica judaica que patrocina o que se denomina no circuito judaico de “fortalecimento do judaísmo”. Esses profissionais têm como missão ensinar as orações diárias, o significado religioso das celebrações judaicas e a importância de cumprir as leis judaicas no cotidiano a fim de garantir o *perdão* e um *lugar no paraíso*⁶⁸. Não são raros os casos de jovens e adolescentes que aderem ao estilo de vida ortodoxo, motivados por seus professores que muitas vezes se tornam seus mentores, nesse processo.

Hoje, elementos emocionais e espirituais relacionados com a esfera religiosa transformam a religião em algo de fácil acesso, não exigindo envolvimento profundo. Isto revela um novo modo de comprometimento religioso. Será que a religião está se simplificando a fim de atrair mais adeptos ou o frágil comprometimento está transformando a religião em algo de fácil consumo: a *fast-religion* (Pace, 1999). Vemos antigos cinemas, galpões e locais de diversão sendo transformados em locais de culto, é o fenômeno da proliferação de templos, nas grandes metrópoles e mesmo nas pequenas ci-

⁶⁷ O distanciamento da questão sionista é parte de um processo que teve início no pós “guerra dos seis dias” em 1967 e teve vários desdobramentos na sociedade israelense. Essas transformações sociais e políticas foram definidas por cientistas sociais israelenses como pós-sionismo.

⁶⁸ Esses termos em itálico são para destacar que esses conceitos básicos da religião cristã não fazem parte dos ensinamentos judaicos, porém fazem parte do discurso dos missionários profissionais nas escolas e sinagogas.

dades do interior. Chamam a atenção, ao menos, duas características desses templos: o tamanho — frequentemente, grandes espaços com capacidades para centenas de fieis — e as portas de vidro abertas, por onde é possível ver o que ocorre do lado de dentro. Essa transparência oferece ao transeunte a oportunidade de romper o primeiro estranhamento — “não acontece nada de estranho lá dentro”. Esses templos convidam o passante a experimentar uma nova experiência religiosa. Essa é apenas uma das maneiras de atrair novos fieis (Prandi, 1996).

O *marketing* religioso do judaísmo é menos agressivo comparado com a propaganda evangélica e católica carismática que utiliza os meios de comunicação para aumentar o número de fiéis. No caso do judaísmo, não se trata de atrair novos adeptos entre os não judeus, mas de fazer com que judeus distanciados da religião reconsiderem e recontextualizem a sinagoga em seu cotidiano, num retorno à vida religiosa judaica. As sinagogas utilizam várias estratégias para voltar a ser o centro da comunidade, organizando jantares de confraternização, palestras e diferentes atividades para o público infantil e adulto. O que atrai e identifica o frequentador da sinagoga não são mais as características geopolíticas que identificavam o grupo fundador, mas aspectos socioeconômicos e ideológicos religiosos. Pois, por trás das atividades de lazer e de cultura, as sinagogas propõem um retorno à prática ou observância dos mandamentos. Essa proposta vem acompanhada de um conteúdo ideológico, aspectos práticos e teóricos das diferentes correntes religiosas judaicas.

O fiel se identifica com a proposta de judaísmo que a sinagoga oferece. Essa proposta é tecida pelo rabino e pela liderança laica de cada instituição. Todavia, não é apenas a linha ideológica que atrai o fiel; o carisma do rabino é um aspecto fundamental que, combinado aos objetivos da liderança laica da congregação, pode determinar o su-

cesso, isto é, o aumento do número de fieis e associados da congregação (Weber, 1968). O carisma, como esclarece Max Weber, é uma qualidade que para ser reconhecida e mantida depende de dois agentes: o carismático e os dominados, e tanto faz se o carismático for um líder político, religioso ou social. Tratando-se do carisma do líder religioso, nesse caso, do rabino, o carisma é um aspecto profissional e legítimo. No caso do líder religioso a dominação carismática supõe um processo de comunhão de caráter emotivo, de reverência e de confiança (Weber, 1968).

O presente estudo procura revelar, sobretudo, o conflito entre modernidade e tradição na religião judaica, em que modernidade significa um tipo de judaísmo racionalista, e tradição, o judaísmo místico. Essa tensão entre racionalistas e místicos se dá no âmbito das instituições como escolas, sinagogas e movimentos juvenis.

Talvez a principal questão que decorre dessa reflexão é saber qual judaísmo está sendo construído no Brasil no século XXI. Não temo em afirmar que se trata de um judaísmo conservador tanto do ponto de vista religioso como político.

Referências bibliográficas

- AMANCIO, Moacir. *O Talmude*. Editora Iluminuras Ltda., 3ª edição, 2000. São Paulo
- ARMSTRONG, Karen. *Em nome de Deus, O fundamentalismo no judaísmo, no cristianismo e no islamismo*. Companhia das Letras. São Paulo, 2001.
- AVIGDOR, Renée. *O Judaísmo não ortodoxo em São Paulo, um estudo da Comunidade Shalom*. Dissertação de mestrado defendida em junho de 2004, pelo programa de pós-graduação em Língua, Literatura e Culturas Judaicas. FFLCH-USP.
- AVINERI, Shlomo. *La idea sionista: notas sobre el pensamiento nacional judío*. La semana Publicaciones Ltda., Israel, 1983.
- BAUMAN, Zygmunt. *Comunidade a busca por segurança no mundo atual*. Jorge Zahar Editor. Rio de Janeiro, 2003.
- BARTH, Fredrik. *Os Grupos étnicos e suas fronteiras*. In. POUTIGNAT Philippe e STREIFF - FENART, Jocelyne. *Teorias da Etnicidade*. Editora Unesp, Sao Paulo,1998.
- BAUER, Julien. *Les juifs ashkénazes*. Presses Universitaires de France. Paris,2001.
- BEJARANO, Margalit. *Un mosaico de identidades fragmentadas: los sefardies en America Latina*. In *Los sefaradies: una comunidad del exilio*. Centro de Investigacion y difusion de La cultura sefardi. p.39 - 45. Buenos Aires, 2007.
- BENIN, Joel. *The dispersion of egyptian jewry*. University of California Press. Berkeley,1998.
- BEREZIN, Rivka. Org. *Caminhos do Povo Judeu*. Vol.3. Fiesp. Sao Paulo,1977
- BERGER, Peter L e LUCKMANN, Thomas. *Modernidade, pluralismo e crise de sentido*. Editora Vozes. Petropolis, 2004.
- BEN SASSON, H.H. Org. *História del pueblo judío*. Vol. 2 e 3 . Alianza editorial. Madrid, 1988.
- BLAY, Eva Alterman. *Sinagoga: Oração e ação*. In Boletim do Arquivo Judaico no 26, pág. 39-48.

- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Identidade e etnia, construção da pessoa e resistência cultural*. Editora Brasiliense. Sao Paulo, 1986.
- CHOURAQUI, André. *Histoire du judaïsme*. Presses Universitaire de France. Paris, 1986.
- CHOURAQUI, André, *Histoire des juifs en Afrique de Nord*. Tome II. Editions du Rocher.Paris,1998.
- Centro da Memória do Instituto Morashá de Cultura
<http://www.morasha.com.br/edicoes/ed39/centro.asp> acessado em 15 de outubro 2008.
- DIÁZ-MAS, Paloma. *Los sefaradies: una comunidad del exílio*. In *Los sefaradies: una comunidad del exílio*. Centro de Investigacion y difusion de La cultura sefardi. p.9-26. Buenos Aires, 2007.
- GIDDENS, Anthony. *Modernidade e identidade*. Jorge Zahar Editor.Rio de Janeiro, 2002.
- GIGLIO, Auro del. *Iniciação ao Talmude*. Editora Sefer, São Paulo, 2000.
- GLAZER, Nathan. *American Judaism*. Chicago: The University of Chicago Press, [s.d.]
- GOLNADEL,Gilles William. *Les martyrocrates, derives et mpostures de l'idéologie victimaire*. Plon. Paris, 2004.
- GORDON, Raymond G., Jr. (ed.), 2005. *Ethnologue: Languages of the World*, Fifteenth edition. Dallas, Tex.: SIL International. Online version: <http://www.ethnologue.com/>.
- DAVIDOVITCH, David. *Synagogues in the United States*. In. Encycloaedia Judaica.CD-ROM Edition. Ed. Judaica Multimídia. Israel, 1997.
- DECOL, René Daniel. *Imigrações urbanas para o Brasil: o caso dos judeus*. São Paulo, Tese de Doutorado, Dept. de Demografia, IFCH/UNICAMP, 1999.
- DELLA PERGOLA, S. *Asimilación / contiuidad judía: tres enfoques*. In. BACKEL de, A. e LIWEROUT, J. B. (coord.) *Encuentro y alteridad, vida y cultura judía en America Latina*. Ed. Fondo Cultura Economico, México, 2000.
- GIGLIO, Auro del. *Iniciação ao Talmude*. Editora Sefer, São Paulo, 2000.
- GUERTZENSTEIN, Daniela. *O uso do computador e da Internet pela comunidade judaica ortodoxa paulistana*. Tese de doutorado. Dept.de letras orientais. FFLCH.USP. 2008.
- HERZ, S. Rebecca. *The Transformation of Tallitot: How Jewish Prayer Shawls Have Changed Since Women Began Wearing Them*. In *Women and Judaism*, University of Toronto, 2000.URL: www.utoronto.ca/wjudaism/contemporary/contemp_index1.html.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. *Quelques Paradoxes de la Modernité Religieuse. Crise de l'universel, planétarization culturelle et renforcements communautaires*. In *FUTURIBLES*, Paris, no 260. P-99-110, Jan. 2001.

- HERVIEU-LÉGER, Danièle. *Le Pèlerin et le Converti, la religion en mouvement*. Editions Flammarion. Paris, 1999.
- HAYOUN, Maurice-Ruben. *Le Judaïsme Moderne*. Presses Universitaire de France, Paris, 1989.
- HAYOUN, Maurice-Ruben, JARASSÉ, Dominique. *Les Synagogues*. Presses universitaires de France. Paris, 1999.
- HEILMAN, Samuel. *Defenders of Faith*. University of California Press. 2000.
- HEILMAN, Samuel. *A study in symbolic interaction: Synagogue Life*. University of Chicago Press. Chicago, 1998.
- HESCHEL, Susannah. *Feminism*. In COHEN. A. & MENDES-FLOHR, P. *Contemporary Jewish Religious Thought: Original Essays on Critical Concepts, Movements, and Beliefs*. New York: Macmillian Inc., 1988, p.255-259.
- HIRSCHBERG, Alice Irene. *Desafio e Resposta - A História da Congregação Israelita Paulista*. São Paulo: Congregação Israelita Paulista, 1976.
- JACOB, César Romero. *Atlas da filiação religiosa e indicadores sociais no Brasil*. São Paulo, Loyola, 2003.
- HOURANI, Albert. *Uma história dos povos árabes*. CIA das letras, São Paulo, 1994.
- KEELE, Lisa; "Hidden Worship: The Religious Rituals of Orthodox Jewish Women" in *Women and Judaism*, University of Toronto, 2000. URL: www.utoronto.ca/wjudaism/contemporary/contemp_index1.html.
- LACQUEUR, Walter. *Historia del sionismo*. La semana publicaciones Ltda. Israel, 1988.
- LEFTTEL, Ruth. *A comunidade sefaradita egípcia de São Paulo*. Tese de doutorado Historia Usp. Maio 1997.
- LOUPO, Yaacov . "Metamorphose ultra-ortodoxe chez les juifs du Maroc, comment des sefarades sont devenus ashkenazes". L'Harmattan. Paris, 2006.
- LURÇAT, Pierre Itshak *Juifs des pays arabes : l'exode oublié* par, *Israël magazine*, n° 71, janvier 2007. www.daleth.asso.com/ressources/Juifs+des+pays2.pdf.
- MEFFESOLI, Michel. *O tempo das tribos*. Editora Forense Universitaria. Rio de Janeiro, 2006.
- MALKA, Victor. *Les juifs sefarades*. Presses Universitaire de France. Paris, 1997.
- MALKA, Victor. *Rachi*. Presses Universitaire de France. Paris, 1993.
- MISRAHI, Rachel. *Imigrantes judeus do Oriente Médio*. Atelie Editorial. Cotia, 2003.

- MUNK, Elie. *The World of prayers*, New York, Philippe Feldheim, Vol.1, 1953, p.33 In Bauer 2001
- NAHAÏSSI, Giuseppe. Tradução e Biografia de *Os 613 Mandamentos* Moshé Ben Maimon. Ed. Nova Stella. 2ª edição. São Paulo, 1990.
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso. *Caminhos da identidade, ensaios sobre a etnicidade e multiculturalismo*. Editora Unesp. Sao Paulo, 2006.
- PIERUCCI, Antonio Flavio e PRANDI, Reginaldo. *A realidade social das religiões no Brasil*. São Paulo. Hucitec, 1996.
- PODSELYER, Laurence. *Fragmentation et recomposition du judaïsme, le cas français*. Editions Labor et Fides. Genève, 2004.
- PRANDI, Reginaldo. *Um Sopro do Espírito*. Edusp. São Paulo, 1997.
- RATTNER, Henrique. *Tradição e mudança*. A comunidade judaica em São Paulo. São Paulo: Ática, 1977.
- RATTNER, Henrique. *Israel e a Paz no Oriente Medio, Uma luz no fim do túnel?*. Nobel. Sao Paulo, 2008.
- ROEMER, Sarina. *O êxodo dos judeus egípcios nos tempos modernos*. In Boletim Informativo do Arquivo Histórico Judaico Brasileiro. Ano VII, set/dez 2004, no 32.
- ROUCHOU, Joëlle. *Noites de verão com cheiro de Jasmin: memórias de judeus do Egito no Rio de Janeiro — 1956/57*. Tese de Doutorado. Eca — USP, 2003.
- SAID, Edward. *Orientalismo, o Oriente como invenção do Ocidente*. Companhia da Letras, Sao Paulo, 2007.
- SANUA, Victor. *Egyptian Jewry, A Guide of Egyptian Jewry in the Mid-Twentieth Century* International Association of Jews from Egypt. Franklin Printing, NewYork, 2005.
- SEGALEN, Martine. *Sociologie de la famille*. Ed. Armand Colin. Paris, 1981.
- SCHOLEM, Gershom. *As grandes correntes da mística judaica*. Editora Perspectiva. São Paulo, 1995.
- SORJ, Bernardo. O Judaísmo moderno em perspectiva histórica. In SORJ, Bernardo e BONDER, Nilton, *Judaísmo para o século XXI*, pp.115 — 128. Jorge Zahar Editor. Rio de Janeiro, 2001.
- SORJ, Bernardo . Identidade judaica, diversidade e unidade. In: Saul Fuks. (Org.). *Tribunal da história*. Rio de Janeiro: Imago / Centro de História e Cultura Judaica, v. 2, p. 323-339, 2008..
- ROEMER, Sarina. *O êxodo dos judeus egípcios nos tempos modernos*. In Boletim Informativo do Arquivo Histórico Judaico Brasileiro. Ano VII, set/dez, no. 32, 2004.

TOPEL, F. Marta. *Jerusalém & São Paulo, a nova ortodoxia judaica em cena*. Topbooks Editora. Rio de Janeiro, 2005.

WEBER, Max. *Economia e Sociedade*. Vol. 1. Editora UnB. São Paulo, 2004.

WOLFF, Egon e Frieda. “*Guia histórico da comunidade judaica de São Paulo*”. Ed Bnei Brit. São Paulo, 1988.

Renée Avigdor
e-mail: arenee@uol.com.br