UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE LETRAS ORIENTAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LINGUA HEBRAICA,
LITERATURA E CULTURA JUDAICAS

**O JUDAÍSMO NÃO-ORTODOXO EM SÃO PAULO:
ESTUDO DE CASO DA COMUNIDADE SHALOM**

Renée Avigdor

**SÃO PAULO
2004**

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE LETRAS ORIENTAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LÍNGUA HEBRAICA,
LITERATURA E CULTURA JUDAICAS

**O JUDAÍSMO NÃO-ORTODOXO EM SÃO PAULO:
ESTUDO DE CASO DA COMUNIDADE SHALOM**

Renée Avigdor

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Língua Hebraica, Literatura e Culturas Judaicas, do Departamento de Letras Orientais da Faculdade de Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de mestre em Letras.

Orientadora: Profa. Dra. Marta Francisca Topel

**SÃO PAULO
2004**

À memória de
Youssef Avigdor,
meu pai.

Agradecimentos

Durante a pesquisa e elaboração deste trabalho, recebi o apoio de várias pessoas. Gostaria de agradecer em especial à Profa. Dra. Marta Francisca Topel, pela orientação. Aos estimados professores Reginaldo Prandi e José Geraldo Paiva que me concederam a primeira oportunidade de pesquisar na área de estudos da religião e ao professor Sergio DellaPergola, na área de identidade judaica. Aos amigos da *Comunidade Shalom* Alain Minerbo, Alfredo Glaser e Regina Pekelman Markus que me receberam com carinho e enriqueceram minha observação participante com seus valiosos comentários. Um agradecimento especial ao rabino Adrian Gottfried e a Marlene Mangabeira Albernaz, vice- presidente da *Comunidade Shalom* pelo apoio e colaboração na realização do trabalho de campo.

A Liana Trindade e Lucia Coelho que me incentivaram a iniciar a pesquisa.

Aos meus amigos Henrique Siqueira e Wagner Lins e a minha irmã, Alice, pelo total apoio e carinho que tanto me auxiliaram nestes anos.

Resumo

O cenário judaico paulistano é o pano de fundo sobre o qual formulei algumas interpretações gerais a respeito da função social da *Comunidade Shalom*. A sinagoga: espaço de culto ou de construção de identidade ? Esse trabalho vem, mais do que responder a essa questão, esclarecer qual o novo papel da sinagoga e do rabino dentro do contexto judaico atual. Partindo do estudo de caso da *Comunidade Shalom* em São Paulo, mostro como a sinagoga transforma-se para cumprir uma nova função nesse contexto. Assim a sinagoga aparece ora como espaço onde o fenômeno do “renascer da religião” se manifesta, ora como local de formação da identidade judaica onde é possível vivenciar, experimentar e expressar o judaísmo como religião, de uma maneira alternativa pois trata-se do universo judaico não-ortodoxo.

Palavras-chave:

Judaísmo, Identidade étnica, Religião, Pós-modernidade, Sinagoga.

Resumé

Le scénario judaïque de São Paulo est une toile de fond sur laquelle j'ai fait des interprétations générales à propos de la fonction sociale de la *Comunidade Shalom /Comunauté Shalom*. La synagogue: un espace de culte ou de formation d'identité? Ce travail vient non seulement répondre à cette question, mais aussi et surtout, nous dire quel est le nouveau rôle de la synagogue et du rabbin dans le contexte judaïque actuel. Partant d'une étude de cas de la communauté juive de São Paulo, je montre comment l'espace où le phénomène de "renouveau de la religion" se manifeste comme un lieu de formation de l'identité judaïque et où il est possible de expérimenter, de pratiquer et d'exprimer le judaïsme en tant que religion, d'une manière alternative car il s'agit de l'univers judaïque non-orthodoxe.

La construction de l'identité judaïque s'est faite de manières différentes à différents moments de l'histoire du judaïsme, soit-elle dans le ghetto ou dans le foyer; et aujourd'hui dans les écoles et/ou au sein des synagogues. Ne pouvant être réduite simplement aux aspects religieux, nationalistes et culturels, l'identité judaïque est actuellent, la relation entre ces trois éléments.

Ma proposition est de montrer comment et pourquoi la synagogue, jusqu'à la modernité, étant un lieu d'étude et de culte, est-elle devenue aujourd'hui un lieu de formation de l'identité judaïque.

Mots-clé:

Judaïsme, Religion, Identité Ethnique, Pós-modernité, Synagogue.

ÍNDICE

I. Apresentação.....	01
II. Parte I: Referências Históricas.....	07
Capítulo 1. O surgimento e a consolidação do judaísmo não ortodoxo.....	07
1.1 Como viviam os judeus na Alemanha no século XIX.....	07
1.2 O iluminismo judaico – a <i>haskalá</i>	10
1.3 O judaísmo reformado.....	11
1.4 O judaísmo americano.....	12
1.5 O judaísmo conservador.....	14
1.6 As diferenças entre os principais movimentos religiosos.....	16
Capítulo 2. O desenvolvimento do judaísmo não-ortodoxo no Brasil.....	18
2.1. As sinagogas de São Paulo.....	18
2.2. O judaísmo liberal de Berlim para São Paulo.....	22
2.3. Algumas referências históricas sobre a <i>Comunidade Shalom</i>	25
2.4. Reformistas e conservadores no Brasil.....	30
III. Parte II – A <i>Comunidade Shalom</i> na virada do Século.....	32
Capítulo 1. O perfil do freqüentador.....	32
1.1. Introdução.....	32
1.2. A pesquisa.....	34
1.3. Os resultados.....	35
1.4. Conclusão	41
Capítulo 2. As ofertas ao público comunitário.....	42
2.1. Cursos e atividades oferecidos para o público infantil e adolescente.....	44
2.2. Serviços religiosos oferecidos para o público adulto.....	46
2.3. Cursos e atividades oferecidos para o público adulto.....	50
Capítulo 3. O <i>Cabalat Shabat</i>.....	56
IV. Parte III – A Sinagoga e o Rabino	66
Capítulo 1. A sinagoga.....	67
1.1. Breve histórico da sinagoga.....	67
1.2. Sinagoga : congregação e comunidade.....	69
1.3 Sinagoga: arquitetura e significados.....	71
1.4 A sinagoga da <i>Comunidade Shalom</i>	73

Capítulo 2. O rabino.....	76
2.1. A função do rabino : um breve resumo histórico.....	76
2.2. A <i>Comunidade Shalom</i> e seus rabinos.....	78
2.3 A contratação de um rabino conservador:Adrian Gottfried.....	80
 V. Parte IV – Exemplos de construção da identidade.....	 92
 Capitulo 1.Un estudo de caso de conversão ao judaísmo.....	 93
1.1 O caso de Laura	94
1.2 Porque o judaísmo é uma opção religiosa.....	96
1.3 A conversão de Laura à luz do mercado religioso.....	98
1.4 Algumas considerações finais.....	101
 Capitulo 2. A identidade judaica da mulher	 103
2.1. Da segregação sexual à exclusão espiritual.....	103
2.2. Igualdade de participação no <i>minian</i>	105
2.3. O uso do <i>talit</i>	107
2.4. O <i>talit</i> na <i>Comunidade Shalom</i>	108
2.5. Algumas considerações finais	112
 V. Conclusão	 114
 VI.Referências Bibliográficas	
 VII. Anexos	
I - Tabelas do perfil do freqüentador da <i>Comunidade Shalom</i>	
II - Fotos e imagens da <i>Comunidade Shalom</i>	
 VIII. Glossário das palavras em hebraico do texto	

SUMÁRIO

Apresentação.....	01
Parte I: Referências Históricas.....	07
Capítulo 1. O surgimento e a consolidação do judaísmo não ortodoxo.....	07
1.1 Como viviam os judeus na Alemanha no século XIX.....	07
1.2 O iluminismo judaico – a <i>haskalá</i>	10
1.3 O judaísmo reformado.....	11
1.4 O judaísmo americano.....	12
1.5 O judaísmo conservador.....	14
1.6 As diferenças entre os principais movimentos religiosos.....	16
Capítulo 2. O desenvolvimento do judaísmo não-ortodoxo no Brasil.....	18
2.1. As sinagogas de São Paulo.....	18
2.2. O judaísmo liberal de Berlim para São Paulo.....	22
2.3. Algumas referências históricas sobre a <i>Comunidade Shalom</i>	25
2.4. Reformistas e conservadores no Brasil.....	30
Parte II – A <i>Comunidade Shalom</i> na virada do Século.....	32
Capítulo 1. O perfil do freqüentador.....	32
1.1. Introdução.....	32
1.2. A pesquisa.....	34
1.3. Os resultados.....	35
1.4. Conclusão	41
Capítulo 2. As ofertas ao público comunitário.....	42
2.1. Cursos e atividades oferecidos para o público infantil e adolescente.....	44
2.2. Serviços religiosos oferecidos para o público adulto.....	46
2.3. Cursos e atividades oferecidos para o público adulto.....	50
Capítulo 3. O <i>Cabalat Shabat</i>.....	56
Parte III – A Sinagoga e o Rabino	66
Capítulo 1. A sinagoga.....	67
1.1. Breve histórico da sinagoga.....	67
1.2. Sinagoga : congregação e comunidade.....	69
1.3 Sinagoga: arquitetura e significados.....	71
1.4 A sinagoga da <i>Comunidade Shalom</i>	73
Capítulo 2. O rabino.....	76
2.1. A função do rabino : um breve resumo histórico.....	76
2.2. A <i>Comunidade Shalom</i> e seus rabinos.....	78
2.3 A contratação de um rabino conservador:Adrian Gottfried.....	80

Parte IV – Exemplos de construção da identidade	92
Capítulo 1. Um estudo de caso de conversão ao judaísmo	93
1.1 O caso de Laura	94
1.2 Porque o judaísmo é uma opção religiosa.....	96
1.3 A conversão de Laura à luz do mercado religioso.....	98
1.4 Algumas considerações finais.....	101
Capítulo 2. A identidade judaica da mulher	103
2.1. Da segregação sexual à exclusão espiritual.....	103
2.2. Igualdade de participação no <i>minian</i>	105
2.3. O uso do <i>talit</i>	107
2.4. O <i>talit</i> na <i>Comunidade Shalom</i>	108
2.5. Algumas considerações finais	112
Conclusão	114

Referências Bibliográficas

Anexos

I - Tabelas do perfil do freqüentador da *Comunidade Shalom*

II - Fotos e imagens da *Comunidade Shalom*

Glossário das palavras em hebraico do texto

APRESENTAÇÃO

Depois de 10 anos vivendo em Israel, regressei à cidade de São Paulo em 1999, onde meus pais viviam no bairro de Higienópolis. Estranhei os novos tipos de judeus que circulavam pelo bairro: homens de preto, meninos de *peot* (cachos laterais, usados pelos homens ultra-ortodoxos)¹, mulheres de perucas ou chapéu, personagens do cenário de Bnei Brak ou Jerusalém, cidades tradicionalmente religiosas de Israel, mas não deste bairro paulistano que eu havia conhecido nas décadas de 1970 e 1980.

Esses novos elementos da paisagem do bairro de Higienópolis me eram familiares em Israel, onde constituíam um fenômeno bastante comum: judeus oriundos de famílias laicas, que se aproximavam do estilo de vida ortodoxo judaico e o adotavam. Em Israel, o aumento da população ortodoxa é motivado pela imigração de judeus ortodoxos de outros países e pela decisão de "retorno" ao judaísmo de jovens e adultos nascidos no país.

Como esse fenômeno se manifestava no Brasil e mais especificamente na cidade de São Paulo? A curiosidade motivou-me a fazer esta pesquisa. O retorno à religião é um fato social que ultrapassa o âmbito da religião judaica. Esse estudo se limita à observação e à análise do cenário judaico paulistano.

É possível identificar um judeu ortodoxo nas ruas de São Paulo: e, no entanto, para saber se este cresceu em um ambiente ortodoxo ou se aproximou da ortodoxia quando adulto é preciso aprofundar a pesquisa desse universo. O foco de minha curiosidade intelectual, porém, foi compreender o processo pelo qual judeus seculares optam para tornarem-se religiosos não-ortodoxos.

São Paulo foi a cidade brasileira que recebeu a maior quantidade de imigrantes. No início do século XX, judeus *ashquenazitas*² e *sefaraditas*³ pertencentes a diversas ondas

¹ Os significados dos termos em itálico, transliterados do hebraico, estão reunidos em glossário no final deste trabalho.

² Ashquenazitas: Originalmente, judeus de ascendência alemã. O complexo cultural *ashquenazita* envolve o uso de diferentes dialetos do *íidiche* como língua franca judaica, e distintos rituais, costumes e liturgia, arquitetura sinagoga, métodos de estudo e pronúncia do hebraico. Isso porque os *ashquenazitas* viviam em países cristãos da Europa ocidental e mantiveram identidades separadas durante cerca de quatrocentos anos.

³ Sefaraditas: em hebraico significa “espanhóis”. Judeus de origem espanhola e portuguesa que se espalharam pelo norte da África, Império Otomano, parte da América do Sul, Itália e Holanda, após a expulsão dos judeus da península Ibérica no fim do século XV. Os *sefaraditas* levaram consigo uma cultura judaica e geral altamente desenvolvida, bem como seus próprios costumes, liturgia e tradições musicais, para as comunidades judaicas em que se estabeleceram. Os *sefaraditas* mantiveram sua identidade e alguns continuam a falar entre si o Ladino.

migratórias concentravam suas residências na Mooca, Bom Retiro e Santa Cecília, dispersando-se por outros bairros da cidade com a ascensão econômica das décadas posteriores (Rattner, 1977).

De acordo com Bernardo Sorj, a comunidade judaica aparece como mais um componente do lado bem-sucedido e moderno do Brasil contemporâneo (Sorj, 2001). Segundo o IBGE, vivem atualmente no Brasil 101 mil indivíduos que se declaram judeus, dos quais, estima-se, 80 mil residentes em São Paulo, um grupo pequeno que não chega a representar 0,1% da população brasileira.

Compreender o judaísmo, um tema tão amplo e complexo, sem reduzi-lo, é um exercício desafiador. A proposta de enquadrar minha pesquisa no campo da sociologia da religião, tendo o judaísmo como objeto de estudo, soma-se a outras pesquisas sobre as especificidades étnicas e culturais do judaísmo no Brasil.

O tópico desta dissertação é explicar como se dá o fenômeno de retorno ao judaísmo. Trata-se de um estudo sobre o retorno ao judaísmo no universo não ortodoxo, uma *chazará biteshuvá*. A tradução desse termo hebraico para o português gera polêmica na própria formulação: trata-se de um retorno ao judaísmo ou de uma aproximação deste?

A *teshuvá* (retorno à religião) é um fenômeno que ocorre em Israel e nas comunidades da diáspora. Entende-se isto, em geral, como a adoção das regras e rituais característicos do mundo ortodoxo por judeus que cresceram em lares judaicos laicos. Este fenômeno, porém, é bem mais abrangente e versátil. Assim, a verificação empírica permite-nos concluir que a transformação de judeus laicos em judeus religiosos não se restringe a adotar a ortodoxia como sistema de vida.

A pesquisa que desenvolvo constitui um *case study* e procura mostrar que a busca por valores espirituais, em um segmento significativo de judeus, expressa-se na procura por uma vida religiosa que não passa necessariamente pela adoção de padrão de vida ortodoxo.

De acordo com a Federação Israelita do Estado de São Paulo havia vinte e cinco sinagogas em atividade na cidade de São Paulo, no ano de 2000. Dessas, apenas duas são consideradas não-ortodoxas : a *Congregação Israelita Paulista* e a *Comunidade Shalom* .

Em São Paulo oficiam como rabinos não ortodoxos : o rabino Adrian Gottfried à frente da *Comunidade Shalom* e o rabino Henry I. Sobel, presidente do rabinato da

Sefaraditas e *ashquenazitas* representam as duas principais divisões da comunidade judaica, e diferem em seus costumes, na pronúncia do hebraico, nas práticas litúrgicas e nas atitudes em relação à Cabala e à filosofia.

Congregação Israelita Paulista. No Rio de Janeiro, o rabino Nilton Bonder lidera a *Congregação Judaica do Brasil*⁴, e o rabino Sergio Margulies está à frente da *Associação Religiosa Israelita*⁵, tendo como assistente desde setembro de 2003 a rabina Sandra Cochman. Estas sinagogas estão possibilitando aos judeus experimentar uma vida religiosa sem abdicar dos padrões de vida modernos.

O fato de muitos judeus procurarem uma espiritualidade de cunho religioso dentro do judaísmo, porém fora da ortodoxia, levou-me a formular as seguintes questões : quais as características do campo religioso judaico paulistano? Quais as opções religiosas dos judeus paulistanos? Por que as sinagogas não ortodoxas são uma opção? E, mais especificamente, por que a *Comunidade Shalom* é um lugar onde é possível vivenciar o judaísmo combinando modernidade e tradição?

A partir dos anos 1990, são variadas as opções religiosas judaicas da cidade: da tradicional *Congregação Mekor Haim*⁶, que nos últimos anos se tornou uma referência no campo da ortodoxia, passando por centros cabalistas de característica mais mística até, no outro extremo, uma pequena congregação, a *Comunidade Shalom*, com características bastante diferentes das que eu conhecia e que, por isso, me atraiu de forma tentadora.

Quando cheguei à *Comunidade Shalom*, deparei-me, ao entrar na sinagoga, com muitos detalhes estranhos, pelo menos para mim que tive uma educação judaica em um lar tradicional. Por exemplo, o fato de algumas partes da liturgia serem ditas em português, e o mais importante, as mulheres usarem o *talit* (xale de orações usado pelos homens durante as orações matinais) e *fazerem a aliá* (quando uma pessoa é chamada para recitar a bênção que precede a leitura de um trecho da *Torá* e sucede a ela). Tudo isso era novidade, seduziu-me e, ao mesmo tempo, inquietou-me.

Meu primeiro serviço religioso na *Comunidade Shalom* foi a *shacharit* de *shabat* (serviço realizado no sábado pela manhã). Esse serviço é precedido de uma hora de estudo da *Torá*. Nesse estudo, realizado na biblioteca da sinagoga, o rabino traz diferentes comentários sobre o trecho da *Torá* que será lido no serviço religioso. A cada semana lê-se um trecho ou porção do Pentateuco (em hebraico diz-se *parashá*). Não me lembro de qual foi a *parashá*

⁴ CJB: *Congregação Judaica do Brasil*, fundada em 1989

⁵ ARI: *Associação Religiosa Israelita*, fundada em 1942

⁶ *Congregação Mekor Haim* fundada em 1959.

daquela semana, mas me recorde de que fui recebida calorosamente pelo rabino e pelo grupo de freqüentadores.

Decidi estudar a *Comunidade Shalom*, e a melhor maneira de analisar e interpretar essa congregação seria a opção pela etnografia. Para isso deveria ter a aprovação da comunidade e do rabino, que não apenas aprovaram este estudo mas também colaboraram com ele. O objetivo da minha pesquisa é mostrar que, apesar do acentuado crescimento de judeus ortodoxos e de sinagogas ortodoxas em São Paulo, a função social da *Comunidade Shalom* é significativa, sendo uma sinagoga não-ortodoxa e a única igualitária da cidade. Portanto, qual a função social que a *Comunidade Shalom* desempenha nesse contexto? Veremos ao longo desta dissertação que o que acontece na *Comunidade Shalom* não é, simplesmente, um fenômeno de *chazará beteshuvá* ao judaísmo não-ortodoxo, mas a construção da identidade judaica.

Um dos aspectos que mais me chamou a atenção foi o lugar da mulher nesta sinagoga. A *Comunidade Shalom* é a única sinagoga da cidade de São Paulo que, desde sua formação como grupo, em 1949, considera as mulheres no *minian* (quórum de dez judeus do sexo masculino com mais de treze anos de idade que constitui a comunidade mínima necessária para atos públicos de culto). No Rio de Janeiro, tanto na *Congregação Judaica do Brasil* como na *Associação Religiosa Israelita*, as mulheres são consideradas no quórum mínimo – *minian* - desde a década de 1980. O *status* da mulher na *Comunidade Shalom* é uma característica significativa no marco da realidade judaica paulistana e um capítulo foi dedicado a esse tema.

Entre janeiro de 2000 e dezembro 2002, desenvolvi uma contínua observação participante, freqüentando serviços religiosos, grupos de estudos e outras atividades informais, visando a criar uma empatia com os entrevistados e captar as constantes transformações da *Comunidade Shalom*. Estas informações fazem parte de um diário de campo que serviu como referência na redação deste trabalho.

Na primeira parte desta dissertação, serão apresentadas algumas referências históricas sobre a reforma judaica na Alemanha e sua cristalização nos Estados Unidos, e sobre como esses movimentos estão representados no Brasil. A seguir, farei um breve histórico do estabelecimento do judaísmo não ortodoxo em São Paulo. No Brasil, até a década de 1990, havia uma certa confusão quanto ao significado e uso dos termos reformista e conservador.

Faz parte deste trabalho esclarecer esses conceitos a fim de melhor compreender a realidade judaica brasileira.

O histórico da *Comunidade Shalom* permite perceber três momentos importantes na história dessa congregação, momentos esses que caracterizam uma transformação em seu desenvolvimento e papel social na comunidade judaica de São Paulo. Procurei concentrar-me nos detalhes que diferenciaram esses momentos.

Dedico a segunda parte desta dissertação a uma descrição da *Comunidade Shalom* na virada do século XXI: quem a frequenta, qual o diferencial desta sinagoga e o que esta instituição oferece aos seus fieis. Um dos grandes diferenciais da *Comunidade Shalom* é a forma como se celebram os serviços religiosos e os rituais. O *cabalat shabat* tem sido o principal serviço religioso da *Comunidade Shalom*. Tomei esse serviço religioso como referência para destacar algumas das características mais significativas e específicas da *Comunidade Shalom* e do judaísmo não-ortodoxo.

De acordo com o rabino Adrian Gottfried, a *Comunidade Shalom* se coloca no marco da comunidade judaica como um lugar de crescimento espiritual e um centro de estudos, já que, como define o rabino, é pelo conhecimento do judaísmo que há um desenvolvimento da vida espiritual. Por isso me dediquei a descrever as atividades e serviços oferecidos aos associados e ao público em geral. O tema da construção da identidade judaica no marco da *Comunidade Shalom* é o tópico central deste trabalho, que será abordado na terceira parte respondendo às seguintes questões : Por que a construção da identidade judaica ocorre em uma sinagoga? Como e por que esse espaço – a sinagoga – fornece instrumentos de formação de identidade judaica? Qual o papel do rabino nesse processo?

A construção da identidade judaica envolve valores como a cultura, a religião e o nacionalismo. Ao longo desta dissertação identificaremos qual o lugar desses valores na *Comunidade Shalom* e na vida de seus frequentadores.

Na quarta parte, dividida em dois capítulos, veremos, como se dá a construção da identidade judaica em dois casos bem distintos primeiro analisando um caso de conversão ao judaísmo e em seguida explorando o status e o universo feminino judaico na *Comunidade Shalom*.

Na conclusão faço uma análise do fenômeno do renascimento da religião dentro do universo judaico não-ortodoxo distanciando-me um pouco do foco deste estudo que é esclarecer qual a função social da *Comunidade Shalom* tanto em seu momento de fundação

como na atualidade. As diferenças teológicas entre reformismo e conservadorismo que serão expostas nesse trabalho servirão de base para entender os dois momentos distintos da *Comunidade Shalom* resultado da realidade sociológica do judaísmo, em particular, mas da religião como um todo.

PARTE I : REFERÊNCIAS HISTÓRICAS

I - SURGIMENTO E CONSOLIDAÇÃO DO JUDAÍSMO

NÃO-ORTODOXO

1.1 COMO VIVIAM OS JUDEUS NA ALEMANHA DO SÉCULO XIX

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 judeus 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 do século XIX, a maioria das famílias proprietárias de bancos privados de Viena, Paris e Berlim, exceto os Rothchild, afastou-se do judaísmo assimilando-se à nobreza européia. (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 povo e diante a sociedade maior. 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 idéias da sociedade cristã e de sua cultura. As conversões ao cristianismo que ocorreram no século XIX foram por questões jurídicas e sociais, uns se convertiam para obter cargos governamentais e acadêmicos, ou para se casar com mulheres cristãs, outros visavam à

carreira política. A conversão era o bilhete de entrada 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. O apóstata se desenraizava de uma sociedade, mas não lhe era permitido enraizar-se em outra. Havia, também, 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).

Na segunda metade do século XIX, 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 idéias 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 idéias 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 deste movimento tinham como objetivo convencer a si mesmos e ao resto do mundo que o judaísmo, em todas as etapas da história, não foi apenas uma crença mas que 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 -. Esse estudo não seguia a linha da

veneração sem nenhuma crítica, como faziam os ortodoxos. Mas esse movimento teve duas grandes falhas: ter renegado o nacionalismo judaico e ter excluído a Cabala do campo de estudos judaicos. (Goldberg. Rayner, 1989)

Friedrich Fris Ruhs, intelectual judeu-alemão integrante da *Wissenschaft des Judentums*, defendia 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 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 européia 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 era consequência da emancipação jurídica que 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).

1.2 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* ou “Iluminismo Judaico”. As teorias filosóficas de Moisés Mendelsohn (1729-1786) estabeleceram no pensamento judaico um laço

de união entre a filosofia racionalista medieval e as idéias iluministas do século XVIII. Em termos gerais, Mendelsohn aceitava as idéias 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. Mendelshon 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. Em *Jerusalém*, ele 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. 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 *maskilim* 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 *maskilim* 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

(Chouraqui,1986). O primeiro templo reformista foi fundado em Hamburgo, no ano de 1818. (Glazer,1957).

Em sua *Histoire du Judaïsme*, Chouraqui resume as mudanças que se deram, principalmente, no âmbito teológico: 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).

1.3 O JUDAÍSMO REFORMADO

Os teóricos alemães marcaram profundamente os primeiros anos do judaísmo reformado. Samuel Holdstein (1806-1860) destacou as contradições no Talmude e defendeu a primazia da lei de Estado sob a jurisdição dos rabinos no âmbito do *status* pessoal: Holdstein foi o primeiro rabino a celebrar casamentos mistos. 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 *halachá* são verdades inquestionáveis e imutáveis; do outro, rabinos doutores formados nas academias rabínicas e nas universidades alemãs. As academias alemãs formavam rabinos doutores, cumprindo uma lei alemã que obrigava todo sacerdote religioso a ter um título acadêmico. Na Prússia, no ano de 1758, inicia-se a transformação da instituição rabínica limitando os poderes dos rabinos ao âmbito religioso (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 – vernáculo – fora substituído 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 classe média e média-alta, geração que teve acesso ao ensino superior e conseqüentemente fazia parte da *bourgeoisie* alemã. Glazer (1957) esclarece alguns aspectos deste movimento, destacando 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).

1.4 - 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 *ashkenatiza*, o reformismo foi instaurado nas sinagogas do continente americano. Até então, as congregações judaicas americanas eram de origem *sefaradita* 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. 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 (Chouraqui, 1986). O uso de adereços - *talit e kipá* - 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 *sefaradita*⁷ 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 assembléias rabínicas regulares. O seminário reformista *Hebrew Union College* foi fundado em Cincinnati no ano 1875 por Isaac-Mayer Wise (1819-1900) (Glazer, 1957).

1.5 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

⁷ 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.

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 Assembléias Rabínicas, vem se dedicando arduamente à reflexão e aos estudos das fontes judaicas, abrindo a possibilidade de uma nova exegese. Essas assembléias se reúnem, anualmente, em congressos internacionais, e contam, atualmente, com aproximadamente 1500 rabinos filiados⁸. A Assembléia 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 *haláchicas* 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 aproximadamente 1,5 milhões de membros⁹. 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 reformista¹⁰. Dentre as mais diversas deliberações, está a observância das regras da *kashrut*, 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

⁸ Site : The Rabbinical Assembly, endereço eletrônico : www.rabassembly.org

⁹ Site : *United Synagogue of Conservative Judaism*, endereço eletrônico : www.uscj.org

¹⁰ Site : *Central Conference of American Rabbis*, endereço eletrônico: www.ccarnet.org

de ser um diferencial. Existem sinagogas reformistas onde os freqüentadores 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 não-ortodoxas, a *Congregação Israelita Paulista* e a *Comunidade Shalom*, verificamos que na *Congregação Israelita Paulista*, 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.

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 retorno religioso – espiritual, influenciado por tendências externas ao judaísmo, isto é, da sociedade maior?

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 contracultura dos anos sessenta também contribuiu para o desenvolvimento de novas linhas do judaísmo: O movimento **Reconstrucionista** é uma ramificação do movimento conservador, idealizado por Mordechai 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*. Mordechai Kaplan, em sua obra, *Judaísmo como civilização* (1934), expõe a idéia de que o judaísmo é uma soma de literatura, cultura popular, história, ética e idéias do povo judeu. O reconstrucionismo manteve-se filiado ao movimento conservador até 1967, ano em que Kaplan fundou seu próprio seminário. Mordechai Kaplan desejava construir o judaísmo para o homem moderno, combinando aspectos religiosos e não-religiosos da vida judaica (Chouraqui, 1986).

O movimento *Renewal* também surgiu na década de 1960, baseado na experiência de *chavurot* - 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 Carlebach, ambos de formação ortodoxa.

1.6 AS DIFERENÇAS ENTRE OS MOVIMENTOS RELIGIOSOS

Atualmente, após tantas transformações nos movimentos religiosos judaicos fica difícil discernir os aspectos centrais que os diferenciam; essa quase homogeneização não é gratuita, e se transforma, periodicamente, para atrair novos adeptos.

As principais características dos reformistas no século XIX são as seguintes:

1. Orações e prédicas em língua vernácula.
2. Uso do órgão e de coro misto.
3. Cortes drásticos na liturgia.
4. Nova redação das orações tradicionais.
5. Substituição da doutrina tradicional da ressurreição corporal pela afirmação da imortalidade espiritual.
6. Omissão na liturgia às referências à reunificação de Israel em Sion.
7. Abandono das regras de *kashrut*.
8. Abolição dos costumes de cobrir a cabeça para rezar e fazer soar o *shofar* no dia de ano novo.
9. Abolição do segundo dia nas *Grandes Festas* na diáspora.
10. Reafirmação da santidade do *shabat* como um dia de lazer e renovação espiritual.
11. Afirmação também da patrilinearidade e não apenas da matrilinearidade que os ortodoxos defendiam, na transmissão do judaísmo.
12. Negação do Talmude representando autoridade dogmática ou prática.

Os conservadores que se mantêm entre a reforma e a ortodoxia, têm uma proposta de manter alguns aspectos do judaísmo que foram abolidos ou transformados pelos reformistas:

1. Eles têm o Talmude como referência e autoridade.
2. Observam as leis dietéticas da *kashrut*.
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. Vêem 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.

II – O DESENVOLVIMENTO DO JUDAÍSMO NÃO ORTODOXO NO BRASIL

2.1 AS SINAGOGAS DE SÃO PAULO

Na cidade de São Paulo está concentrada a maior comunidade judaica no Brasil, estimada em 80 000 membros, que compõe um cenário bastante heterogêneo, formado por imigrantes que aqui chegaram no início do século XX e por seus descendentes. As primeiras sinagogas da cidade foram fundadas por esses imigrantes vindos da Europa, da África do Norte e do Oriente Médio que mantinham as mesmas tradições de suas comunidades de origem. A primeira sinagoga de São Paulo foi fundada em 1912, por imigrantes búlgaros, em um sobrado da rua da Graça, no bairro do Bom Retiro. De acordo com dados da Federação Israelita do Estado de São Paulo, havia em 2000 vinte e cinco sinagogas filiadas à Federação e em funcionamento.

A cada novo grupo de imigrantes que chegava ao Brasil surgia uma nova sinagoga identificada por elementos geopolíticos, étnicos e culturais. Esses fatores caracterizavam e diferenciavam cada sinagoga que ficava conhecida como: a sinagoga dos gregos, a sinagogas dos húngaros, dos italianos, dos alemães, dos egípcios. O desenvolvimento econômico da cidade de São Paulo e a participação dos judeus nesse processo geram uma dispersão e a comunidade deixa os bairros dos imigrantes, Mooca, Brás, Bom Retiro para viver em regiões que ofereciam mais conforto e condiziam com o novo *status* da comunidade (Rattner, 1977). Os agentes dessa dispersão foram os judeus da segunda geração, o que implica um outro fato social bastante significativo: o distanciamento das sinagogas fundadas pelos pais. Essas passaram por um processo de esvaziamento com o envelhecimento da primeira geração e o distanciamento dos filhos e netos, rompendo a continuidade e a manutenção da sinagoga como o centro da *kehilá* – comunidade. A segunda geração, formada nos padrões culturais brasileiros, não sente mais o mesmo vínculo da primeira com relação à sinagoga que funcionava, muitas vezes, como um centro comunitário. A cada geração, o distanciamento da sinagoga fica mais evidente (Rattner, 1977).

Convém ressaltar ainda que nas primeiras décadas do século XX, as sinagogas tiveram um papel importante como centro catalisador da comunidade de imigrantes, oferecendo abrigo e auxílio aos recém chegados. Paralelamente, a comunidade foi se adaptando à nova realidade que a acolheu – a cidade de São Paulo e essa nova situação vai, no decorrer das duas

últimas décadas, exigir uma transformação do papel das sinagogas em relação a seu público comunitário. Como atrair de volta os seus freqüentadores? Esse foi o desafio dessas instituições que entenderam que os fiéis não estavam distantes apenas física mas também espiritualmente. Como se adaptar a essa nova realidade? Quais as estratégias a serem usadas? Como trazer de volta judeus que estiveram distantes e para quem, por muitos anos, a sinagoga deixou de fazer parte do cotidiano. O ritmo da sociedade moderna e a adoção de valores materialistas distanciaram o indivíduo da sinagoga, que representa um passado, um vínculo com a família e com a cultura que não condiz mais com o presente de grande parte da coletividade judaica. Até a modernidade, a identidade judaica era formada por elementos culturais e religiosos que eram transmitidos de geração em geração, no lar e nas instituições – escola, *cheder*, sinagoga – da organização da vida comunitária, no isolamento sócio-político e jurídico ao qual eram submetidos os judeus na Europa. Esse isolamento era, *per si só*, uma fonte geradora e transmissora de cultura judaica. Com o fim desse isolamento, na modernidade, a *raison d'être* dessas instituições modificou-se. O mesmo pode ser verificado nas instituições judaicas da comunidade paulistana, no decorrer do século XX, período de chegada, dispersão e assimilação da coletividade judaica na sociedade brasileira. As sinagogas deixaram de ser o referencial de parte significativa desta coletividade.

O judaísmo se viu diante da mesma realidade da Igreja católica: a evasão dos fiéis e, por isso, teve de desenvolver mecanismos de atração. Não se tratava de fazer propaganda proselitista, isto é, converter novos adeptos ao judaísmo. A questão era atrair aquela “ovelha desgarrada”, aquele que por muito tempo esteve longe do grupo étnico e que hoje está à procura de valores espirituais, “em um momento particular do ciclo da vida que o obrigou a recorrer à instituição”¹¹. Bernardo Sorj esclarece que o judeu pós-moderno lembra-se do judaísmo em contextos particulares – nascimentos e mortes, casamentos e *bar/bat mitsvot* – e em momentos especiais da trajetória pessoal – doenças, crises existenciais (Sorj, 2001), ou no momento de decisão sobre a educação dos filhos, ou simplesmente para sua satisfação pessoal, uma vez que se distanciou da religião porque seguia o desenvolvimento pessoal nos estudos e carreira profissional e hoje percebeu um vazio que pode ser preenchido por elementos espirituais. Para Sorj, o judaísmo passou a ser um supermercado cultural

¹¹ O rabino Adrian Gottfried constata que alguns acontecimentos significativos na vida do indivíduo podem motivar o retorno à religião. O ciclo da vida: nascimento, *brit milá*, *bar* e *bat mitsvá*, casamento e falecimento pode ser o detonador desse processo.

existencial, no qual se entra e do qual se sai segundo as necessidades do momento. Assim o judaísmo apresenta um caráter modular, construindo-se como um *mix* de acordo com o gosto individual, geralmente com componentes *soft*, isto é lembrando a tradição, mas não de forma muito exigente (Sorj, 2001).

Na cultura pós-moderna, os valores espirituais tornam-se importantes, “voltam à moda”, entretanto, de forma diferente da tradicional. 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 consumação: a *fast-religião* (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 cidades do interior. Chamam a atenção, ao menos, duas características desses templos: o tamanho, - freqüentemente, 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” - assim, 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 católica e protestante que utiliza os meios de comunicação a fim de aumentar a popularidade ou o número de fiéis. No caso do judaísmo não se trata de atrair novos adeptos mas de fazer com que judeus reconsiderem e recontextualizem a sinagoga em seu cotidiano, isto é, um retorno à vida religiosa judaica. As sinagogas utilizam várias estratégias para voltar a ser o centro da comunidade: jantares de confraternização, palestras, atividades para o público infantil e adulto. Assim o que atrai e identifica o freqüentador 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, isto é, 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 forjada pelo rabino e pela liderança laica de cada

instituição. Os rabinos – funcionários contratados – são formados em seminários ou *yeshivot* que são ligados a movimentos religiosos. Mas 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 sucesso, 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).

2.2 JUDAÍSMO LIBERAL: DE BERLIM PARA SÃO PAULO -¹²

A imigração de judeus alemães intensificou-se no período entre a I Guerra e a ascensão do nazismo na Alemanha. No ano de 1934 surgiu a primeira associação de judeus alemães: a *Sociedade Israelita Paulista*. Na SIP eram realizados cursos e conferências sobre religião, tradição e história judaica, como também aulas de hebraico e português, porém, o idioma dessa comunidade continuava sendo o alemão (Hirshberg, 1976).

Em 1936 a *Sociedade Israelita Paulista* passa a ser a *Congregação Israelita Paulista* sob a liderança do rabino Fritz Pinkuss.

Nascido em 1905, na Alemanha, ordenado no Seminário Rabínico de Breslau, de orientação ortodoxa, obteve o título de doutor em Filosofia pela Universidade de Breslau. Seguiu os estudos em Berlim, foi aluno de mestres mundialmente conhecidos na Academia *Wissenschaft des Judentums* - Ciências do Judaísmo. De 1930 a 1936, o rabino Fritz Pinkuss liderou a comunidade de Heidelberg, uma comunidade liberal. Entre 1934 e 1936, enviava prédicas que eram apresentadas na SIP, onde seu irmão Kurt Pinkuss era membro (Pinkuss, 1989).

Logo após a Olimpíada de Berlim, no ano de 1936, o rabino Fritz Pinkuss deixa a Alemanha acompanhado da mãe, esposa e filho recém-nascido. Vem ao Brasil onde encontra seu irmão Kurt Pinkuss e uma comunidade alemã organizada.

A convite do Doutor Luiz Lorch, presidente da *Sociedade Israelita Paulista* o rabino Dr. Pinkuss liderou os serviços religiosos das *Grandes Festas* do ano de 1936. Logo em seguida, discutiu-se a respeito da possibilidade da comunidade se organizar em forma de congregação. Assim, a *Congregação Israelita Paulista* – CIP foi fundada em 1936, resultado de um trabalho que já vinha sendo feito pela *Sociedade Israelita Paulista*. A consolidação da CIP se deu em duas frentes: por um lado, como entidade envolvida no auxílio ao estabelecimento e integração dos imigrantes alemães; por outro, marca o estabelecimento do judaísmo liberal no Brasil, liderado pelo rabino Fritz Pinkuss (Hirsberg, 1976).

O judaísmo não-ortodoxo estabeleceu-se no Brasil vindo diretamente da Alemanha, onde o judaísmo estava dividido entre liberais e ortodoxos. Quando o rabino Pinkuss e a liderança laica fundaram a *Congregação Israelita Paulista*, essa é criada nos moldes do

¹² Nesse caso uso o termo judaísmo liberal ao invés de não –ortodoxo por ser o termo usado tanto na Alemanha como em São Paulo durante o século XX.

judaísmo liberal alemão, país onde as correntes reformista e conservadora não constituíam parte do cenário religioso, uma vez que foram desenvolvidas e consolidadas nos Estados Unidos. Essa é a razão pela qual o significado das correntes reformista e conservadora não fez parte do contexto religioso judaico até finais dos anos 1990.

Nos anos 1930, mesmo gozando de certo prestígio e apoio da comunidade anfitriã, o rabino Pinkuss enfrentou uma oposição daqueles que insistiam em celebrar os serviços em alemão. No que diz respeito ao estabelecimento de uma *kehilá*, a proposta do rabino Pinkuss não era simplesmente transpor o modelo alemão para Brasil, mas conciliar o judaísmo liberal alemão à realidade judaica brasileira, introduzindo o idioma português nos serviços religiosos e nas prédicas. O rabino Pinkuss criou uma liturgia própria, de acordo com os princípios do judaísmo liberal, “*um rito liberal que se baseia na tradição clássica, que respeita a tradição no que ela fixou quanto à ordem e conteúdo.... o rito liberal é aquele que permite a adaptação e a criatividade de acordo com as exigências da realidade, não para negar a tradição, mas para liberá-la e fazê-la viva em sua historicidade, presente em contato com o mundo humano em que ela deve habitar*”¹³ (Pinkuss, 1989).

Entretanto a identidade ou o conteúdo ideológico de uma sinagoga não é determinado apenas pelo rabino que está à sua frente. A liderança laica tem um poder significativo na constituição ideológica da sinagoga. É possível constatar, no caso *Congregação Israelita Paulista*, o poder dos líderes laicos aos quais nem o rabino Pinkuss e nem o seu sucessor Henry I. Sobel, que assumiu a liderança nos anos 1970, conseguiram impor o modelo de sinagoga reformista. A *CIP*, ainda hoje, mantém algumas características do movimento ortodoxo: mulheres e homens sentam-se separados, as mulheres não são consideradas no quorum mínimo – *minian*, e não usam *talit e kipá* (adereços litúrgicos), a leitura semanal da *Torá* é exclusiva dos homens e o idioma do serviço é o hebraico.

A *CIP*, hoje, a maior congregação do Brasil em número de associados, é para grande parte da coletividade paulistana o modelo de judaísmo não ortodoxo, conhecido até o final da década de 1990. Isto se deve, em primeiro lugar, às atuações históricas do rabino Dr. Fritz Pinkuss que, sem entrar em conflito com uma parcela da congregação bastante conservadora, formatou um modelo híbrido e único no judaísmo paulistano, e do rabino Henry I. Sobel que

13.As categorias reformista e conservadora são relativas ao judaísmo que se desenvolveu nos Estados Unidos. Na Alemanha, se mantiveram as categorias liberal e ortodoxa

habilmente soube dar ao judaísmo não-ortodoxo da *CIP* a categoria de “judaísmo oficial” para uma parcela significativa da comunidade judaica e da sociedade brasileira.

Todavia, é necessário mencionar que foi um rabino sefaradita - rabino Jacob Mazel Tov, contemporâneo do rabino Fritz Pinkuss - quem primeiro utilizou o idioma português em uma sinagoga em São Paulo, *A Comunidade Israelita Sephardi* que em 1940 ficou conhecida como *Sinagoga Israelita Brasileira do Rito Português*. Ainda na década de 1930, o rabino Mazel Tov publicou livros de rezas em português. Ele também foi o primeiro rabino de São Paulo a realizar uma cerimônia de *bat mistvá* no ano de 1939 (Mizrahi, 2003).

2.3 ALGUMAS REFERÊNCIAS HISTÓRICAS DA *COMUNIDADE SHALOM*¹⁴

Em 1949, um grupo de famílias associadas da *Congregação Israelita Paulista*, descontentes com o padrão do serviço religioso celebrado em hebraico, idioma que a maioria não dominava, iniciou o que atualmente conhecemos como *Comunidade Shalom*. Esse grupo formado pelas famílias Lorch, Krauz, Mindlin, Feffer, Klabin celebrava os serviços religiosos pelo rito reformista, seguindo um rodízio nas residências de cada família, adotando como base o *Hebrew Union Prayer Book*, traduzido para o português. A razão da saída desse grupo da *Congregação Israelita Paulista* foi a discordância dos caminhos que aquela entidade estava trilhando, no tocante ao sionismo. O grupo liderado pelo doutor Luiz Lorch, o mesmo que fundou em 1936 a *Congregação Israelita Paulista*, tinha a convicção filosófica de que a religião e a política deveriam permanecer totalmente isoladas uma da outra.

De sua constituição como *chavurá* – grupo – no ano de 1948 até o ano de 1970, o grupo celebrava os serviços de *cabalat shabat* nas residências das famílias Lorch e Krauz: “a idéia era proporcionar serviços religiosos em português, para que todos os participantes pudessem compreender o teor das diversas preces e entender o seu significado... Em 1952 foi editado o primeiro livro reformista de rezas no Brasil”.

Durante muitos anos, o Dr. Lorch e seu grupo receberam apoio e orientação do rabino Fritz Pinkuss. O rabino Pinkuss era francamente favorável ao pluralismo religioso, acreditando na importância do convívio harmonioso entre as diferentes correntes do judaísmo. Em 10 de abril de 1970, assim citado no documento de registro em cartório, sob a denominação de *Sociedade Religiosa Brasileira de Rito Moderno Judaico “Shalom”*, fica fundada uma associação civil de caráter religioso, apolítica e sem fins lucrativos. São propósitos da sociedade:

- a** - adoção do rito moderno na celebração de atos e cerimônias religiosas judaicas;
- b** - emprego, nesses atos, do idioma do país;
- c** - simplificação da ritualística tradicional, adaptando-a ao espírito e à mentalidade do mundo atual;
- d** - estabelecimento e colaboração com entidades similares que se dediquem às

¹⁴ As informações históricas desta dissertação foram retiradas principalmente das entrevistas com os membros da *Comunidade Shalom*. Em agosto de 2002 a diretoria da *Comunidade Shalom* incumbiu a Comissão de Planejamento e Projetos de elaborar um documento sobre a História da *Comunidade Shalom*. Participaram desse projeto os seguintes colaboradores: Alfredo Carlos Glaser, Gina Wurzburg, Rosa Krausz, Sergio Loew e Silvano Gersztel e a autora desta dissertação.

mesmas finalidades, como a *World Union for Progressive Judaism - WUPJ* (organismo internacional do movimento reformista).

Com a criação da entidade, os serviços religiosos passaram a ser comemorados com maior frequência. Como a *Comunidade Shalom* ainda não tinha uma sede, os serviços de *cabalat shabat* eram comemorados uma vez ao mês no Lar das Crianças da *Congregação Israelita Paulista* na Rua Comendador Elias Zarzur e mais tarde no Centro Israelita de Assistência ao Menor – CIAM, na Alameda Jaú. Por ocasião da transferência dos serviços para o CIAM, o rabino Henry I. Sobel foi convidado para celebrar o *cabalat shabat* da nova entidade e o tema da prédica foi “LSD – Love, Sacrifice and Dedication.”

Os anos 1970 foram fundamentais para a consolidação da *Comunidade Shalom*. A partir desse ano os serviços deixaram de ser celebrados em residências particulares para serem realizados em espaços públicos. O crescimento dessa comunidade e as novas necessidades que acompanharam esse processo levaram a *Comunidade Shalom* a mudar de endereço várias vezes. As instalações são, sempre, casas grandes e confortáveis, onde é possível acolher os fiéis para os serviços religiosos, com diversas salas de aula e de reunião. As *Grandes Festas* são realizadas em salões alugados a fim de acolher confortavelmente as centenas de participantes. Atualmente na Vila Olímpia, a *Comunidade Shalom* mantém sua “tradição” de estar situada na zona sul da cidade, analisarei essa questão no capítulo sobre o perfil do frequentador da *Comunidade Shalom*.

A partir dos anos 1970, a *Comunidade Shalom* contou com uma contribuição fundamental para o seu desenvolvimento, a presença do sr. Wolf Adolfo Wolf, imigrante de origem alemã, recém-chegado da Argentina, onde sua família se estabelecera desde a década de 1930, deixando para trás a Alemanha nazista.

Em dezembro de 1971, no auditório do Hospital Israelita Albert Einstein, foi realizado o primeiro ritual de *bat mitsvá* e foi oficializado pelo rabino Henry I Sobel. E em 1975, ainda no mesmo auditório, foi celebrado o primeiro ritual de *bar mitsvá*, conduzido pelo rabino Pinkuss.

Em 1972, chega à *Comunidade Shalom*, Raul Meyer, um jovem estudante do Seminário Rabínico Latino-americano que abandonara seus estudos porém, não a vocação. Raul Meyer esteve à frente dessa comunidade por quase três décadas.

No ano de 1976, os serviços religiosos de *cabalat shabat* passaram a ser semanais, sempre conduzidos por Raul Meyer, sendo a maioria das orações lidas em português e

havendo sempre uma prédica. A orientação religiosa da *Comunidade Shalom* era a mesma, objetivando a participação ativa e o envolvimento dos frequentadores.

No que diz respeito à inspiração ideológica a *Comunidade Shalom* adotou o modelo do serviço religioso reformista do *Templo Emanu-El*, de Nova York; no entanto, um grupo de membros fundadores ainda hoje reivindica autonomia e independência tanto do movimento reformista quanto do conservador, não assumindo em nenhum momento de sua história uma postura ideológica definida, mesmo depois das transformações realizadas nos últimos anos, com a contratação do rabino Adrian Gottfried do movimento conservador.

Em julho de 1981 a *Comunidade Shalom* passou a contar com o trabalho voluntário do rabino René Werner. O rabino Werner, ainda seminarista, em 1978 atendeu a uma solicitação do rabino Pinkuss da *Congregação Israelita Paulista* para “ir ao Einstein (o hospital) ler a *Torá* nos serviços da *Shalom*.” Com formação rabínica nos Estados Unidos, na Inglaterra e em Israel, tendo atuado nestes países e também na Colômbia, o rabino Werner aceitou o convite feito por Raul Meyer e ambos passaram a conduzir a comunidade até 1994.

Em 16 de março de 1982, foram recebidos os primeiros rolos da *Torá* doados pela família Wolf.

Em 1986 Raul Meyer e René Werner, com a colaboração de Hugo Schlesinger e de Mario Krausz, elaboraram um *sidur* – organização da liturgia para os serviços diários - e um *machzor* – liturgia para as *Grandes Festas* - adaptados à orientação religiosa da *Comunidade Shalom*. A maior parte dos textos e orações foi criada pela própria equipe, que optou por não se limitar a traduzir ou adaptar textos de outros livros. Os “livros,” na realidade, eram folhas mimeografadas e sua edição coube ao Sr. Krausz. O novo *sidur* e o novo *machzor* substituíram os livros de reza em uso, que eram os utilizados na *Congregação Israelita Paulista*. Em julho de 1995, o *sidur* foi substituído, novamente, obedecendo à dinâmica própria da *Comunidade Shalom* de transformar-se continuamente.

Foi apenas em julho de 1987 que a *Comunidade Shalom* contrata seu primeiro rabino, Uri Goren, para o qual esta sinagoga foi a primeira experiência profissional. Nascido no Chile e graduado pelo *Hebrew Union College*, seminário reformista de Cincinnati, o rabino Goren, em um contrato de dois anos e de dedicação integral, consolidou a orientação religiosa da *Comunidade Shalom* e, de acordo com a evolução mundial do movimento reformista, introduziu maior número de textos e orações em hebraico nos seus serviços. Estruturou, ainda, as áreas de ensino, contratando diversos profissionais em tempo parcial, como Nelson

Rozenchan e Miriam Markus. Criou o movimento juvenil da *Comunidade Shalom*, ao qual deu o nome de *Chufshá*, e fundou o *Hineini*¹⁵. Nos quatro anos em que atuou (1987-1991) - seu contrato foi renovado por mais dois anos - a *Comunidade Shalom* chegou a contar com a participação de cerca de cento e cinquenta famílias. Terminando o seu contrato, o rabino Goren quis retornar aos Estados Unidos, que na sua opinião era “a verdadeira Terra Prometida”.

O rabino Uri Goren foi substituído pelo rabino Angel Kreiman, que teve uma atuação na *Comunidade Shalom* de apenas três meses. Chileno, era Grão Rabino em seu país onde atuou por quase vinte anos. No momento de sua contratação pela *Comunidade Shalom*, ocupava o cargo de presidente da União dos Rabinos da América Latina. Tinha uma orientação conservadora e discordava da forma como o judaísmo era visto e praticado nessa comunidade. Entrou em conflito com a liderança que não abria mão das características reformistas consolidadas desde 1949.

O cargo de rabino voltaria a ser preenchido em 1994, com a contratação do rabino Leonardo Alanati, carioca, que estudou no *Hebrew Union College* de Cincinnati, complementando seus estudos com o rabino Roberto Graetz (da *Associação Religiosa Israelita*). O rabino Alanati permaneceu na *Shalom* até abril de 1996, e concentrou seus esforços em fortalecer o departamento educacional, desenvolvendo cursos e atividades para todas as faixas etárias: infantil, juvenil e adulta. Terminado o seu contrato de dois anos, o rabino Alanati deixa a *Comunidade Shalom*, apesar de, assim como o rabino Goren ter havido uma colaboração e harmonia intensa entre eles e a liderança. Não suportando mais a vida na movimentada metrópole, preferiu transferir-se para uma *kehilá* e uma cidade menor, estabelecendo-se em Belo Horizonte.

A *Comunidade Shalom* chegou a contar por duas vezes com a colaboração de uma seminarista, Lia Bass, na condução dos serviços das *Grandes Festas*, como se orgulha sua liderança: “numa clara demonstração do pioneirismo da entidade e de sua coragem e avanço dentro do mundo judaico brasileiro.”

A saída do rabino Alanati levou os membros da *Comunidade Shalom* a se reunirem em assembléia geral, no ano de 1996, para definir rumos futuros. Nessa importante reunião de planejamento estratégico houve consenso, sobre a necessidade de a congregação contratar um

¹⁵ *Hineini* publicação da *Comunidade Shalom*.

novo rabino. Até 1997 a *Comunidade Shalom* se preocupou em ter rabinos ordenados pelos seminários reformistas, mantendo coerência ideológica dentro da proposta inicial do grupo.

Em junho de 1997, foi empossada uma nova diretoria da *Shalom*, assumindo a presidência Marlene Mangabeira, que contou com a colaboração de Gina Wurzburg. Em setembro desse mesmo ano foi contratado pela *Comunidade Shalom* o rabino Adrián Gottfried, graduado pelo Seminário Rabínico Latino Americano, em Buenos Aires, ligado ao *Jewish Theological Seminary* do movimento conservador.

Natural da Argentina, já tinha experiência com a comunidade judaica paulistana, exercendo a função de rabino na *Congregação Israelita Paulista* durante 6 anos. Sua contratação acarretou uma série de mudanças estruturais na *Comunidade Shalom*, dentre elas, o estabelecimento de uma cozinha *kasher*, a observância do *shabat* nas dependências da sinagoga e os serviços de *cabalat shabat* e *shacharit* - serviço de oração da manhã de sábado - que passaram a ser celebrados totalmente em hebraico e com regularidade (em 1997 o serviço de sábado de manhã foi celebrado, num primeiro momento, apenas uma vez por mês, a partir de 1998, todos os sábados e nunca deixou de ser celebrado, mesmo na ausência do rabino).

Recém-contratado, o rabino Adrian Gottfried se dedicou à edição de um novo *machzor* - livro de orações para as *Grandes Festas* - numa tentativa de conciliação entre o que já estava estabelecido pela *Comunidade* e os novos padrões do rabino, mesmo sob o olhar indignado da “velha guarda” reformista. A edição de um novo *sidur* mais ampla e completa foi concluída em abril de 2004.

À guisa de resumo, é possível destacar três momentos no desenvolvimento da *Comunidade Shalom*:

Primeiro período (1949-1970). O grupo estabelece as bases ideológicas, inaugurando o reformismo no cenário judaico paulistano. Pela primeira vez, toma-se como modelo o reformismo desenvolvido nos Estados Unidos, em uma sinagoga no Brasil, tanto do formato quanto no conteúdo dos serviços e rituais religiosos.

Segundo período (1979-1997). A *Comunidade Shalom* deixa de ser um grupo de famílias para constituir-se em comunidade – *kehilá*. São duas as características deste período: a celebração de serviços em um espaço público e a contratação de rabinos em tempo integral, trabalhando, lado a lado com a liderança laica.

Terceiro período, iniciado em 1997. É marcado por dois fatores essenciais: primeiramente a contratação de um rabino conservador que traz transformações significativas

para a *Comunidade Shalom* e para o cenário judaico paulistano. Em seguida, o afastamento de uma liderança que mantinha esta comunidade tanto ideológica como financeiramente. Desde 1997, a *Comunidade Shalom* vem se modificando e desempenhando um papel cada vez mais significativo dentro da realidade judaica paulistana. Uma outra característica deste período é a migração de um grande número de membros da *Congregação Israelita Paulista* que ocupa, atualmente, cargos de diretoria e presidência da *Comunidade Shalom*.

2.4 - REFORMISTAS E CONSERVADORES NO BRASIL

Como na Europa do século XIX, as sinagogas não ortodoxas têm em comum permitir aos judeus o desenvolvimento de uma identidade judaica condizente com os valores da modernidade. O objetivo é que o judeu não seja diferenciado por sinais diacríticos nem no comportamento diário do resto da sociedade em que vive (B. Sorj 1997). Eis uma lista das sinagogas não ortodoxas brasileiras:

1 - A *Sociedade Israelita Brasileira* – SIBRA- fundada em Porto Alegre, em agosto de 1936 por imigrantes alemães.

2 - A *Congregação Israelita Mineira*, em Belo Horizonte, é liderada, pelo rabino Leonardo Alanati formado pelo *Hebrew Union College - Jewish Institute of Religion* de Cincinnati – seminário reformista. Ele foi rabino da *Comunidade Shalom* no período de 1994 a 1996.

3 - A *Associação Religiosa Israelita* - ARI - no Rio de Janeiro, fundada em 1942, por imigrantes alemães. Seu primeiro rabino Henrique Lemle, de origem alemã, teve como parceiro na instalação do judaísmo não ortodoxo no Brasil o rabino Fritz Pinkuss. A ARI é liderada atualmente pelo rabino Sérgio Margulis, natural do Rio de Janeiro, formado pelo *Hebrew Union College – Jewish Institute of Religion* - seminário reformista, e sua assistente Sandra Cochman natural do Paraguai, formada pelo Seminário Rabínico Latino Americano ligado ao *Jewish Theological Seminary of America* - seminário conservador.

4 - 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*.

5 - A *Congregação Israelita Paulista* - CIP- em São Paulo, fundada em outubro de 1936, por imigrantes alemães liderados pelo rabino Fritz Pinkuss, é, desde 1970, liderada pelo rabino Henry I. Sobel, natural dos Estados Unidos, formado pelo *Hebrew Union College – Jewish Institute of Religion* – seminário reformista.

6 - A *Comunidade Shalom*, em São Paulo, fundada em 1970, é hoje liderada pelo rabino Adrian Gottfried, argentino, formado no Seminário Rabínico Latino Americano de Buenos Aires ligado ao *Jewish Theological Seminary of América* – seminário do movimento conservador.

Parte II : A *Comunidade Shalom* No Final Do Século XX

I - Perfil do freqüentador

1.1 Introdução

Esta é uma pesquisa pioneira da *Comunidade Shalom*, sendo poucas as pesquisas acadêmicas realizadas sobre a coletividade judaica paulistana. Henrique Rattner realizou, nos anos sessenta, um estudo sobre a coletividade judaica em São Paulo, que é a referência histórica e conceitual que uso a fim de relativizar os resultados.

As primeiras sinagogas da cidade foram fundadas por imigrantes, vindos da Europa, da África do Norte e do Oriente Médio e mantinham as mesmas tradições das comunidades de origem. A primeira sinagoga de São Paulo foi fundada em 1912, num sobrado da rua da Graça, no bairro do Bom Retiro. Atualmente, são 25 sinagogas em São Paulo, dentre elas, apenas duas se declaram não ortodoxas – a *Congregação Israelita Paulista* e a *Comunidade Shalom*. Durante muitos anos, mesmo após a dispersão dos judeus em bairros por vezes distantes das sinagogas, estas continuavam a ser identificadas ou reconhecidas por elementos relacionados à comunidade de origem dos fundadores e raramente pelo nome oficial da congregação: a sinagoga dos gregos, dos alemães, dos húngaros, dos sírios, dos egípcios, etc. No conjunto das sinagogas da cidade é possível apontar dois extremos ideológicos: a *Comunidade Shalom* e a *Congregação Mekor Haim*. Não é o caso de nos determos nas especificidades do conteúdo ideológico da sinagoga *Mekor Haim*. Meu objetivo se limita ao estudo da *Comunidade Shalom*. No entanto, essas duas comunidades têm algo em comum: o fato de , a partir da década de 1990, atrair ou distanciar seu público de origem, isto é, aqueles que participaram ativamente de sua criação, pelo conteúdo ideológico proposto por seus novos rabinos. Esses têm carisma e rearticularam essas comunidades, segundo seus ideais e estão recebendo um grande apoio financeiro para cumprir o objetivo.

A *Comunidade Shalom* encontrava-se em uma crise de ordem ideológica e financeira e tinha um número muito pequeno de fiéis e de contribuintes. Uma das soluções encontradas para mudar esse quadro foi a contratação do rabino Adrian Gottfried. Assim a cooperação, nos moldes definidos por Weber, entre sacerdote, no caso o recém-contratado rabino e a

diretoria, visa a aumentar o número de adeptos na ação prática da religiosidade. Esse objetivo só é possível na organização e na posição de poder do sacerdote¹⁶(Weber, 1968).

A *Congregação Mekor Haim*, fundada em 1959 por imigrantes egípcios, durante décadas foi freqüentada por sírios, libaneses, egípcios; judeus tradicionalistas residentes nos arredores da sinagoga e não era, até recentemente, identificada como uma sinagoga ortodoxa. Porém, veio a ser considerada referencial do judaísmo ortodoxo em São Paulo e no Brasil, não porque a comunidade original tenha se tornado mais observante, mas sim pelo trabalho de seu rabino, que assumiu a missão de divulgar regras rígidas do judaísmo ortodoxo e contou com o apoio e patrocínio de um grupo de jovens freqüentadores, alguns descendentes dos fundadores. O novo processo de aproximação e divulgação do judaísmo ortodoxo desenvolvido pelo rabino Isaac Dichi atraiu muitos adeptos, entre os quais há um número significativo de judeus ashquenazitas, o que levou a *Congregação Mekor Haim* a ocupar um lugar central no judaísmo paulistano, mas ao mesmo tempo afastou uma parcela de seus antigos freqüentadores que se sentiu coagida a cumprir, inclusive fora da sinagoga, o conjunto de regras estabelecidas por seu rabino.

Como fora mencionado, no outro extremo ideológico, encontra-se a *Comunidade Shalom* uma sinagoga que atrai os freqüentadores pela forma e conteúdo ideológico propostos, considerando, sobretudo, o trabalho do rabino Adrian Gottfried contratado em 1997.

¹⁶WEBER, Max; Sociologia de la Comunidad Religiosa (Sociologia de la Religion) *Economia y Sociedad* . Mexico /Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1964. “Frente a posição de poder dos sacerdotes está a necessidade....de interessar-se, aos fins de conservação e aumento de adeptos pelas necessidades dos laicos...e para afirmar sua posição de poder deve satisfazer em grande medida as necessidades dos laicos.”pág. 368. tradução da autora.

1.2 A PESQUISA

Apresento aqui os resultados de um estudo quantitativo realizado no segundo semestre de 2000, com famílias associadas da *Comunidade Shalom*¹⁷.

No mês de outubro de 2000, cento e oitenta questionários foram enviados pelo correio às famílias associadas, considerando o chefe de família o principal respondente, e entregues pessoalmente aos freqüentadores e funcionários (professores) da comunidade. O questionário continha vinte e cinco perguntas fechadas.

Passadas três semanas do envio dos questionários, recebi por correio, fax e pessoalmente 35% dos questionários preenchidos. O retorno de 35% é um índice alto, considerando-se que esta foi a primeira vez que o público comunitário foi solicitado a responder a uma pesquisa.

Antes de comentar os resultados, é importante assinalar que, de acordo com os critérios da *Comunidade Shalom*, toda pessoa que deseja participar dos cursos por ela oferecidos para adultos, ou matricular seu filho/a no curso de *bar/bat mitsvá*, deve obrigatoriamente associar-se, podendo usufruir os serviços da Comunidade e da sinagoga. Tornar-se associado implica uma contribuição mensal, além da mensalidade do curso que freqüenta. O público comunitário, por sua vez, é composto por aquele que participa dos serviços religiosos com regularidade e não tem compromisso de contribuição financeira com a *Comunidade*.

A análise dos dados foi complementada por informações, reunidas desde o início de 2000, com base numa observação participante e em depoimentos de associados, da diretoria e do rabino da *Comunidade Shalom*, obtidos em entrevistas em profundidade. Fazendo uso dessa metodologia - questionário e entrevistas – obtive perfil do freqüentador da *Comunidade Shalom*. A *Comunidade Shalom*, segundo o próprio rabino Adrian Gottfried, é a única sinagoga conservadora, igualitária e inclusiva da cidade de São Paulo. Para conhecer este grupo praticante de um judaísmo moderno e independente que instiga a curiosidade e a imaginação da coletividade judaica paulistana, elaborei um questionário composto por perguntas fechadas e outras, abertas, cujo objetivo foi indagar sobre o perfil individual, escolaridade, identidade judaica familiar, freqüência a serviços religiosos, mobilidade religiosa e envolvimento com Israel.

¹⁷ Nesse estudo contei com o apoio do rabino e da diretoria da *Comunidade Shalom*, que viram nesta tentativa um instrumento para melhor conhecer sua comunidade.

Através do questionário tentei apreender:

- O nível socioeconômico; isto apesar de não conter uma questão específica sobre a renda familiar, considero o nível de escolaridade, a ocupação e o bairro de residência, critérios suficientes e um bom termômetro para conhecer o nível socioeconômico das famílias associadas.
- A relação entre endereço da sinagoga e residência de seus freqüentadores.
- Diversos aspectos de identidade judaica:
 - ◆ A religiosidade familiar da casa dos pais e atualmente;
 - ◆ A freqüência em escola judaica do próprio respondente e/ou cônjuge e filhos;
 - ◆ O grau de participação nas atividades da sinagoga/comunidade;
 - ◆ O conhecimento do idioma hebraico;
- A mobilidade dentro da vida comunitária religiosa, tomando como referência a relação entre a *Congregação Israelita Paulista* e a *Comunidade Shalom*, considerando-se o número de sócios vindos da CIP e seu grau de envolvimento e participação na *Comunidade Shalom*.

Algumas dificuldades surgiram no momento de analisar e interpretar os dados; um questionário contendo apenas perguntas fechadas impede-nos de aprofundar e esclarecer, por exemplo, resultados relativos à não conversão ao judaísmo de cônjuges de 18% dos informantes. Qual seria o motivo? Ou por que os filhos não freqüentam uma escola judaica, ou ainda as questões relativas à prática do judaísmo no âmbito pessoal e familiar.

1.3 OS RESULTADOS

Quando se chega à *Comunidade Shalom*, nas primeiras vezes, percebe-se rapidamente o que os dados a seguir vieram a confirmar: (Ver tabela I) - 65% dos informantes têm idade acima de 46 anos, e a ausência de freqüentadores jovens. Vale ressaltar, porém, que estamos diante da possibilidade de haver um desvio nos resultados, uma vez que o respondente é o chefe de família. Poderia haver jovens freqüentadores, filhos dos sócios que não responderam ao questionário. No entanto, os dados refletem a imagem que vemos nos serviços religiosos e outras atividades. Percebemos um número reduzido de jovens entre 25 e 35 anos (11%) entre os informantes, não havendo entre os sócios um grupo significativo nesta faixa etária. Uma primeira questão se apresenta: por que o judaísmo moderno da *Comunidade Shalom* liderado por um rabino jovem não atrai jovens universitários? Indagado sobre esse tema, o rabino

respondeu: “*O jovem nessa faixa etária tem o início da faculdade e da vida profissional e as horas de trabalho aqui em São Paulo. É uma coisa maluca! O jovem universitário, o jovem que quer ir ao Chabad, vai para o Chabad, mas não é algo confessional... Atrair jovens nessa faixa etária não faz parte das prioridades da Comunidade Shalom*”.

O segundo dado significativo apurado é o alto índice de instrução dos frequentadores da *Comunidade Shalom*: A tabela II indica que 67% têm grau superior completo, dos quais 55% são profissionais liberais e especializados, incluindo médicos, advogados, psicólogos, fonoaudiólogos, engenheiros, administradores e economistas, o que indica independência profissional e econômica. Confirmando a autonomia profissional e financeira do público da *Comunidade Shalom*, encontramos 16% dos informantes que se definiram como empresários. Finalmente, não podemos deixar de considerar que 35% dos informantes têm idade acima de 55 anos, parte da geração formada principalmente de imigrantes que tiveram poucas chances de completar estudos superiores. Trata-se uma geração formada por *self-made men* que não deixou de se desenvolver profissional e/ou economicamente.

No que se refere a bairros de residência, a grande maioria das famílias reside em bairros da zona sul, região que concentra principalmente residências das classes média e média alta como Brooklin, Campo Belo, Vila Nova Conceição, Moema, Morumbi, Granja Viana. Essas informações contribuem para a construção do perfil do frequentador da *Shalom*, pois uma das características da *Shalom* é sua localização. Quando o grupo fundador deixou de realizar os serviços religiosos nas residências das famílias e passou a ocupar um endereço independente, a *Comunidade Shalom* sempre esteve sediada em bairros da zona sul, distantes do centro, de difícil acesso por causa de tráfego intenso, ou pela carência dos serviços de transporte público. O endereço da *Comunidade Shalom* desde 1998 é na rua Coronel Ferreira Lobo, Vila Olímpia, um bairro da zona sul. De acordo com relatos dos fundadores, o que determinava a escolha do endereço da *Comunidade* não era, em nenhum momento, a intenção de servir ao público comunitário residente nos arredores da sinagoga. A *Shalom* não pretendia ser o centro comunitário dos judeus residentes em um bairro ou região específica. No entanto, fica evidente a relação entre a área de residência da maioria dos frequentadores e o endereço da *Comunidade Shalom*. Uma coincidência? Um centro catalisador? Uma sinagoga servindo um público distante dos serviços oferecidos à comunidade judaica? Devemos lembrar que desde o início da década de 60, dá-se uma dispersão das famílias no padrão de moradia da família judaica paulistana na medida em que a situação econômica melhora. A comunidade

se dispersa por bairros que ofereciam melhores condições de moradia e serviços, o que também reduziu a participação nos serviços religiosos. Esse movimento teve continuidade nas décadas seguintes, pulverizando alguns guetos em busca de residências em bairros cada vez mais elitizados e menos judaicos (Rattner, 1977).

A tabela III revela que 94% dos informantes são judeus, 4,8% são convertidos ao judaísmo, e 1,6% dos informantes não se converteram ao judaísmo. Dentre os informantes judeus, 60% são casados com cônjuges judeus, 18% com cônjuges convertidos ao judaísmo, e outros 18% com cônjuges não convertidos. Esses dados contradizem a imagem que a comunidade judaica paulistana tem da *Comunidade Shalom*. Há vários anos a *Comunidade Shalom* é vista como uma sinagoga formada principalmente por famílias de casamentos mistos. Num estudo feito na ARI (*Associação Religiosa Israelita*), a maior sinagoga no Rio de Janeiro em número de associados (novecentas famílias) que também faz parte do cenário judaico brasileiro não-ortodoxo, os números são praticamente os mesmos: 20% de casamentos mistos com parceiros convertidos ao judaísmo, 80% de casamentos endogâmicos, e uma porcentagem de casamentos em que um dos cônjuges não se converteu ao judaísmo (Sorj, 1997). É possível considerar alto o índice de 18% de famílias nas quais um dos cônjuges não é convertido ao judaísmo. No entanto, este dado confirma o caráter igualitário e inclusivo da *Comunidade Shalom*. Segundo o rabino Adrian Gottfried, "*não existem diferenças ou exclusão de membros não judeus nos serviços religiosos. A participação nas partes formais judaicas é permitida apenas aos que são judeus seja de origem ou por opção, isto é, ter passado por uma conversão ao judaísmo*".

No mundo judaico pré-assimilacionista, a identidade judaica era formada no ambiente familiar. A família judaica inserida na sociedade e cultura pós-moderna, envolvida por valores seculares, materialistas, seria incapaz de transmitir valores judaicos? Hoje, esta responsabilidade foi transferida às escolas judaicas ou mesmo às sinagogas, pelo ensino religioso. Atualmente, a escola e a sinagoga são espaços onde se produz uma cultura, e onde se constrói uma identidade judaica.

Todavia, a frequência em escola judaica é fraca na comunidade judaica paulistana, e esta não é uma característica dos últimos anos. Rattner constatou, na década de 1960, que 80% dos judeus não frequentaram escola judaica. A tabela IV mostra que na *Comunidade Shalom*, 71% dos informantes e 81% dos cônjuges não frequentaram escola judaica, e os motivos são praticamente os mesmos daqueles verificados na década de 1960: em busca de

uma melhoria ou até da manutenção do alto padrão educativo e profissional, as famílias judaicas procuram escolas particulares fora da comunidade judaica. E aqui é importante lembrar que, mesmo passando por um processo de aperfeiçoamento nos currículos e na qualidade do corpo docente, persiste o preconceito com relação às escolas judaicas de São Paulo. Neste sentido, a *Shalom* parecia constituir-se, para a maioria das famílias, a única responsável pela transmissão de valores religiosos e judaicos. Dentre os 82% dos filhos dos entrevistados com idade abaixo de vinte anos, e ainda 74,5% não freqüentam ou freqüentaram escola judaica, concedendo à *Shalom* um papel fundamental na formação de uma geração de judeus, na medida em que esses jovens, adolescentes e crianças, estão crescendo no interior de um judaísmo moderno, diferenciado dos padrões da coletividade paulistana. Na *Shalom* o jovem e, principalmente, a jovem adolescente vêem mulheres usando *talit*, lendo a *Torá*, diferente de outras sinagogas onde as mulheres estão separadas dos homens e excluídas na participação do ritual de ler ou segurar a *Torá*. Ainda é muito pequeno o número de meninas que optam por fazer seu *bat mitsvá* na *Comunidade Shalom*, comparando-se com o número de *bat mitsvá* coletivo realizados na CIP ou na Hebraica, cerimônias organizadas pelas próprias instituições e também por escolas judaicas. É importante assinalar, ainda, que a *Comunidade Shalom* é a única sinagoga em São Paulo que dá a possibilidade à jovem *bat mitsvá* de realizar este rito de passagem de forma similar aos meninos de outras sinagogas. Atualmente, a preparação do *bat/bar mitsvá* atrai um grande número de famílias que se tornam membros da *Comunidade*, fazendo assim crescer o número de sócios; 41% dos filhos dos membros da *Shalom* freqüentaram ou freqüentam o ensino religioso para *bar e bat mitsvá*; é pelo ensino religioso que um número expressivo de jovens entra em contato pela primeira vez com o judaísmo.

Dentre os informantes, 34% afirmam ser hoje mais praticantes (ver tabela V), mais observantes do que na casa de seus pais o que parece ir contra a tendência da assimilação, aculturação e secularização da comunidade judaica paulistana apontada por Rattner. Contudo considerando algumas observações reunidas em um trabalho de campo e os depoimentos das entrevistas em profundidade, percebo que, de um modo geral, os freqüentadores da *Comunidade Shalom* ainda não observam as regras de *kashrut* em suas residências; todavia deixaram de comer porco em suas casas o que faziam até pouco tempo, mas alguns confirmam que ainda comem presunto em casa, manifestando um certo desejo de mudar, porém, aos poucos, os hábitos alimentares.

A observância da *kashrut* é uma regra que, de acordo com movimento conservador, deve ser respeitada pelo rabino e pelos fiéis. No entanto, não há nenhuma coerção neste sentido por parte do rabino com relação aos frequentadores da comunidade. Entretanto, o que consideramos importante questionar é se o público comunitário da *Shalom* tem conhecimento da obrigatoriedade da observância da *kashrut* para o movimento conservador? Qual seria o grau de conhecimento deste adepto a propósito do conjunto de regras dietéticas judaicas – *kashrut*?¹⁸

Interrogado sobre essa questão, o rabino Adrian Gottfried explicou: “*não existem mitsvot ortodoxas, conservadoras ou reformistas, as mitsvot são únicas, cada um interpreta de maneira diferente e olha outros aspectos*”. E ainda com relação à observância da *kashrut*: “*kasher não é apenas o que o mashgiach-supervisor assinou, mas também temos de ver se não houve agressão ao meio ambiente, como a pessoa trabalha para coletar isso. O que torna o alimento não kasher não é apenas se a vaca estava com doença ou não. Tem outras questões que fazem parte, você pode comer quando ao seu redor tem um monte de meninos de rua famintos, isso também não é kasher. Quem falou que kashrut tem a ver com questões rituais?*” Esse comentário do rabino Adrian Gottfried expõe uma vertente do judaísmo não ortodoxo relacionando as regras religiosas com questões ecológicas, ambientais, sociais e políticas, algo novo para a coletividade judaica paulistana.

Com relação à questão “ser mais praticante”, o fato de frequentar a sinagoga com maior regularidade nos *cabalat shabat* e sábado, pode ser entendido pelo informante como ser mais praticante? Muitos revelaram uma aproximação da religiosidade ou mesmo da sinagoga, com base no desenvolvimento da espiritualidade. Seria esta uma forma de ser mais praticante? Além do mais, o que é ser mais praticante para público comunitário da *Shalom*? Para Carvalho espiritualidade é a maneira como um determinado indivíduo internaliza, desenvolve de modo sempre idiossincrático aquela particular via ou modelo de união proposto pela religião a que adere (Carvalho, 1994).

Ao observar as respostas com relação à frequência à sinagoga (tabela VI) constatee que 57,8% dos informantes vêm ao *kidush comunitário*¹⁹, 22%, ao serviço de sábado de manhã, e

¹⁸ Ao contrário, em uma congregação ortodoxa, como a *Mekor Haim* a que nos referimos anteriormente, a observância das regras de *kashrut* é uma das primeiras etapas que o frequentador deve respeitar; para a ortodoxia esse mandamento é primordial.

¹⁹ O *kidush comunitário* acontece uma vez por mês logo após o serviço de *cabalat shabat* é servida uma refeição a todos os presentes, e ocorre na última sexta feira do mês.

14% vêm somente às *Grandes Festas*. Sem dúvida, esses índices mostram como a religião ou o judaísmo está presente na vida das pessoas, mas isso significa ser mais praticante? No entanto, esses 14% que vêm somente às *Grandes Festas* mostram como a *Comunidade Shalom* pode estar deixando de ser uma sinagoga onde os sócios só aparecem uma ou duas vezes por ano, para se tornar uma sinagoga de frequência constante durante todo o ano. Enfim, pode-se ser religioso, no sentido da assiduidade de participação, sem que se tenha uma nova espiritualidade muito desenvolvida (Carvalho, 1994).

Uma das características da coletividade judaica paulistana é sua mobilidade religiosa. A tabela VII revela que 79,4%, a grande maioria dos informantes, freqüentou outras sinagogas, o que indica uma circulação intensa e uma grande mobilidade da coletividade judaica pelas diferentes sinagogas. Entre os entrevistados, 93,7% foram membros associados de outra sinagoga, 76% freqüentaram a *Congregação Israelita Paulista*, 56% foram ou ainda são membros associados da *CIP*, confirmando o vínculo quase orgânico entre a *CIP* e a *Shalom*.

Para esclarecer este vínculo tive de me reportar ao momento da contratação do rabino Adrian Gottfried. Em 1997, a nova diretoria da *Comunidade Shalom* tinha como proposta crescer e conquistar um lugar no cenário judaico paulistano. Neste sentido, a contratação de um rabino seria a parte fundamental do processo. O número de famílias associadas cresceu, de acordo com depoimentos do rabino e da presidente Marlene Mangabeira Albernaz. Em 1997 havia cerca de vinte famílias contribuindo mensalmente para a *Comunidade Shalom*; em outubro de 2000, o público comunitário contribuinte era formado por cerca de cento e setenta famílias, e em agosto de 2003, duzentos e cinquenta famílias. Nesse sentido, não restam dúvidas: para uma diretoria que visa ao crescimento da comunidade, o resultado ou eficácia do trabalho do rabino Adrian Gottfried é evidente.

Para considerar o crescimento efetivo de uma sinagoga, é necessário levar em conta não somente o aumento no número de associados nos diferentes períodos, mas também os índices de participação nas diferentes atividades sinagogais e comunitária. Além dos serviços sinagogais, a *Comunidade Shalom* oferece cursos e atividades regulares, como parte de um plano de transformar o espaço religioso num espaço de estudo. Este não é um objetivo exclusivo da *Comunidade Shalom*, mas é uma das diretrizes do movimento conservador.

No período em que este estudo foi realizado, o índice de participação nas atividades oferecidas pela *Shalom* era muito pequeno, apesar delas serem amplamente divulgadas em

folhetos mensais. Podemos interpretar este dado como expressão de uma falta de interesse por parte dos associados no que diz respeito à *Comunidade*? Uma resposta plausível é que os freqüentadores entendem a sinagoga como um espaço de experiência religiosa, mais do que comunitária no sentido de usufruir os “serviços” oferecidos : coral, grupo de estudos, cursos, etc. As diferentes diretorias eleitas desde a contratação do rabino Adrian vêm se concentrando no desenvolvimento de atividades e cursos para adultos.

Quanto ao conhecimento do idioma hebraico (tabela VIII), aprendê-lo implicaria um investimento, seja freqüentando uma escola judaica, seja com uma longa estada em Israel ou um intenso aprendizado no Brasil. De acordo com a pesquisa, 34% dos informantes não sabem ler, escrever nem falar hebraico, 16% se consideram fracos na leitura, escrita e fala, 6,7% se consideram regulares e somente 5% são fluentes em hebraico. O conhecimento do idioma hebraico, hoje em dia, não é apenas uma questão relacionada à religião – idioma da *Torá* – mas ao vínculo dos judeus com o Estado de Israel.

1.4 CONCLUSÃO

Ao analisar os resultados dessa pesquisa, fica claro que o freqüentador da *Comunidade Shalom* é, sem dúvida, um judeu em busca de um significado religioso e cultural judaicos. Entretanto, a particularidade da *Comunidade Shalom* é que ela oferece ao seu público comunitário uma opção de judaísmo que não os exclui da sociedade moderna, da qual fazem parte, nem da visão de mundo moderna e racionalista. Para este grupo, ir aos serviços de *shabat* e estudar judaísmo é uma forma de ser mais praticante e reafirmar a identidade judaica, mesmo que certas regras de observância *ainda* não façam parte do cotidiano dessas pessoas. Seria esse o novo paradigma do judaísmo paulistano ou apenas um contraponto ao movimento de retorno ortodoxo predominante no mundo judaico atual? Ou apenas um espaço físico onde se dá a construção da identidade judaica?

II AS OFERTAS AO PÚBLICO COMUNITÁRIO

Uma das questões que motivam essa pesquisa é saber qual a função social da *Comunidade Shalom* no cenário judaico paulistano. Vejo a *Comunidade Shalom* como um espaço de construção de identidade judaica e, nas páginas seguintes, faço uma descrição dos serviços e dos rituais, do conteúdo e da forma de suas atividades. O número de freqüentadores da *Comunidade Shalom* talvez não seja ainda tão numeroso quanto o rabino ou a diretoria espera, mas, sem dúvida, trata-se de um público particular, ou pelo menos que busca um judaísmo específico. Ao analisar a variedade e o conteúdo de atividades, dos serviços e dos rituais, constato que a *Comunidade* veio suprir necessidades não apenas de uma parcela significativa, mas principalmente de um público diferenciado da coletividade judaica.

As atividades, cursos e serviços religiosos da *Comunidade Shalom* acontecem na própria sede, uma casa de dois andares no bairro de Vila Olímpia. No andar inferior fica a biblioteca, a recepção, a secretaria e o acervo da audioteca *Kaete Heymann*²⁰. A sala do rabino e de sua assistente e mais quatro salas de aulas equipadas com carteiras e lousas ficam no andar superior. Contou no momento da escolha do imóvel o fato de essa casa ter sido uma pré-escola, com instalações apropriadas aos objetivos primordiais do rabino Gottfried de criar um ambiente de estudos.

As atividades da *Comunidade Shalom* são divulgadas em um boletim mensal em forma de calendário, *Kol Shalom* – a Voz da *Comunidade Shalom*, enviada aos associados pelo correio e encontra-se disponível na entrada da sinagoga, junto com os livros de orações. Nos anos 1970 e 1980, as atividades da *Comunidade Shalom* eram divulgadas na revista editada por Hugo Schlesinger e Mario Krausz, denominada *Enfoque* e matérias pagas eram inseridas quinzenalmente na *Resenha Judaica* (atualmente, *A Semana*).

A *Comunidade Shalom* tem uma publicação que sai quatro vezes por ano, com uma tiragem de mil exemplares – *Hineiini*. É uma revista com seções fixas como a “Coluna do rabino”, que é o espaço para textos e reflexões do rabino Adrian Gottfried. Na seção “*Synagogue News*”, redigida em um estilo de coluna social, anunciam-se casamentos,

²⁰ Audioteca *Kaete Heymann*. O nome é uma homenagem a sua fundadora que começou a gravar obras para atualizar os conhecimentos de uma amiga que perdeu a visão. Atualmente a audioteca é gerida pela *Comunidade Shalom*. Seu acervo compreende aproximadamente 700 obras gravadas. O trabalho é voluntário e a fitoteca atende 250 usuários.

nascimentos e *bar/bat mitzvot*, bem como a adesão de novos associados à congregação. A “Palavra do Presidente” é o espaço para o presidente dar as informações de caráter mais administrativo. Os artigos da *Hineini* são escritos por membros da comunidade envolvidos em diferentes setores e atividades e por rabinos de comunidades nos Estados Unidos, Argentina, Inglaterra e Israel. Essa publicação traz informações sobre a OAT²¹ e a audioteca *Kaete Heymann*, instituições de caráter assistencial geridas pela *Comunidade Shalom*. Várias atividades de caráter beneficente são oferecidas aos associados e ao público em geral, i.e., não apenas para judeus, como peças de teatros, espetáculos de artistas estrangeiros, projeção de filmes e concertos cuja arrecadação é destinada a essas instituições. O *Hineini* é publicado desde abril de 1988 e é distribuído pelo correio gratuitamente aos associados da *Comunidade Shalom*. Como a maioria dos veículos de comunicação da coletividade judaica, o *Hineini* chega às escolas e outras instituições judaicas de São Paulo, do Brasil e do exterior – América Latina, Europa, Estados Unidos e Israel. Marlene M. Albernaz, que foi presidente da *Comunidade Shalom* por várias gestões na década de 1990, tem muito orgulho dessa publicação e afirma “*que esta é a melhor publicação da coletividade judaica do Brasil*”. Essa declaração vem confirmar a atuação da *Comunidade Shalom* como uma instituição não apenas religiosa, mas também de caráter educativo, de formação de judeus. De fato, a revista *Hineini* é o único veículo de divulgação de conteúdo teológico do judaísmo não-ortodoxo com textos dos rabinos do movimento conservador.

A congregação também dispõe de um *site*²² na *Internet*, que é atualizado regularmente. Nesse *site*, a *Comunidade Shalom* apresenta sua plataforma e esclarece seus objetivos e sua ideologia no espectro das correntes judaicas, não apenas as presentes no Brasil, mas também no exterior. O *site* oferece também um calendário das programações mensais, além de textos de interesse judaico. Nas páginas eletrônicas referentes às festas judaicas, o conteúdo varia de explicações das regras a serem seguidas em ocasiões específicas, como as de *Pessach* – a páscoa judaica - a textos de conteúdo mais espiritual que convidam à reflexão e meditação. Esse *site* tem uma linguagem visual e um conteúdo sofisticado, é bem produzido, as páginas são de fácil acesso e as ilustrações são reproduções de obras de arte. Há textos traduzidos de

²¹ OAT - Oficina Abrigada de Trabalho atende jovens e adultos portadores de necessidades especiais, desenvolvendo-os como cidadãos trabalhadores. Ela tem também como objetivo mobilizar a família e a sociedade a participar e se integrar, garantindo a construção do progresso na inclusão social. Os assistidos da OAT não são exclusivamente judeus.

²² www.shalom.org.br

filósofos do judaísmo como Martin Buber e Abraham Joshua Heschel; outros, de autoria de rabinos do movimento conservador, além, é claro, de textos do próprio rabino Adrian Gottfried. Desse *site* é possível acessar *links* de conteúdo não apenas religioso, mas também sionista, isto é, relacionados ao Estado de Israel, como jornais e museus. Desde julho de 2003 a *Comunidade Shalom* dispõe de um programa de centro de ensino judaico através da *Internet*, o *ShalomWeb.org.br*. No discurso de lançamento do *site* o rabino Gottfried esclarece que “essa é uma nova maneira de ensinar nossos textos sagrados, que se propõe a levar a *Torá* às áreas mais distantes onde se use a língua portuguesa”.

É possível dividir as atividades e serviços em categorias, algumas de características mais religiosas outras mais educativas ou apenas sociais.

A *Comunidade Shalom* como bem assinalou rabino Adrian Gottfried: uma *kehilá kodesh* (do hebraico: Comunidade Sagrada), “ou seja, uma comunidade religiosa que dá apoio e encorajamento à busca espiritual de muitos que procuram um espaço para crescer espiritualmente e progredir judaicamente... A *Shalom* é também um *beit midrash*, uma casa de estudos permanente, onde as pessoas encontrarão uma oportunidade constante e sistemática de estudo judaico em todas as suas expressões. Recuperamos a experiência transformadora de *Talmude Torá*, o aprendizado constante de nossas fontes, incorporando em nosso estudo da *Torá* antigas e novas metodologias, com imaginação, criatividade e coragem. Devemos retornar para a *Torá*, pois sem ela o judaísmo se converte em uma etnicidade vazia e deixa de ser uma experiência espiritual para enfrentar o mundo”.

2.1 CURSOS E ATIVIDADES PARA O PÚBLICO INFANTIL E ADOLESCENTE

O público infantil é parte do público alvo da *Comunidade Shalom* que oferece, além de serviços e rituais religiosos, cursos para crianças a partir dos cinco anos de idade. A *Comunidade Shalom* se preocupa em transmitir os valores judaicos no âmbito religioso bem como os diferentes costumes referentes às festas e tradições judaicas.

As atividades de caráter educativo são divididas por faixa etária e o curso mais completo é o de *bar e bat mitsvá*, por ser este o ritual de passagem para o universo adulto no judaísmo. Abaixo, reproduzo os textos explicativos de cada curso apresentado no *site* da *Comunidade Shalom*:

“Nós Machonim (Machon Ktanim, Ieladim e Pitzponim) vamos vivenciar os valores, festas, tradições e Torá via música, dança e artes. As crianças têm o primeiro contato com a

língua hebraica, os símbolos de uma maneira sempre muito divertida. Turmas: Machon Pitzponim: 4 a 6 anos - Uma vez por semana, Machon Ieladim: 5 a 7 anos - Uma vez por semana, Machon Ktanim: 8 a 10 anos - uma vez por semana”.

“Com o grupo de Pré-bar/bat, trabalharemos a transmissão dos valores judaicos, nossa ligação com Israel, e a elaboração de projetos relacionados com mitsvot e tikun olam, além de comemorar as festas do calendário judaico. Idade: de 10 a 11 anos - uma vez por semana”.

“O preparo para bar/bat mitsvá, é um curso mais formal onde o currículo inclui alfabetização, iniciação ao Bereshit, ciclo de vida, festas (chaguim), tefilá e parashá. Idade: de 11 a 12/13 anos - duas vezes por semana”.

“Para pós-bar/bat foi planejado um programa diferenciado. Estes encontros dão continuidade ao processo de iniciação (ritualizado no bar/bat). Os conceitos judaicos serão debatidos de forma mais questionadora com palestrantes convidados, e serão passadas noções de liderança (hadrachá) para futuros madrichim”.

O *cabalat shabat* infantil ocorre concomitantemente ao serviço para o público comunitário, fenômeno que não se observa nas sinagogas ortodoxas, nas quais as crianças compartilham do mesmo serviço religioso que os adultos. Esta característica milenar do *judaísmo* parte do pressuposto que é pela vivência judaica ritual que as crianças se familiarizam com a tradição, valores, rituais e símbolos judaicos. Desde 1998, o *shabat* infantil é realizado regularmente. Esse serviço, além de transmitir e reforçar elementos desse ritual entre as crianças, tem uma razão prática de existir, isto é, excluir as crianças do *cabalat shabat* dos adultos. Esse fato vai de encontro à idéia de família no *judaísmo*, que define a família como entidade unida para celebrar um ritual religioso. Em muitas sinagogas, o ritual de *cabalat shabat* é marcado pela correria e barulho das crianças. O rabino Adrian Gottfried, especificamente se sente muito incomodado com essa “correria e barulho”, e isso fica claro quando, ao fim do serviço infantil, as crianças se juntam aos seus pais e o rabino ainda está concentrado em sua prédica ou finalizando o serviço. Várias vezes o rabino faz algum comentário pedindo silêncio ao recém-chegado público mirim. Pode-se considerar que o serviço infantil tem duas funções: a primeira é realizar um ritual descontraído, adaptado aos participantes, cuja única “restrição” é que a partir dos treze anos, isto é, após o *bar/bat mitsvá* o jovem já tem o direito de participar do serviço adulto; a segunda função é permitir que os

adultos realizem o ritual de *cabalat shabat* na mais perfeita ordem e concentração permitindo, segundo o rabino Adrian Gottfried, que um alto grau de espiritualidade seja atingindo.

Serviços infantis também são realizados nas festas judaicas: podem ser atividades apenas para as crianças ou para toda a família. Monitores e professores do departamento de educação são responsáveis por esses serviços. Por exemplo, em *Purim* são montadas oficinas de máscaras e bonecos para o público infantil.

A preparação para o *bar/bat mitsvá* é a base do departamento de educação infantil e da *Comunidade Shalom* como um todo, pois é baseada nesse curso que a *Comunidade Shalom* atrai mais associados, pois sua proposta para a celebração desse ritual é bastante diferenciada e compete com outras sinagogas, escolas e clubes.

A *Comunidade Shalom* vê o ritual de *bar* e *bat mitsvá* como um acontecimento importante não apenas para o jovem ou a jovem, ambos protagonistas, mas também para a família como um todo, que também se deve envolver nesse processo que dura aproximadamente um ano. Para tal realizam-se encontros na própria sinagoga com os professores e o rabino. Uma experiência mais completa é realizada com toda a família durante um final de semana chamado de “*Family Camp*”, que se realiza em um sítio alugado fora de São Paulo e, conforme divulgado pela *Comunidade Shalom*, trata-se de uma ocasião para “experiências espirituais, sociais e esportivas, diversão para toda a família”.

A *chufshá*, o movimento juvenil da *Comunidade*, está passando por reformulação, mas continua ativo, proporcionando ao público infantil e adolescente atividades nos finais de semana e *machané* – colônias de férias - além de um curso de liderança em movimentos juvenis.

2.2 OS SERVIÇOS RELIGIOSOS OFERECIDOS AO PÚBLICO ADULTO

São vários as opções de cursos, atividades e serviços para os adultos. Na *Comunidade Shalom* podem ser realizadas cerimônias de casamento e de divórcio, rituais de passagem como o *brit milá* (circuncisão) realizada por um cirurgião e acompanhada pelo rabino, o *bar e bat mitsvá*, e também a *simchát bat* (ritual para a recém-nascida, quando ela “recebe” seu nome hebraico). Para os meninos esse ritual é parte da circuncisão.

A *Comunidade Shalom* oferece ao adulto não-judeu, que concluiu o curso de introdução ao judaísmo, com o objetivo de converter-se, e ao judeu a oportunidade de realizar “o pacto do adulto *bar e bat mitsvá*” ou *brit Torá*. “Tornar-se parte do *brit Torá* - a aliança

da Torá - significa para conectar-se com a Torá nestes quatro mundos: espírito, mente, emoção e ação". Esse ritual, de acordo com o material de divulgação da *Comunidade*, tem como público-alvo aqueles que "... *procuram renovar sua conexão com o Espírito na maturidade, depois de terem encontrado um pouco de energia espiritual no judaísmo de sua juventude*".

Os celebrantes desse ritual são, em sua maioria, mulheres adultas que não fizeram sua cerimônia de *bat mitsvá* aos doze anos de idade e aproveitam essa oportunidade para reforçar a identidade judaica, relacionando a esse ritual à formalização do uso dos aparatos como *talit* e *tefilin* - xale de orações e filactérios - que no universo ortodoxo são de uso exclusivo dos homens.

A *Comunidade Shalom* também dispõe de serviços de *chevra kadishá*. Essa é uma função voluntária, que dá auxílio à família enlutada no que diz respeito aos trâmites do sepultamento tanto burocrático quanto ritualístico. O rabino ministra enterros e rituais relativos ao luto.

A *Comunidade Shalom* mantém serviços religiosos regulares de *cabalat shabat*, desde sua formação como *chavurá* - grupo - em 1949. Esses serviços eram bem diferentes daqueles que são realizados atualmente. Uma detalhada descrição do serviço de *cabalat shabat* será feita mais adiante nesse capítulo.

O rabino Adrian Gottfried vem incrementando os serviços religiosos não apenas em seu conteúdo, mas também em sua frequência, trazendo inclusive para o cotidiano da comunidade serviços antes inéditos nesta congregação. Antes da contratação do rabino Adrian Gottfried, não eram realizados os serviços de sábados de manhã – a *shacharit*, central na religião judaica, e os outros serviços relacionados às festas judaicas ocorriam ocasionalmente.

De acordo com os mandamentos, os judeus devem rezar três vezes ao dia, e isso pode ser realizado individualmente ou em uma sinagoga, e, pelo menos uma vez ao dia, a reza deve ser feita com um quórum mínimo - *minian*. Sinagogas ortodoxas têm vários serviços diários, em diferentes horários, para facilitar a presença dos fiéis. A *Comunidade Shalom* incluiu em seu calendário semanal, desde 2002, mais um serviço, além das sextas-feiras e de sábado de manhã. É às quintas-feiras pela manhã, ocasião de leitura da *Torá* – que deve ser lida três vezes por semana: às segundas-feiras, às quintas-feiras e aos sábados.

O público freqüentador do serviço de quinta feira de manhã ainda é pequeno, mas a inclusão desse serviço, no cotidiano da *Comunidade Shalom*, é consequência da alta

freqüência de *bar/bat mitsvá*, que tem parte do ritual realizado durante a semana. Logo após o serviço matinal das quintas-feiras, os fiéis se reúnem na biblioteca para estudar no *beit midrash* – escola de estudos religiosos .

Desde sua formação, como grupo – *chavurá*- em 1949 e depois como instituição religiosa estabelecida a partir de 1970, a *Comunidade Shalom* sempre celebrou as *Grandes Festas* convidando rabinos e cantores da coletividade de São Paulo, da Argentina e dos Estados Unidos, para celebrarem os serviços religiosos. Esses serviços eram, e ainda são, realizados em salões alugados que comportam centenas de pessoas. Nas *Grandes Festas* do ano de 2003, o público presente ultrapassou o número de setecentas pessoas, o que permite concluir que há um público interessado em participar dos rituais, oficiados na *Shalom*, mas que ainda não pode ser considerado sócio ou freqüentador assíduo.

Serviços religiosos são realizados também por ocasião de outras festas religiosas judaicas além do *Rosh hashana* e *Iom kipur*, tais como, *Purim*, *Pessach*, *Shavuot*, *Lag baomer*, *Tu beshvat*, *Tishá beav*, *Sucot* e *Simchat Torá*. A *Comunidade Shalom* celebra todas essas datas religiosas e as nacionais israelenses, como *Iom Hatzmout* – Dia da Independência do Estado de Israel e *Iom Hashoá* (Dia de Recordação das vítimas da *Shoá*). Isto demonstra que a *Comunidade Shalom* está comprometida com o Estado de Israel, e este fato é importante por dois motivos:

1) É a manifestação da mudança que houve no movimento reformista desde a criação do Estado de Israel, pois no século XIX e início do XX, esse movimento havia excluído da liturgia qualquer menção ao nacionalismo judaico.

2) a celebração dessas datas em uma sinagoga é peculiar, o que não acontece em sinagogas ortodoxas. Algumas correntes do movimento ortodoxo são declaradamente contra a existência do Estado de Israel defendendo o princípio que essa é uma realização para a Era Messiânica.

A forma como essas datas são celebradas na *Comunidade Shalom* merece destaque. Em cada uma delas há preocupação em proporcionar vivência espiritual, e também preocupação em fornecer os elementos necessários para se entender o significado dessas comemorações.

Em algumas festas judaicas são organizadas atividades para as crianças e outras para toda a família, ou apenas para adultos. A *Comunidade Shalom* ainda não estabeleceu uma forma tradicional de celebrar todas as festas judaicas, mas a festa de *Purim* já é uma tradição.

Essa é uma celebração bastante alegre, mas que tem seu sentido religioso. A leitura do Livro de Ester, que conta como o povo judeu foi salvo do extermínio ordenado por Haman, é um mandamento. Essa leitura é acompanhada de muito barulho, pois cada vez que se lê o nome Haman, todos devem fazer barulho com um reco-reco, bater os pés, gritar. Na *Comunidade Shalom* a leitura do Livro de Ester é precedida das orações do anoitecer. Esse mandamento é incorporado a um serviço religioso. As crianças, que realizam atividades exclusivas, juntam-se ao público da sinagoga e o rabino lê o texto em hebraico e a história é retransmitida em português de forma bastante criativa. A grande maioria dos fiéis vem fantasiada, inclusive o rabino que faz de sua fantasia grande suspense. Outro mandamento, que deve ser obedecido em *Purim* é a embriaguez, que se verifica com frequência nas comunidades ortodoxas, pois a leitura é acompanhada de muito vinho, mas esse elemento da celebração não acontece na *Comunidade Shalom*, talvez porque a corrente conservadora mantém alguns aspectos moralistas da religião protestante, que foi inspiradora das correntes liberais na Alemanha e nos Estados Unidos, como fora analisado no capítulo sobre as origens históricas do movimento.

Outra comemoração realizada de maneira bastante especial é a de *Simchát Torá*, festa que comemora a conclusão anual da leitura da *Torá*. É nessa semana que se lê a última porção da *Torá*. Essa celebração é cercada de muita alegria, canto e dança. O costume é dançar pelas ruas com os rolos da *Torá*, que podem estar embrulhados em veludos ou em caixas ricamente decoradas. Esses rolos de pergaminho são muito pesados e devem ser carregados do lado esquerdo, apoiados ao coração. Nas congregações ortodoxas, apenas os homens podem carregar a *Torá*. A participação das mulheres nessa comemoração é uma exclusividade da *Comunidade Shalom*. A comemoração acontece na sinagoga, que é transformada em espaçoso salão, de onde são retiradas todas as cadeiras. Para carregar a *Torá*, o judeu ou a judia deve estar usando o *talit* – xale de orações; na *Comunidade Shalom*, *Simchát Torá* é celebrada com a total participação das mulheres, ou seja, elas carregam e dançam com a *Torá*. As crianças gostam muito dessa festa pois são distribuídas balas e bandeirinhas. Lembro-me quando criança dessa festa numa sinagoga ortodoxa, onde homens dançavam e cantavam com os rolos da *Torá*. Durante minha observação participante tive a oportunidade de me juntar a essa celebração, não apenas observando. Seguindo o conselho de uma das fiéis que me convenceu de que dançar com a *Torá* dá sorte, empolguei-me, e tive os meus instantes com a *Torá* apoiada em meu seio esquerdo, tendo sido essa a única vez em que segurei os rolos da *Torá*.

2.3 CURSOS E ATIVIDADES PARA PÚBLICO ADULTO

Entre os cursos e atividades oferecidos aos adultos está um que merece destaque: introdução ao judaísmo, isto é, conversão ao judaísmo. Esse curso é pago e dura um ano. As aulas são realizadas nas dependências da *Comunidade Shalom*, e os interessados devem associar-se à *Congregação*, pois irão usufruir os serviços desta. E assim está apresentado no site: “*pré-requisito para aqueles que escolherem unir seus destinos físicos e espirituais ao destino do povo de Israel*”. Os frequentadores desse curso são, na maioria das vezes, casais, em que um dos cônjuges não é judeu. Esses casos de conversão por questões sociais e não de fé (Buckser, 2000) não são apenas de casais que querem regularizar essa questão antes do casamento, mas vemos casais casados há alguns anos, com filhos adolescentes cujo cônjuge não-judeu decide se converter, na maioria das vezes, a esposa. Há casos de conversão por opção pessoal, ainda uma minoria, menos de uma dezena por ano, mas isso faz a diferença da *Comunidade Shalom* com relação às outras congregações judaicas de São Paulo. A questão da conversão, e de sua legitimidade no universo judaico, gera muito polêmica, pois o *establishment* rabínico, que predomina em Israel e na Diáspora, é de linha ortodoxa, e não só questiona, mas também não aceita como válidas as conversões realizadas por rabinos não-ortodoxos em geral. Essa polêmica gera discussões acirradas, não apenas no universo religioso, mas também no âmbito jurídico em Israel. O site da *Comunidade Shalom* contém textos e notícias sobre esse assunto.

Na *Comunidade Shalom* existe um núcleo que se destina ao estudo e à prática do *Healing*. Um dos objetivos deste grupo é trazer conforto espiritual às pessoas doentes, visitando-as. Esse grupo foi formado no início de 2002 e se reúne a cada duas semanas. O rabino Adrian Gottfried transmite conceitos religiosos e a postura do judaísmo para tais situações. Como define o rabino Adrian Gottfried esta é “*uma nova opção de crescer espiritualmente ajudando os outros. Este curso tem como objetivo resgatar as fontes espirituais da tradição judaica para o processo de cura e recuperação. Estudamos o bikur cholim, segundo as fontes e preces judaicas, e depois são formados grupos de visita e apoio aos doentes. Serão realizados serviços religiosos especiais para ajudar as pessoas que lidam com problemas de saúde*”.

Os encontros são bastante descontraídos. Orações e salmos são oferecidos para o bem-estar do doente e familiares. Quem coordena e incentivou a criação desse grupo foi Ester

Pinski, membro da *Comunidade Shalom* desde 2000. A formação desse grupo é uma nova versão do que nos anos 70 era chamado de *Sisterhood*, pois seguia o modelo das congregações americanas, que se ocupam com os idosos, enviam cartões de aniversários e visitam doentes. Essas *sisterhood* têm uma característica mais assistencial do que espiritual ou religiosa.

Em 2001, com a contratação de Rachel Reichhardt, a *Comunidade Shalom* deu um impulso significativo ao conteúdo e cursos oferecidos ao público adulto. Rachel é paulistana, tendo trabalhado durante doze anos no Rio de Janeiro com o rabino Nilton Bonder na *Congregação Judaica do Brasil*. Tem um currículo variado e bastante completo, que vai desde cursos no seminário do judaísmo *Renewal* de linha mística do rabino Zalman, até formação em leitora e escriba da *Torá*.

Sua chegada trouxe transformações principalmente para o público feminino que viu em Rachel um exemplo a ser seguido, no que se refere à feminilidade no judaísmo. Esse tema será desenvolvido no capítulo dedicado à mulher na *Comunidade Shalom*. Mas não são apenas *elas* que podem aproveitar a contribuição de Rachel. Ela é responsável pelos cursos de musicalidade da *Torá*, que oferece “*a oportunidade de aprender a notação musical da Torá, os taamei hamikrá e permitirá que em pouco tempo os participantes, que podem ser tanto homens quanto mulheres, possam colaborar nos serviços religiosos, sendo leitores da Torá. Pré-requisito: hebraico fluente para a leitura*”²³ Outro curso sob sua responsabilidade é o “Descobrimos os Salmos” que propõe “*estudar e curtir o livro dos Salmos. Uma das ferramentas espirituais mais importantes de nossa tradição. Vamos aprender novas melodias e nigunim para nos ajudar a internalizar os salmos e torná-los nossos (este curso dá continuidade ao Curso de Healing)*”.

A comunidade não dispõe de um coral sinagoga e durante os serviços religiosos é o público que atua como coral, mas um grupo se destacou e se reúne sob a coordenação da maestrina Tânia Travassos. Um dos objetivos desse curso, talvez, seja formar um coral sinagoga para as celebrações das cerimônias e rituais.

²³ As informações sobre os cursos citados neste capítulo foram retiradas do site da *Comunidade Shalom*: www.shalom.org.br

A música tem grande importância nos serviços religiosos da *Comunidade Shalom* e uma coletânea de músicas religiosas e populares do cancionário judaico foi publicada em 2000.

Ainda sob a responsabilidade de Rachel encontramos o curso de introdução à mística judaica, uma “*introdução ao pensamento místico. O curso permitirá entender a linguagem e simbologia da mística judaica. Através de exercícios de meditação e interpretação de textos, abordaremos temas como acaso, milagre, anjos e posteriormente estudaremos a estrutura da árvore de vida e suas sfirot*”.

A influência de Rachel ultrapassa os limites dos cursos que ela coordena. Tendo sido também responsável, junto com o grupo de estudo de mística judaica, pela organização do *sêder de Tu beshva*²⁴, dando um caráter mais emotivo e sensitivo a esta celebração. Mais uma vez, a sinagoga foi transformada em um salão com mesas e cadeiras. Desde o acesso, os presentes tiveram experiências sensoriais como o contato com cores, texturas e aromas. Os associados foram convidados a trazer frutas diversas que formaram a refeição desse *sêder*. Foram feitas orações para os diferentes tipos de frutos consumidos, fossem frutos de árvore ou da terra. A celebração foi acompanhada de muita música não apenas da liturgia judaica, mas também da música popular brasileira como *Refazenda* de Gilberto Gil.

Desde que chegou à *Comunidade Shalom*, Rachel introduziu os encontros de *Rosh Chodesh* (em hebraico significa o início do mês), momento da Lua Nova²⁵. A descrição a seguir foi retirada da página eletrônica do site da *Comunidade Shalom*: “*Rosh Chodesh, a cabeça do mês, é uma ocasião de preces especiais e celebração quando a lua nova surge assinalando o início de um novo mês que é tradicionalmente identificado com as mulheres através de midrashim (histórias) e da crença popular. Os encontros do grupo de rosh chodesh são um veículo natural para a convivência de mulheres com as questões que precisam ser resolvidas para que possam permanecer (ou se tornar) participantes ativas de sua própria herança cultural. O conteúdo focaliza várias áreas de interesse, tais como reza,*

²⁴ Assim como a festa de *Pessach*, *Tu bishvat* também é celebrado com uma refeição a base de vários tipos de frutas, chamada *Sêder*.

²⁵ O calendário judaico consiste em doze meses lunares. Originalmente os meses eram fixados quando testemunhas confirmavam, diante de um *Beit Din*, o aparecimento da lua nova. Acendiam-se fogueiras no cume das montanhas, a começar do Monte das Oliveiras. A lua nova foi retomada nas últimas décadas pelo movimento feminista judaico, como referência aos tempos bíblicos. Quando as mulheres menstruavam elas se reuniam em uma tenda, e isso acontecia regularmente na lua nova. Em várias congregações não-ortodoxas, os encontros de mulheres são chamados de encontros de *Rosh Chodesh*, e acontecem no início do mês lunar.

estudo de textos, liturgia e identidade, através de dança, meditação, canto e visualizações criativas de modo a facilitar a concepção de sua herança sob uma ótica feminina. O grupo de rosh chodesh está aberto a todas as mulheres que têm se sentido afastadas de sua herança cultural. Um tempo/espço sagrado para mulheres no qual, separadas da sociedade, geralmente mista, elas se sintam livres para reinterpretar e refinar a linguagem, o ritual, os símbolos sagrados e as histórias, de modo a aproximá-los de si. Celebrar Rosh Chodesh é o modo feminino de apreender e energizar a Shechiná, a Presença Divina, Feminina, neste mundo. Esta energia marca uma nova fase da espiritualidade judaica feminina”.

Os encontros de *Rosh Chodesh*, organizados por Rachel e Mariana Gottfried, esposa do rabino, realizam-se uma vez por mês, na biblioteca da *Comunidade Shalom*, quando as mulheres se sentam em círculo. Esses eventos são exclusivos para mulheres. Parte das frequentadoras são esposas de membros associados e não frequentam regularmente os serviços religiosos. Esses encontros femininos não são uma novidade na *Comunidade Shalom*, pois antes da chegada de Rachel havia uma outra forma de se trabalhar a questão da mulher no judaísmo: o grupo *Shorashim*. Este foi coordenado por Regina Pekelman Markus, associada à *Comunidade Shalom* desde os anos setenta, sua contribuição se deu também no âmbito administrativo. Fez parte de várias gestões como presidente do conselho. *Shorashim* era um grupo de estudos, aberto também aos homens. Nos encontros, que ocorriam na biblioteca da *Comunidade Shalom*, aproximadamente uma dezena de mulheres se sentava em torno de uma grande mesa. Esses encontros eram semanais, durante ao menos um semestre por ano, e se concentravam na discussão de textos previamente lidos sendo os temas exclusivamente sobre o feminino e o feminismo no judaísmo. Alguns textos eram lidos no original, em inglês, enquanto que alguns foram traduzidos por uma participante do grupo, Virginia Minerbo que é tradutora em sua formação. *Shorashim* tinha características bem distintas do grupo de *Rosh Chodesh*. Regina Pekelman Markus possui uma vasta bibliografia sobre o tema e ela trazia grande parte dos textos que eram lidos e discutidos. Ela não é apenas uma estudiosa do feminismo judaico, mas também uma militante dessa causa dentro da *Comunidade Shalom*.

Os encontros de *Rosh Chodesh* e *Shorashim* são diferentes na forma e no conteúdo. *Shorashim* tinha um enfoque mais intelectual; a leitura de textos em inglês pressupõe que o público desses encontros tenha o conhecimento de outro idioma. As participantes desses encontros estão na faixa etária entre quarenta e cinco e sessenta anos com formação

universitária, como a maioria do público freqüentador da *Comunidade Shalom*. Nos eventos de *Rosh Chodesh*, participam, por encontro, cerca de trinta mulheres na faixa de trinta e cinco a cinquenta e cinco anos. Esses encontros são, na maioria das vezes, oficinas de vivências e discussões sobre o papel da mulher no judaísmo e na família. Os temas também podem estar relacionados a algum evento do calendário judaico. O grupo de *Rosh Chodesh* tem um enfoque mais afetivo do que racional, como eram os encontros de *Shorashim*. Os dois grupos têm como objetivo a vida religiosa e espiritual da mulher no judaísmo, mas não há dúvidas de que os meios para alcançar esse objetivo são bem diferentes. Os encontros de *Rosh Chodesh* são uma manifestação da incorporação do misticismo judaico na *Comunidade Shalom*, que durante toda a existência, até a chegada do rabino Adrian Gottfried e de suas transformações, seguia uma linha mais reformista e racional.

O curso de *parashá hashavua* tem como objetivo o estudo da porção semanal da *Torá* que será lida no sábado. Em quase todas as instituições religiosas judaicas há um ou vários grupos de estudos que têm como objetivo esclarecer o texto bíblico. São muitas as fontes disponíveis para esse estudo, inclusive a *Internet*; já que as interpretações das porções semanais, feitas por rabinos e estudiosos, são publicadas em *sites* das mais diversas correntes judaicas. O grupo da *Comunidade Shalom* é formado por aproximadamente quinze homens e mulheres, que se reúnem semanalmente nas dependências da sinagoga. O fato de homens e mulheres sentarem-se juntos ao redor de uma mesa para o estudo da *Torá* é uma exclusividade da *Comunidade Shalom*. Instituições ortodoxas não permitem que homens e mulheres estudem juntos. O responsável por esse grupo é George Gabanyi, membro associado da *Comunidade Shalom* desde 2001, que organiza o departamento de ensino para adultos. Sua proposta é: “*como a parashat hashavúa, a porção semanal da Torá, se aplica à nossa realidade? É costume estudar a parashat hashavúa durante toda a semana, como preparação espiritual para o shabat Os participantes terão a oportunidade de dirigir o grupo de estudos de parashat hashavua aos sábados de manhã*”²⁶.

Nesse grupo de estudos, um dos participantes é responsável, a cada semana, por apresentar a porção semanal da *Torá*. Os encontros são bastante animados pois os enfoques têm a mesma diversidade que o público. E usam-se várias fontes, pois existe uma grande literatura sobre o assunto, mesmo em português.

²⁶ www.shalom.org.br

Isto posto, pode-se observar que a *Comunidade Shalom* é um espaço onde se desenvolvem atividades que ultrapassam a formação da identidade judaica e o crescimento espiritual de seu público. Atividades como a *Corrida da Comunidade Shalom*, que se realiza no final do ano durante a festa de *Chanucá*, é aberta a todos, podendo participar dessa corrida adultos e crianças acima de doze anos. Existem duas modalidades: a corrida e a caminhada, o que permite que essa atividade seja agradável e descontraída, visando ao entrosamento social dos participantes, ultrapassando o contato apenas dentro do quadro sinagoga. Esse projeto foi desenvolvido por alguns membros e pelo próprio rabino que tem a corrida como atividade esportiva cotidiana. A verba arrecadada com as inscrições é destinada à *Oficina Abrigada de Trabalho*. Esse evento acontece na pista da Cidade Universitária, e tem grande participação dos membros associados da *Comunidade Shalom*.

A fim de ultrapassar os limites de uma instituição religiosa, a *Comunidade Shalom* se apresenta como um espaço para a realização de palestras e debates sobre uma grande diversidade de temas. Já passaram por lá diversos rabinos, personalidades e parlamentares israelenses e personalidades da coletividade judaica paulistana. Essas palestras e debates ocorrem na própria sinagoga, cujo púlpito é substituído por uma mesa onde se sentam, além do palestrante, o rabino e o presidente da congregação.

A coordenação de grupos de estudos e de algumas atividades é responsabilidade de leigos que participam, não apenas na área burocrática administrativa, mas contribuem com seu conhecimento e empenho para o desenvolvimento intelectual e espiritual do público da *Comunidade Shalom*. A instituição e criação desses cursos e atividades passam pela aprovação do rabino que tem um papel de supracoordenador.

III - O CABALAT SHABAT

“Qual o significado da palavra “shabat”? De acordo com alguns é o nome d’O Santíssimo... O sétimo dia não é como um palácio no tempo com um reino para todos. Não é uma data mas uma atmosfera. Não é um estado de consciência diferente, mas um clima diferente; é como se a aparência de todas as coisas de algum modo se modificasse. A consciência primordial é a de estarmos dentro do shabat mais do que o shabat estar dentro de nós.”

Abraham Joshua Heschel

O *cabalat shabat* é a liturgia para receber o *shabat*, recitada ao anoitecer de sexta-feira, antes do pôr-do-sol. De acordo com a Enciclopédia Judaica, o *cabalat shabat* consiste em seis salmos, um para cada dia útil da semana, seguido do hino *Lechá Dodi*. O salmo seguinte, de número 92, começa com as palavras “um salmo para o dia de *shabat*” e, ao recitá-lo, a comunidade está aceitando o *shabat*. A origem do *cabalat shabat* remonta aos tempos talmúdicos onde havia muitos costumes e formas de se saudar a chegada do *shabat*. Isso foi formalizado na liturgia no século XVI pelos cabalistas de Safed, na Palestina.

O serviço vespertino de *cabalat shabat* vem sendo o principal serviço religioso da *Comunidade Shalom*. Essa é a oportunidade para que todos os esforços sejam feitos pelo rabino e pelo grupo que forma a comissão de culto para atrair novos frequentadores, novos membros para a comunidade. É a ocasião de seduzir o visitante e as estratégias são variadas. Muitos dos atuais membros vieram à *Comunidade Shalom* pela primeira vez num desses serviços e ficaram encantados. Para o visitante essa é a ocasião de conhecer essa proposta diferente entre as opções do judaísmo paulistano.

Ao chegar pela primeira vez à *Shalom*, o visitante é recebido calorosamente pela comissão de culto que o aguarda na entrada da sinagoga; às vezes pode ser recebido pelo próprio rabino que estará dando as boas vindas. Os “receptionistas” entregam os livros de

orações usados durante o serviço público: o *sidur* e o *shiron*, ambos editados pela *Comunidade Shalom*. O *shiron* – uma coletânea de músicas editada em 2000 e o *sidur*, após um longo período de preparação, são usados nos serviços de *cabalat shabat* desde novembro de 2002. As correntes judaicas não-ortodoxas têm produzido os próprios livros de orações, introduzindo mudanças na liturgia tradicional e incorporando novas orações. O da *Comunidade Shalom* é inspirado em outros *sidurim*, utilizados por comunidades da Argentina, dos Estados Unidos e do Canadá.

O *sidur* e a coletânea de músicas são escritos em hebraico, traduzidos e transliterados, permitindo ao público, que não sabe ler hebraico, acompanhar as orações, os salmos e os cantos no “original”, ou seja, acompanhando o hebraico pelo transliterado.

Ao entrar na sinagoga, o visitante também pode surpreender-se com o diferencial da *Shalom*, quando os “recepcionistas” se apressam em avisar que, ao contrário das sinagogas ortodoxas e da *CIP*, o visitante “*pode se sentar em qualquer lugar. Homens e mulheres aqui se sentam juntos*”. Nas sinagogas ortodoxas existe uma separação, uma divisão formal entre homens e mulheres; em algumas não há sequer o contato visual. Na *Congregação Israelita Paulista*, homens e mulheres se sentam em lados separados da sinagoga. Essa divisão entre os sexos originou-se no “pátio das mulheres” existente no Templo de Jerusalém. As sinagogas reformistas e conservadoras aboliram essa separação dos lugares para homens e mulheres, vendo tal separação como mais uma forma de discriminação contra as mulheres. A presença ou ausência de uma separação, ou em hebraico *mechitzá*, tornou-se a marca de uma congregação ortodoxa ou de uma reformista/conservadora .

Ainda antes do início do serviço religioso, observamos as caixas de som suspensas acima de nossas cabeças, sem dúvida, um equipamento “estranho” para o cenário de uma sinagoga. Na frente, do lado esquerdo, ao lado do órgão, há uma mesa de som que regula os microfones do rabino e da cantora - a *chazanit* -, o órgão e o clarinete. O cantor é um funcionário da sinagoga, responsável por conduzir a liturgia. Na *Comunidade Shalom*, é o próprio rabino que assume essa responsabilidade, porém ele vem sendo auxiliado por uma fiel que desenvolveu as habilidades, durante os serviços na *Shalom*. Sua participação foi informal por muito tempo. Ela cantava como a maioria dos fiéis, de seu lugar, mas desde 2002 ela assumiu, ao lado do rabino, a função de cantora oficial. Ela usa a *kipá* e o *talit*, aparatos indispensáveis para exercer essa função. Nas outras sinagogas de São Paulo, quem lidera o serviço público é o *sheliach tzibur* ou um cantor, mas uma cantora é exclusividade da *Shalom*.

Esse é mais um aspecto que faz parte do conjunto de inovações introduzidas pela *Comunidade Shalom* no cenário religioso paulistano.

O órgão foi introduzido nos serviços públicos da sinagoga ainda no século XIX, na Alemanha, numa tentativa de tornar o serviço judaico mais “moderno”, mais parecido com o serviço protestante, religião cujos serviços públicos serviam como modelo para os reformadores alemães. Porém, os reformistas e conservadores enfrentam a oposição dos ortodoxos ainda hoje por fazerem uso, no *shabat*, de equipamentos, que funcionam à base de eletricidade - microfones e órgão elétrico. Para a ortodoxia, isso é uma transgressão dos preceitos de respeito ao *shabat*. Para os reformadores e conservadores, fazer uso de eletricidade no *shabat* não significa desrespeitar os preceitos do *shabat*. Esse é um dos pontos que estes últimos defendem, combinando valores modernos e judaicos.

Nos minutos que precedem o serviço, o clima é de muita descontração; o público comunitário que não é muito pontual vai chegando e se acomodando. O horário do *cabalat shabat* é às 19:30 horas, sendo que o rabino dá início ao serviço pontualmente. Esse é outro diferencial da *Shalom*: o horário do *cababat shabat*. Até 2001, esse serviço tinha início às 20:30 horas, enquanto todos os serviços vespertinos da cidade se iniciam antes. O horário desse ritual na *Comunidade Shalom* foi mudado das 20:30 horas para as 19:30 horas, após uma ampla consulta aos frequentadores, em uma pergunta incluída em meu questionário, distribuído em outubro de 2000. No horário de verão, esse horário é pertinente com o preceito de se realizar o serviço ao anoitecer de sexta-feira, mas nos outros meses do ano às 19:30 horas, já é noite. A opção por realizar o serviço nesse horário é, sem dúvida, a expressão de que *Comunidade Shalom* atrai um público diferenciado, assim como aqueles que, no século XIX, buscavam adotar um estilo de vida moderno, condizente com a realidade externa ao mundo judaico. Assim, uma parcela dos judeus de São Paulo, ao optar por frequentar o serviço que tem início mais tarde do que os outros, afirma que não abre mão de seu estilo de vida moderno nem de sua vida religiosa. Valores da modernidade são defendidos há mais de dois séculos pelos reformistas e posteriormente pelos conservadores. Nesse caso, os fiéis preferem terminar o dia de trabalho da sexta-feira independentemente do horário de *shabat*. O início do *shabat* é meticulosamente calculado e divulgado em forma de calendário para toda coletividade. Nesse calendário, também está especificado o horário exato do acendimento das velas de *shabat*. Como esses rituais estão relacionados com o pôr do sol, o horário varia a cada semana do ano.

O rabino dá início ao serviço, entoando uma canção em hebraico (isso funciona como o sinal dos três toques do teatro); o público interrompe as conversas e se concentra na voz do rabino, que é acompanhada do órgão e do clarinete. O rabino convida uma mulher, pode ser também uma menina, entre os presentes, para fazer a bênção sobre as velas, dispostas em castiçais altos de prata, em uma mesa do lado direito do púlpito junto com o cálice de vinho, também de prata. As velas já estão acesas no início do serviço religioso, o que indica um respeito ao preceito de não acender fogo no *shabat*. Esse detalhe - o fato de as velas já estarem acesas, cumprindo o preceito do *shabat* - parece um pouco incoerente para uma congregação conservadora que usa luz e aparelho elétricos. O que impede que as velas sejam acesas, após o anoitecer, durante o próprio serviço religioso? Qual seria o motivo de se respeitar esse preceito, acender as velas antes do anoitecer e não respeitar outros preceitos relativos à guarda do *shabat*? Respeitar o horário de acendimento das velas de *shabat* é, para as correntes ortodoxas, de suma importância. Segundo uma informante que certa vez perguntou ao rabino Adrian Gottfried se poderia acender as velas de *shabat* após o horário especificado no calendário, foi esclarecido que o importante é a “intenção”- a *kavaná* de acender as velas de *shabat*. Nesse sentido, fica em segundo plano obedecer à *mitsvá* de acender as velas em horário determinado. Inspirados nos princípios dos profetas, que privilegiam a intenção às rígidas regras da *halachá*, as correntes não-ortodoxas favorecem o cumprimento dos preceitos de maneira menos coerciva no que se refere a horários, como é o caso do acendimento das velas de *shabat*.

Em seguida o rabino e a cantora litúrgica cantam os salmos em louvor ao *shabat*. Ele vai indicando durante todo o serviço as páginas, para que todos possam acompanhar e participar. Os salmos são cantados em hebraico por todos os presentes que já conhecem a melodia. A primeira vez em que se faz uso do português para as orações é no trecho em que o rabino convida o público a ler alternadamente com ele.

Lecha Dodi, que em hebraico significa “vai meu amigo”, é um hino que faz parte da liturgia para saudar a chegada do *shabat*. Este hino descreve o *shabat* como uma noiva chegando para a cerimônia de casamento. Parece-me que Abraham Joshua Heschel e os cabalistas são essenciais para esclarecer essa metáfora: “*Aprendemos no Midrash que o shabat é como uma noiva... tal qual uma noiva que vem ao encontro do noivo, adornada e perfumada, assim o shabat, vem ao encontro de Israel, encantador e perfumado,... tal como uma noiva é encantadora e adornada, assim é o shabat encantador e adorado; tal como um*

noivo se veste de seus melhores trajes, assim um homem, no dia de shabat, se veste com suas melhores roupas; assim como um homem se alegra em todos os dias das bodas, assim o homem se rejubila no shabat; assim como um noivo não trabalha no dia de seu casamento, assim o homem se abstém de trabalho no dia de shabat; e por isso, os sábios e os antigos Santos chamaram o shabat de noiva” (Heschel, 2000).

Na *Shalom*, *Lechá Dodi* é cantada com muito entusiasmo pelo público; é o momento em que o microfone circula entre as pessoas e cada um canta uma estrofe e todos cantam o refrão. Na última estrofe todos se levantam e se viram para a entrada da sinagoga, curvam-se para receber e honrar a “noiva” – o *shabat* – que chega.

Após esse momento, bastante emotivo, quando todos cantam e batem palmas, há alternância de leituras de trechos em português. O rabino sempre convida alguém para liderar a leitura. O fiel não precisa levantar-se do lugar, pois o microfone chega até ele. Alguns ficam constrangidos ou intimidados com o microfone, mas o rabino conseguiu fazer com que parte significativa dos fiéis entendesse essa participação como uma honra concedida. Em seguida, dá-se início ao serviço vespertino propriamente dito, com uma bênção em que todo o público se curva diante da arca sagrada e recita em hebraico o *barechu* – louvor a Deus. Há um *in crescendo* até atingir o momento máximo do serviço que é recitar o *Shemá Israel*, a afirmação do monoteísmo, que deve ser recitada nas orações da manhã e a noite. É uma frase curta “Ouve, Israel, o senhor é Nosso Deus, o Senhor é um”. Para essa oração, o rabino convida uma família para abrir a arca sagrada, onde são guardados os rolos da *Torá*, que devem ficar em direção a Jerusalém. Na *Comunidade Shalom*, a Arca Sagrada não está na direção de Jerusalém; esse detalhe é bastante significativo, pois virar-se para a arca sagrada é, simbolicamente, virar-se para Jerusalém. Na *Shalom* a arca sagrada é um armário embutido na parede, com portas deslizantes e decoradas com um mosaico de cores claras representando a Árvore da Vida. Ao abrir as portas, vê-se uma cortina fina de *voil* branco, onde foi pintado o *logotipo* da *Comunidade Shalom*. Esta também é aberta, para que todos possam ver os rolos da *Torá* dispostos e iluminados diante da comunidade. Esse armário tem uma iluminação interna que é acionada pelo rabino, antes de ser aberto, acredito que seja para dar o efeito “a luz emana da *Torá*”. O *shemá* é entoado numa melodia bastante popular, gravada nos anos oitenta por um grupo musical israelense, tendo se tornado a melodia oficial para o *cabalat shabat* na *Comunidade Shalom*. Todos cantam a melodia, que convida ao balanço lateral dos corpos, criando, sem dúvida alguma, um momento bastante emotivo, bem diferente da

solenidade desse momento que ocorre nos serviços de sinagogas ortodoxas. Em outras sinagogas, os fiéis cobrem os olhos com a mão direita e recitam, sem nenhuma melodia, a frase que fortalece o vínculo entre o Homem e o Deus único, constituindo uma oração bastante longa. Na *Comunidade Shalom*, essa melodia funciona como uma introdução. O rabino pede a alguém que recite a primeira parte em hebraico e em seguida em português. Essa é a única oração que é dita em hebraico e português. Todos os participantes lêem em voz alta, o restante é dito em voz baixa, e cada um pode fazer sua oração lendo em português. Como em toda oração que é recitada em voz baixa, é o rabino que dá o sinal aos fiéis para que terminem juntos. Esse sinal é o pronunciamento das duas últimas palavras da oração.

O serviço segue intercalando cantos em hebraico e leituras em português. A definição do que deve ser dito em hebraico ou em português, ou seja, na língua vernácula, é um assunto bastante polêmico na *Comunidade Shalom*, que já teve o serviço de *cabalat shabat* praticamente todo em português. Não devemos esquecer que o grupo fundador dessa comunidade tinha como motivação o fato de realizar o serviço no idioma que todos pudessem não apenas acompanhar, mas principalmente entender. Desde a chegada do rabino Adrian Gottfried, o idioma que prevalece nos serviços públicos é o hebraico, mesmo sob protestos de uma minoria hoje dissidente da *Comunidade Shalom*. O uso ou não do hebraico, nos serviços religiosos, já foi motivo de grandes discussões desde a conferência Rabínica de Frankfurt em 1845, quando os rabinos se reuniram para discutir a Reforma. Consta nos relatórios que “a comissão considera o uso da língua hebraica aconselhável para as partes típicas da liturgia: o *barechu*, o *prashat shemá*. As três primeiras, as três últimas bênçãos da liturgia e as bênçãos para a leitura da *Torá* devem ser recitadas em hebraico; todas as demais partes da liturgia podem ser recitadas numa adaptação alemã” (Sorj, 1993). Isso confere com a liturgia dos atuais serviços públicos da *Shalom*.

Faz parte da liturgia de serviço vespertino de *shabat* uma oração de paz e tranquilidade para a noite e o sono que segue. Na *Comunidade Shalom* esta oração foi emendada a uma canção popular. Dessa vez não é o texto sagrado em melodia popular, mas trata-se de uma canção popular incorporada à liturgia, uma canção pacifista gravada por um conjunto israelense no final da década de 1990. Essa canção traz a palavra “paz” em hebraico e em árabe “*Shalom, Salam* ainda virá sobre nós”. Sem dúvida, um ingrediente bastante diferenciado para um serviço religioso. Isso mostra quanto a comunidade está envolvida nas questões da realidade externa que, no caso, serve tanto para a brasileira quanto para a

israelense. O que chama a atenção não é o uso de uma canção popular, mas o uso da palavra paz em árabe, *Salam*, outro elemento estranho a uma sinagoga de características ashkenazitas.

A música é um componente muito importante no serviço da *Comunidade Shalom*. Muitos freqüentadores afirmam que é a música que os atrai aos serviços da *Shalom*, transformando o serviço em algo mais emotivo. Sem dúvida alguma, a música tem esse poder. Vale a pena destacar que a música é motivo de grande preocupação do rabino. Ele se dedica ao ensino de novas melodias regularmente, de modo que, se alguém deixar de freqüentar a *Comunidade Shalom* por algumas semanas ou meses, poderá ter dificuldade em acompanhar o serviço, por desconhecer as novas melodias. As mais populares são as de Shlomo Carlebach, rabino americano de formação ortodoxa, que se tornou o “rabino cantor”. Suas melodias foram incorporadas tanto no universo ortodoxo quanto não-ortodoxo. Ele revolucionou a liturgia judaica com suas melodias. Nos serviços da *Comunidade Shalom*, são várias as melodias usadas na liturgia de *shabat*, é possível apreciar melodias desde Puccini, como também as folclóricas e populares.

O *kadish* é uma oração em aramaico recitada pelo *Cantor* para assinalar o fim de uma seção da liturgia; assim o ato seguinte é a recitação da *amidá* que em hebraico significa “de pé”. Essa é a principal oração da liturgia e constitui o centro do serviço religioso. O rabino convida todos a se levantarem e se virarem em direção a Jerusalém; na *Comunidade Shalom*, vira-se para um jardim inspirador que, mesmo durante os meses do “apagão” e da economia de energia, o rabino fez questão de deixar iluminado. Os fiéis recitam a *amidá*, também denominada “*dezoito bênçãos*”, em silêncio, de pé, com os pés juntos. Esse momento é precedido de uma frase que aparece nos livros de orações, mas que não fez parte da liturgia da *Comunidade Shalom* desde sempre. Essa frase, que em outras sinagogas é dita como parte das orações, introduzida pelo rabino Uri Alanati em 1994, na *Comunidade Shalom* funciona como um “sinal” que convida à concentração e à meditação: *Elohai sefatai tiftach upi iaguid tehilatecha* que significa: “Eterno! Abre os meus lábios e a minha boca proferirá o Teu louvor”²⁷. O serviço religioso transcorre na mais perfeita ordem e os presentes acompanham as orações em silêncio ou em voz alta. Se, por acaso, alguém se distraiu com algum pensamento ou alguma conversa, é nesse momento, ao pronunciar essa frase introdutória, que todos se sintonizam na mesma intenção: a de dizer as *dezoito bênçãos*. Todos iniciam juntos

²⁷ Tradução do *sidur* Completo – Editora Sefer, São Paulo, 1997.

com a primeira bênção, que é a dos patriarcas. Na *Comunidade Shalom* as matriarcas foram incluídas nesta bênção: mais um aspecto que diferencia a *Comunidade Shalom* das outras pois em nenhuma outra sinagoga de São Paulo, as matriarcas: Sara, Rebeca, Léia e Raquel fazem parte das bênçãos. O resgate das matriarcas, colocando-as no mesmo plano dos patriarcas que são um dos pilares do judaísmo, demonstra que na *Shalom* a valorização da mulher se dá em dois planos: no plano da participação e no plano teológico²⁸. As sinagogas, em geral, têm um modo próprio de proceder com as *dezoito bênçãos*. Algumas sinagogas iniciam a leitura individual em silêncio, outras, como a *Comunidade Shalom*, iniciam em voz alta, todos juntos. Em seguida, a leitura passa a ser feita em voz baixa. Esse é um conjunto de bênçãos bastante complexo de acompanhar, porque são bênçãos intercaladas que devem ser ditas em situações específicas, e fica muito mais difícil acompanhar, sem as instruções do rabino, pois se trata de um momento íntimo-individual. À medida que os fiéis vão terminando a leitura e vão se sentando, nos últimos instantes da oração da *amidá*, o rabino canta uma melodia, até que todos os presentes estejam sentados. Em seguida, o rabino avisa que outro livro será usado, o *shiron* – coletânea de músicas – quando ele escolhe uma canção e todos cantam juntos, podendo ser uma canção folclórica, uma canção *chassídica*, um salmo, ou versículos bíblicos musicados ou mesmo uma canção popular israelense. É um momento bastante descontraído. Caso alguns não conheçam a música, ela é repetida até que todos (ou quase todos) estejam cantando. Terminada a cantoria, o rabino inicia a prédica, que é feita em português, aliás, atualmente em todas as sinagogas de São Paulo a prédica é feita em português. O tema da prédica, em princípio, é o da porção semanal da *Torá* que será lida no sábado. Nos serviços judaicos ortodoxos, as prédicas não têm um lugar de destaque e são, de modo geral, curtas. O rabino Adrian Gottfried sempre faz um comentário relativo a algum acontecimento da atualidade. Sua prédica é relativamente longa. É possível considerar esse aspecto uma nítida influência cristã, pois nas missas católicas e nos cultos evangélicos, o sermão é um momento de suma importância no decorrer do serviço. Esse é o momento que o rabino tem para atingir os presentes. Após a prédica, o rabino convida um homem para dizer o *kidush* – oração e bênção sobre o vinho. O conceito do *kidush* é que o tempo sagrado deve ser

²⁸ Essa feminilização da religião não é uma exclusividade da *Shalom* ou das correntes liberais judaicas. Esse processo teve início na Alemanha do século XIX, no catolicismo valorizando a imagem da Virgem Maria, dando início a uma tradição de culto Mariano. Não podemos deixar de citar que no Brasil existe a maior manifestação desse gênero de culto, em 12 de Outubro, dia de Nossa Senhora Aparecida, na maior Basílica do mundo dedicada ao culto Mariano.

diferenciado do tempo profano com a proclamação de sua santidade. Antes de darem início ao *kidush*, alguns membros voluntários servem a todos os presentes um copo minúsculo de plástico com vinho. Todos de pé acompanham o *kidush* em voz alta e bebem o vinho em seguida. Até alguns meses atrás, a taça de prata era passada entre os fiéis. Talvez não fosse muito higiênico, mas fortalecia a atmosfera familiar.

Ainda de pé, a comunidade diz a oração final – *Aleinu lê-shabeach* que, em hebraico, significa “é nosso dever louvar”. Essa oração é usada como conclusão do serviço, dita sempre em hebraico.

Todos se sentam e o rabino lê um trecho em português, pede que todos se levantem e dá início ao *kadish* dos enlutados. Essa oração foi composta em aramaico, para que pudesse ser dita pelas pessoas simples, que não sabiam hebraico; ainda hoje ela é dita em aramaico e para recitá-la o quórum mínimo – o *minian* - é necessário.

Em seguida, o rabino dá os avisos ao público, faz os comunicados, parabeniza os *bat e bar mitsvot*, anuncia os casamentos e nascimentos. Até que, finalmente, a comunidade se anima para cantar o *Adon Olam*. Esse é um cântico popular cujo tema é, “Deus é o Rei Eterno e Único”. *Adon Olam* conclui com as palavras, “*em suas mãos confio meu espírito enquanto durmo, e despertarei. E com meu espírito, também o meu corpo, o Senhor está comigo e não terei medo*”. Terminado o *Adon Olam*, o rabino pede a todos que se levantem e que se abracem, as luzes da sinagoga são apagadas, a arca sagrada é aberta e dela emana a luz da sinagoga. De fora o jardim de bambus iluminado contribui para gerar uma atmosfera bastante especial. Se, durante o serviço, o visitante se deparou com vários detalhes exclusivos da *Comunidade Shalom*, no final ele será surpreendido por uma rara forma de fechar esse ritual.

Esse final de serviço, bastante emotivo, contradiz os princípios da reforma iniciada na Alemanha, que defendia principalmente o racionalismo e pretendia excluir da religião judaica qualquer traço de misticismo ou irracionalismo. Porém o espiritualismo e o misticismo foram retomados pelo movimento conservador americano e, ainda antes, pela neo-ortodoxia na própria Alemanha. No século XX, a contra-cultura dos anos 60 trouxe de volta o misticismo e o espiritualismo, deixando de lado a austeridade inicial. No espectro das correntes judaicas, esses aspectos foram retomados pelo movimento de renovação – o *Renewal*. Dois nomes em particular influenciaram este movimento, o rabino Zalman Schachter Shalomi e o rabino Shlomo Carlebach, ambos de formação ortodoxa e caros aos jovens rabinos atuando no Brasil.

O rabino inicia a bênção com um fundo instrumental de órgão e clarinete, abençoando primeiramente o Brasil, seus governantes e o povo brasileiro, para em seguida abençoar o Estado de Israel, com um pedido de entendimento entre as partes em conflito e, por último, a congregação. A esta bênção é relacionado um assunto de atualidade ou o tema da porção semanal da *Tora*. Na prédica, o objetivo é atingir “corações e mentes”. Neste momento, essa bênção, tem o objetivo de atingir principalmente os corações. No final, toda a comunidade acompanha o rabino, cantando a oração final em hebraico cuja tradução é

“Que o Eterno te abençoe e te guarde,

Que o Eterno faça brilhar sobre ti o Seu rosto e seja clemente contigo,

Que o Eterno Se volte para ti com a sua presença e te dê a paz”.

Em seguida, acendem-se as luzes; a congregação, agora de mãos dadas, formando uma grande roda, canta *Ossé Shalom*, hino que marca o fim do serviço religioso em qualquer sinagoga. Por fim, as pessoas se cumprimentam com fortes abraços desejando *shabat shalom*.

Essa não é uma maneira muito comum de concluir o serviço de *cabalat shabat*. Durante a minha observação participante, pude colher os mais variados comentários sobre esse momento tão peculiar. Algumas pessoas ficam muito constrangidas, principalmente aquelas que ainda não se sentem parte da comunidade, de ter que abraçar alguém que nem conhece, por longos minutos na escuridão, o que gera constrangimento. Alguns acham este rito até mesmo piegas ou apelativo e preferem sair antes do fim do serviço. Outros se emocionam e enxugam as lágrimas. Esse final é, sem dúvida, uma quebra no padrão dos serviços religiosos judaicos em São Paulo, pois nas sinagogas não existe uma tradição de contato corporal entre as pessoas. O fato de se apagarem as luzes da sinagoga também é bastante estranho aos padrões dos serviços judaicos. Mas a escuridão põe em destaque a luz da *Torá* dentro da arca sagrada, o que, com certeza, estimula o sentimentalismo místico, tão em alta nos últimos anos. Diante de tantas inovações, uma coisa é certa, quase ninguém sai indiferente do serviço de *cabalat shabat* na *Comunidade Shalom*.

PARTE III : A SINAGOGA E O RABINO

Na terceira parte deste trabalho tratarei de duas instituições medulares do judaísmo: a sinagoga e o rabino. Uma questão importante deste estudo é entender qual o papel destas instituições no marco da *Comunidade Shalom*. Esse tema será apresentado em dois capítulos. No primeiro faço um breve histórico da sinagoga ao longo dos séculos, esclarecendo suas transformações e diferentes funções dentro da comunidade judaica, para em seguida analisar a sinagoga como congregação e comunidade, pois, mesmo sendo identificada atualmente como uma construção, suas características ultrapassam o limite do espaço físico. É somente em um terceiro momento que se discorrerá sobre as características arquiteturais e seus significados, que servirão de base na finalização deste capítulo, quando veremos como é organizado o espaço de culto da *Comunidade Shalom*. Essa descrição é ilustrada por fotos para melhor visualizar os elementos aqui tratados.

Após uma análise da sinagoga em seus diferentes aspectos, a figura do rabino será estudada no segundo capítulo. Mesmo sendo duas instituições geralmente vinculadas, a sinagoga e o rabino são totalmente independentes. No segundo capítulo faço algumas considerações históricas enfatizando as transformações e a profissionalização da figura do rabino, para concentrar-me em um segundo momento na *Comunidade Shalom* e em seus rabinos. Mais do que apresentar suas contribuições para o desenvolvimento desta comunidade é importante notar alguns aspectos relacionados à contratação, a relação entre os rabinos e a liderança laica, bem como entre o rabino e os fiéis e, por fim, o desligamento de algumas rabinos da *Comunidade Shalom*. Para terminar concentro minha análise na contratação e atuação do rabino Adrian Gottfried, por ser ele o responsável por transformações significativas tanto na *Comunidade Shalom* como no cenário judaico paulistano.

I - A SINAGOGA

1.1 BREVE HISTÓRICO DA SINAGOGA

É difícil definir a data de nascimento da sinagoga, que cresceu e amadureceu em condições ainda obscuras fazendo sua aparição definitiva em torno do século I da Era Comum como uma instituição completamente estabelecida. O surgimento da sinagoga deve ser destacado pelas inovações que esta “invenção” proporcionou na vida religiosa judaica (C. Toy, 1913)²⁹. A sinagoga é um novo tipo de edifício religioso, baseado na participação de todos os fiéis, em um ato coletivo, conduzido em torno de um foco central dentro do próprio edifício. Diferente do Templo a sinagoga não se propõe a substituí-lo mas tornar-se o centro da vida judaica após a sua destruição no ano 70 da Era Comum.

Alguns autores afirmam que nos devemos deter no período do exílio babilônico a fim de determinar a origem da sinagoga. É no primeiro exílio (587 antes da Era Comum) que 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 – *shabat* - para ler as Escrituras. Diferenciando-se também dos templos pagãos onde outros povos adoravam seus deuses, a sinagoga se apresenta como um local primordialmente para ler as Escrituras. É no segundo exílio (70 da era comum) que a sinagoga se torna o espaço de oração além de ser um local de reunião e estudo.

É possível perceber uma relação orgânica entre a sinagoga e o Templo durante o período do Segundo Templo (de 540 antes da E. C a 70 da E. C) ; a partir da destruição do Segundo Templo e, mesmo antes, na Diáspora, o termo “pequeno santuário”, usado para designar a sinagoga, indicava, certamente, a função da sinagoga no pensamento e na vida das pessoas.

É interessante resgatar a origem da sinagoga em um período de exílio em contraponto com o Templo sagrado de Jerusalém. O Templo sagrado, como o centro espiritual do judaísmo, agregava todos em seu cotidiano e nas peregrinações regulares que atraíam judeus das mais diversas localidades. Após a destruição do segundo Templo (70 da Era Comum) a

²⁹ TOY, C. Introduction to the history of religions (1913) citado In. The Synagogue, Origins and History. Encycloaedia Judaica – CD-ROM Edition. Ed. Judaica Multimídia. Israel, 1997.

função da sinagoga passou por uma transformação uma vez que o ritual sacrificial fora interrompido.

Com a destruição do segundo Templo e com a cessação automática do serviço sacrificial, a sinagoga permaneceu sem rival como o foco e centro da vida religiosa judaica, não apenas para a oração e instrução mas também como centro comunitário .

Na Idade Média, toda e qualquer atividade diária na vida dos judeus refletia-se diretamente na vida da sinagoga. A sinagoga funcionava como local de reclamações, anúncios legais e comerciais, e a qualquer momento os serviços de oração podiam ser interrompidos para tratar de questões pessoais e locais. A sanção social mais poderosa da época era o *herem* (excomunhão), quando uma pessoa era banida e excluída sem o direito de participar de qualquer serviço congregacional (Davidovitch, 1997).

Com a reforma judaica no século XIX, a sinagoga assumiu características totalmente opostas às dos movimentos místicos que enfatizavam o fervor e a emoção nas orações. As sinagogas reformistas eram construções primorosas, mobiliadas de modo formal. A arca sagrada assim com a *bimá* e o púlpito formam um conjunto estrutural, que saiu do centro dos fiéis para instalar-se à sua frente .

Na Europa ocidental e nos Estados Unidos, as congregações ortodoxas também começaram a construir sinagogas majestosas porém seguindo os requisitos *haláchicos*. Uma galeria era normalmente reservada às mulheres de onde podiam ver e também ouvir os serviços em andamento.

A localização da *bimá* plataforma de onde se lêem os rolos da *Torá* era, até a reforma judaica, no centro da sinagoga. Essa localização tem significado simbólico representando a Lei entre os fiéis. Mas no século XIX, a preocupação dos reformistas era dar um caráter mais ocidental ao ritual aproximando-o do ritual cristão. o espaço da sinagoga foi, então, reorganizado, impondo-se uma separação entre os assistentes, sendo os bancos dispostos transversalmente e um espaço de culto, elevado por degraus. Essa reorganização põe a *bimá* e a arca sagrada juntas. Primeiramente, esse modelo era seguido apenas pelas sinagogas *ashquenazitas*, e fora recusado pelos *sefaraditas* e pelos ortodoxos, (Hayoun, Jarassé; 1999).

No decorrer do século XIX, as sinagogas foram construídas tendo como modelo não apenas o templo de Jerusalém como também, o templo de culto protestante. Nos últimos anos, a sinagoga foi inserida 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 novo 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 flui para ouvir palestras em um estabelecimento que, até esse momento, evitava. Desse modo a sinagoga retoma sua vocação original que é ser um local de reunião de judeus (Hayoun, Jarassé; 1999).

1.2 SINAGOGA: CONGREGAÇÃO E COMUNIDADE

Sinagoga, *shul*, templo, *beit kenesset* a diversidade de termos para denominar a mesma instituição não é casual. O termo “sinagoga” tem origem grega, *goga* significa caminhar/andar e *syn* quer dizer juntos – *caminhar juntos*. Esse é o termo mais usado para designar a casa de oração dos judeus e sobreviveu até a modernidade quando o termo “templo” começou a ser usado na Europa Ocidental com o surgimento do reformismo religioso judaico. O termo em hebraico – *beit kenesset* - é o menos usado na Diáspora e significa casa de reunião, assembléia. Destes, o termo templo é o único que sugere a idéia de espaço religioso e o seu uso está diretamente ligado às influências protestantes que inspiraram os reformistas, mais do que uma alusão ao Templo Sagrado de Jerusalém destruído em 70 da Era Comum.

Termos como ‘congregação’ e ‘comunidade’ são usados também para denominações religiosas. No caso paulistano, destaca-se a *Congregação Israelita Paulista*, a *Congregação Mekor Haim* e a *Comunidade Shalom*. É possível ver nessa escolha a intenção de delimitar um grupo – a reunião de um grupo com características específicas em torno de um espaço religioso. Como já foi mencionado no início deste trabalho, a *Congregação Mekor Haim* foi formada por imigrantes egípcios e a *Congregação Israelita Paulista* por imigrantes alemães. Por sua vez, a *Comunidade Shalom* foi formada por um grupo com uma ideologia específica com relação ao judaísmo, tanto no nível teológico quanto no nível de religiosidade. Constituindo-se como grupo, a comunidade estabelece seus padrões de comportamento, critérios de aceitação de um novo membro, sua posição com relação ao universo externo e interno.

No caso da *Comunidade Shalom* é possível destacar além da questão ideológica expressa em um judaísmo não ortodoxo, igualitário do ponto de vista sexual, o fato de ser um local de reunião de pessoas com alto poder aquisitivo. Estas delimitações das congregações ou

sinagogas não são características apenas da contemporaneidade, mas, como destacou Blay,³⁰ ainda no *Shetl*, na Europa Oriental, “era importante multiplicar as sinagogas para abrigar igualitariamente seus freqüentadores. Aquelas pequenas construções nada mais eram do que a reprodução da estratificação socioeconômica da comunidade”. Diferentemente do *shtetl* onde as sinagogas agregavam pessoas da mesma profissão ou no início da imigração judaica em São Paulo, quando as sinagogas foram organizadas tendo como base a origem nacional de seus freqüentadores, a *Comunidade Shalom* agrega pessoas do mesmo estrato socioeconômico, em oposição ao período de imigração quando, numa mesma sinagoga havia relativa convivência de diferentes classes sociais.

Os freqüentadores da *Comunidade Shalom* formam um grupo com características étnicas sociais e econômicas comuns, que Barth denomina de grupo étnico e define como sendo composto por um conjunto de membros que se identificam e são identificados pelos outros constituindo uma categoria que podemos distinguir das outras da mesma ordem (Barth, 1995). A *Comunidade Shalom* é um espaço onde o indivíduo, além de ser atraído pelo carisma do rabino e de querer vivenciar um judaísmo não ortodoxo, também se identifica com seus correligionários, no que tange o aspecto sócio-econômico. O público fiel da *Comunidade Shalom* tem valores culturais fundamentais que se expressam com uma uniformidade manifesta. Assim de forma similar à burguesia alemã e dos Estados Unidos, a burguesia judaica paulistana busca a prática de um judaísmo condizente com os valores modernos, que se expressa em um serviço religioso ordenado, teatral, racionalista e também místico e espiritual.

Foi Mordechai Kaplan quem formulou o conceito de ‘centro sinagagal’, dando à sinagoga um papel significativo na vida judaica. 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. Com certeza esta redefinição de Kaplan se aplica ao cenário judaico paulistano. De acordo com Kaplan, o centro judaico deve ter uma piscina, um ginásio, uma biblioteca, salas de reunião e salões além de instalações para os serviços religiosos, devendo providenciar líderes profissionais para supervisionar grupos de adultos e de crianças. Deve-se incluir, além de atividade de natureza religiosa, cursos de fotografia, teatro, música, esportes etc (Davidovitch, 1997). Essa definição de centro judaico dá à sinagoga o *status* em

³⁰ BLAY, Eva Alterman . *Sinagoga: Oração e ação* In Boletim do Arquivo Judaico no 26, 2003, pág. 39-48

que o espaço reservado à oração parece ser consequência e não a principal função desse centro.

A comunidade judaica paulistana dispõe do clube A Hebraica que funciona como um grande centro catalisador oferecendo grande diversidade de serviços, inclusive uma sinagoga. Ao contrário da diáspora, o papel das sinagogas em Israel é apenas o de casa de oração, uma vez que no Estado Judeu muitos dos serviços e das responsabilidades da sinagoga na diáspora são garantidos pelo Estado. As sinagogas em Israel também oferecem palestras e cursos aos seus congregantes, assim como na diáspora, mas terminam aqui as semelhanças; Posner (1997) confirma que no Estado judeu o indivíduo não precisa da sinagoga para expressar ou construir a identidade judaica.

Sendo assim, estariam os judeus da diáspora dependendo das instituições para a formação da identidade judaica? Sim, uma vez que até a modernidade a formação da identidade judaica ocorria no isolamento e na organização própria das comunidades judaicas. Com a assimilação ocorrida desde finais do século XVIII, a formação da identidade judaica deixa de ser transmitida no ambiente familiar ou na comunidade judaica isolada no gueto ou no *shtetl*. A partir desta assimilação entre judeus e gentios, que se acolheram uns aos outros, compartilhando conhecimento, valores morais e sociais que a organização da comunidade judaica passa a adequar-se aos novos tempos, e suas instituições se redefinem continuamente.

1.3 SINAGOGA: ARQUITETURA E SIGNIFICADOS

A arquitetura de uma sinagoga pode ser considerada sob os aspectos externos e internos. A estrutura externa do edifício envolve elementos de estilo arquitetônico e de estética relacionados a diferentes épocas e lugares, dependendo da realidade social, econômica e religiosa da comunidade judaica na diáspora. Esses aspectos externos não estão submetidos à regulamentação *haláchica*, que, ao contrário, rege a organização do espaço interno da sinagoga. Isso sugere uma menor flexibilidade e adaptação o que não significa que a parte interna da sinagoga não tenha sido modificada ao longo dos séculos. Aspectos como a localização da entrada, a presença de janelas, a representação de figuras e símbolos, a localização da *bimá* e da arca sagrada, a forma de organização do espaço para o público que nem sempre seguem as orientações da *halachá* que estabelece as regras para a construção das sinagogas.

É possível destacar três elementos da estrutura interna da sinagoga, que podem ser motivos de discussão entre as diferentes correntes no judaísmo:

- 1 – a localização da Arca Sagrada,
- 2 – a localização da *bimá*,
- 3 – a área reservada às mulheres.

Segundo a *Toseftá* (meg.4:22) a entrada da sinagoga deve estar de frente para Jerusalém. A oração inaugural de Salomão (Reis I, 8:30) e o fato de Daniel ter se virado para Jerusalém para orar (Dan. 6:11) são as fontes do preceito de que a sinagoga deve ser direcionada para Jerusalém. E o Talmude prescreve claramente que esta deve ser a direção para a recitação da *amidá* – as dezoito bênçãos. Porém, uma vez que nem sempre é possível realizar a construção nesta direção, permiti-se fazê-lo o mais próximo possível desta regra (Rabinovitch, 1997). O leste passou a ser associado ao termo Sion, nome de uma das colinas de Jerusalém, que significa marca ou signo. Ao longo do tempo Sion passou a referir-se não somente à colina de Sion, mas também ao Templo, a Jerusalém e a toda a Terra de Israel. Sion veio a ser identificado com o centro religioso da religião judaica, expresso no versículo “Pois de Sion sairá a *Torá*, e a palavra do Senhor de Jerusalém” (Isa.2:3).

Até a reforma judaica, no século XIX, a *bimá* esteve localizada no centro da sinagoga numa clara simbologia de que a Lei deveria estar no centro da congregação. Com as modificações introduzidas pelo movimento reformista a *bimá* foi transportada para a frente da congregação, quebrando o formato circular da sinagoga que passou a ser frontal semelhante ao templo protestante, à igreja católica. Esse formato similar ao de um teatro criou uma distância que sugere a transformação da congregação em público e a transmissão da Lei, que era feita entre os fiéis, passou a ser transmitida de fora – do palco - para o público, assim como é feito nos cultos cristãos.

O movimento chassídico na Europa Oriental no século XVIII enfatizou a importância da implantação da arca sagrada voltada para Jerusalém deixando-a muito mais decorada e em evidência do que a *bimá*. Essa foi apenas uma etapa antes de tirá-la do centro para fundir-se em um mesmo altar. Essa nova organização do espaço de culto traduz a valorização do sermão feito pelo rabino sobre a leitura dos rolos da *Torá*. Uma das características que marcou a reforma protestante no cristianismo foi a valorização do sermão; no culto protestante o sermão tem como função explicar a Bíblia, sobrepondo aspectos racionais e cognitivos aos emotivos. No afã de racionalizar o culto religioso, os rabinos da reforma

judaica viram na prédica um meio de explicar a Lei, aproximando o fiel da *Torá* não por uma experiência emotiva mas como uma experiência cognitiva. Dessa forma justifica-se a proposta de pregar em língua vernácula.

A modificação do local da *bimá* foi fonte de muitas discussões e críticas por parte dos setores ortodoxos, mas atualmente esse modelo de organização já foi adotado também em congregações ortodoxas, uma vez que oferece mais espaço para os fiéis.

Mas é sem dúvida o terceiro elemento: o local reservado às mulheres, que não apenas gera mais polêmica, mas que diferencia as congregações ortodoxas das não ortodoxas. As mulheres, no período do segundo Templo, se reuniam no “pátio das mulheres”. Este fato deu margem a interpretações que resultaram na segregação das mulheres nos cultos. Essa segregação é materializada de diferentes modos através de galerias, mezaninos, separações, mas a grande ruptura foi realizada pelos reformistas. Assim, no século XIX, nas sinagogas reformistas, as mulheres puderam sentar-se lado a lado com homens nos serviços religiosos (Glazer, 1957). No catolicismo, a separação entre homens e mulheres foi abolida após o Concílio Vaticano II (1965-68). No Islã assim como na ortodoxia judaica, as mulheres continuam fisicamente segregadas nos serviços religiosos.

Para o arquiteto, a problemática da sinagoga é expressar na estrutura física o espírito da congregação. A sinagoga deve ser a expressão de uma idéia e deve representar, na estrutura, a síntese entre espaço e significado (Méier, 1997).

1.4 - A SINAGOGA DA *COMUNIDADE SHALOM*

A sinagoga da *Comunidade Shalom* foi erigida nos fundos de uma casa, situada na rua Coronel Joaquim Ferreira Lobo no número 195, no bairro da Vila Olímpia (ver fotos em anexo). Com capacidade para 150 pessoas, a sinagoga é uma instalação modular. De um lado há painéis móveis que possibilitam ampliar o espaço aumentando a capacidade de público na sinagoga. Há duas entradas laterais, uma na frente ao lado do púlpito e da Arca Sagrada e outra, atrás, por onde entra o público. Na entrada principal por onde entram os fiéis, estão disponíveis sobre um aparador: folhetos de informação sobre a comunidade, uma cesta com *kipot*, alguns *talitot* dobrados, o *shiron* - a coletânea de música e os *sidurim* usados nos serviços religiosos, bem como livros usados para acompanhar a leitura dos rolos da *Torá*. No lado esquerdo, para quem entra há uma “parede” de plástico transparente de onde se vê um

jardim que é iluminado nos serviços vespertinos (foto). Cadeiras não fixas estão dispostas de frente para a arca sagrada (foto). Ainda do lado esquerdo, estão o órgão e a mesa de som. Do lado direito, no outro extremo da sinagoga há uma pequena mesa onde estão dispostos os castiçais das velas de *shabat* e o cálice para o *kidush* (objetos usados no ritual de *cabalat shabat*). No centro, de frente para os congregantes está a *bimá* não fixa, uma plataforma elevada onde estão dispostos os púlpitos: um maior de onde se lê os rolos da *Tora* e um menor de onde se fazem prédicas, avisos e discursos (foto). O olhar é atraído para o *Aron hakodesh* - arca sagrada - um armário embutido na parede atrás do púlpito, com portas deslizantes cobertas por um mosaico: a representação da Árvore da Vida, que ficava no centro do jardim do Éden. Segundo a tradição a *Torá* que Deus outorgou ao homem é chamada de “árvore da vida”, pois seus ensinamentos constituem o equivalente terreno daquela planta do paraíso. Por detrás das portas da arca sagrada há uma cortina branca de *voil* onde foi pintada a logomarca da *Comunidade Shalom*. Atrás da cortina estão dispostos cinco rolos da *Torá*, doados por famílias associadas e ainda há um rolo da *Torá* pequeno usado nos serviços infantis. Do lado esquerdo da arca sagrada está a “chama eterna” ou *ner tamid* (foto). A sinagoga é considerada um “pequeno Templo” e a chama eterna representa a idéia de Deus sempre presente no mundo. O *ner tamid* está sempre aceso, mesmo quando a sinagoga está vazia ou fechada. Do lado direito está a *menorá*, o candelabro de sete braços, que era mantido permanentemente aceso no Templo de Jerusalém, simbolizando a sabedoria divina. Desde os tempos do Templo o candelabro tem sido um dos principais símbolos judaicos presente em sinagogas e lares judaicos.

Os aspectos decorativos da sinagoga transformam-se ao longo do tempo, antes um local simples e despojado, com apenas um móvel: o armário para guardar os rolos da *Torá*, mas a história dos judeus ora vinculada ora distante dessa instituição permitiu o desenvolvimento da criatividade, originalidade e diversidade na decoração desse espaço, na maioria das vezes obedecendo ao preceito bíblico de não representar figuras vivas.

Na *Comunidade Shalom* de frente para a *bimá*, e para a arca sagrada, estão dispostas as cadeiras não fixas, destinadas aos fiéis. O fato de as cadeiras não serem fixas no chão favorece uma mobilidade e uma flexibilidade de uso do espaço permitindo dispô-las em círculo nos serviços matinais mais íntimos ou transformar a sinagoga em um salão nas celebrações como *Simchat Torá* quando se comemora o término da leitura anual do Pentateuco, esta celebração é feita com muita música e dança carregando-se os rolos da *Torá*.

Nos serviços de *tishá beav*, quando se lembra a destruição do Templo de Jerusalém o espaço é mais uma vez transformado. Excluem-se as cadeiras porque, em sinal de luto, os fiéis sentam-se no chão e as velas são as únicas fonte de luz sendo a escuridão uma das características do luto e da tristeza pela destruição do Templo.

As outras sinagogas de São Paulo têm uma estrutura interna menos flexível, as cadeiras são fixas no chão e o espaço de culto é usado exclusivamente para esse fim. A possibilidade de dispor as cadeiras de acordo com as necessidades da ocasião é, sem dúvida, um dos aspectos que permite transformar os serviços religiosos em uma vivência relacionada à forma, além do conteúdo. Essa flexibilidade permite que a sinagoga possa ser transformada em um salão com mesas e cadeiras a fim de celebrar os *sedarim* - as refeições rituais de *Tu Be Shvat* e *Pessach* que a comunidade oferece aos fiéis.

A estrutura polivalente do espaço de culto da *Comunidade Shalom* é uma ilustração da adaptação da sinagoga às necessidades e às circunstâncias das comunidades ao longo da história judaica. O espaço destinado ao serviço religioso tem todos os elementos necessários para tal função. As características desse espaço respeitam, de modo geral, os regulamentos *haláchicos* ; mas é necessário destacar que a não localização da arca sagrada na face direcionada à Jerusalém causa estranhamento, mesmo sendo esta uma regra permitida pela *halachá*, isto é, adequar-se ao espaço dado. É regra geral, nas sinagogas do mundo inteiro, posicionar a arca sagrada em direção à Jerusalém.

II – O RABINO

2.1 A FUNÇÃO DO RABINO: UM BREVE RESUMO HISTÓRICO

O que é um rabino? Qual a história dessa figura medular no judaísmo? Qual o papel dessa personagem na comunidade ao longo da História judaica? São essas as questões a que tentarei responder neste capítulo. Numa segunda parte analisarei o caso específico do rabino Adrian Gottfried e sua atuação na *Comunidade Shalom*.

O título rabino (rabi) é derivado do substantivo *rav* que em hebraico bíblico significa “maior”. No hebraico *mishnaico*³¹, a palavra *rav* tem significado de *mestre-senhor* em oposição a *escravo*. Só mais tarde, no período *tanaico*³², a palavra *rav* foi usada como título para os sábios, isto é, os eruditos na Lei Judaica. (Rabinovitch, 1997).

No período talmúdico³³ era o rabino quem interpretava e comentava a Bíblia e a Lei Oral, e essa função permaneceu sob a responsabilidade do rabino até os dias de hoje. Porém, diferente do que acontece atualmente, o rabino tirava o sustento de atividades sem nenhuma relação com seu papel religioso. Também gozava de uma autonomia dentro da comunidade judaica. Foi somente na Idade Média que o rabino se profissionalizou assumindo novas responsabilidades, tornando-se professor, pregador, líder espiritual da comunidade judaica. Simcha Assaf³⁴ define o rabino como um erudito com autoridade sobre a comunidade judaica para legislar, ensinar e direcionar-lhe a vida religiosa.

Na Europa Medieval, nas comunidades sob o domínio do Islã o rabino tinha funções primordialmente judiciais e empenhava-se em interpretar as normas do judaísmo em um contexto de mudanças das condições de vida dos judeus. Nos países cristãos, o rabino atuava como chefe oficial da comunidade judaica. Assumindo compromissos análogos ao padre cristão, o rabino foi associado a uma congregação ou sinagoga específica. A profissionalização do rabinato, iniciada no período medieval, se desenvolve, ampliando e diversificando a função do rabino. No século XV, na Europa cristã os rabinos eram isentos de várias taxas e recebiam um salário das comunidades que serviam. Esse é o modelo que mais se aproxima da realidade atual dos rabinos e de suas comunidades. No século XV,

³¹ Hebraico mishnaico : Século II da era comum, refere-se ao período da organização e edição da *Mishná* redigida em hebraico, um novo corpo de leis derivadas da *Tora*.

³² Período tanaico: como é denominado o período da organização da *Mishná*, os eruditos da *Mishná* eram chamados de tanaítas.

³³ Período talmúdico : Século II, IV e V período em que foi elaborado o Talmude da Babilônia.

³⁴ Simcha Assaf, *Be Ohalei Yaakov* (1943), citado in RUDERMAN, David B.

complementavam seu sustento oficiando casamentos, divórcios, litígios civis e outros tipos de serviços, concentrando suas atividades servindo à comunidade ao contrário do que acontecia no período talmúdico, quando ainda mantinham atividades não relacionadas à vida religiosa da comunidade, como o ofício de artesão.

No final do século XVIII, a figura do rabino sofre grande crise de autoridade, como consequência do Iluminismo judaico e da emancipação política e social dos judeus nos países da Europa Ocidental (Rabinovitch, 1997).

Do período talmúdico à contemporaneidade a figura do rabino sofreu modificações, adequando-se à realidade socioeconômica e geopolítica na qual vivem os judeus. Tarefas e responsabilidades foram sendo acrescentadas ao longo da história. Porém, há algo que permanece desde os primórdios dessa longa trajetória: o desempenho da função de rabino exige um mergulho nos campos do conhecimento judaico e não judaico.

As obrigações do rabino moderno foram ajustaram-se ao novo contexto social no qual operava. A partir da reforma judaica, o rabino é, principalmente, um rabino de púlpito, educado secularmente, um guia pastoral com o dom da oratória. Ele atua em uma comunidade onde seu poder e seu prestígio são limitados. Não tem poder coercitivo, e a coletividade onde atua torna-se cada vez mais secular e mais ignorante nos assuntos judaicos. Assim, como o ministro protestante, o rabino moderno atua como pregador, pastor, administrador, sacerdote – aquele que cumpre as funções eclesiais - e embaixador social. Ainda trabalha com uma comunidade que sofre de um sentimento agudo de perda de confiança e de compromisso com seus valores tradicionais. (Ruderman, 1997).

A congregação vê o rabino como um judeu exemplar mas isto não significa que ele tenha autoridade específica. O rabino é um judeu exemplar por sua virtude, pelo conhecimento, pela capacidade de liderança e pela devoção aos valores aos quais ele se entregou. A autoridade do rabino contemporâneo na congregação, até mesmo nas comunidades mais tradicionais, pode ser limitada pelo líder laico. Assim como o rabino medieval, o rabino contemporâneo é figura exemplar cuja autenticidade pessoal é mensurada pelas habilidades em conhecer e viver a lei. Estudando, aplicando e vivendo a *Torá*, ele permanece, nas palavras de Salo W. Baron, como o “protagonista chefe no drama da sobrevivência comunitária judaica”.

Cabe ao rabino pronunciar a prédica nos serviços religiosos e, desde a reforma judaica, o sermão vem ocupando cada vez mais o lugar central no culto. No que se refere à prédica

rabínica, podemos distinguir, *grosso modo*, duas orientações principais que variam de acordo com os rabinos e as sinagogas: as prédicas baseadas nos trechos do Pentateuco lidos semanalmente, ou como é bastante característico das congregações não-ortodoxas, um sermão com um conteúdo mais universalista. Rabinos de formação mais eclética, apropriam-se de temas da atualidade tornando os sermões mais vivos e atraentes. As prédicas baseadas nos trechos do Pentateuco permitem transmitir aos fiéis o pensamento judaico. Essa tendência não é restrita às congregações ortodoxas nas quais o pensamento judaico é a base do modo de vida tradicional ortodoxo; nas congregações não-ortodoxas, basear a prédica no pensamento judaico tem a função de torná-lo conhecido, tornar público, divulgar o conteúdo à totalidade da congregação.

2.2 A COMUNIDADE SHALOM E SEUS RABINOS

A história da *Comunidade Shalom* no que se refere à presença e atuação do rabino é bastante irregular e apresenta vários momentos importantes. O grupo formado nos anos cinquenta se identificava com a linha da Reforma. Nos anos setenta e oitenta, as responsabilidades eram partilhadas entre os membros de forma voluntária, não apenas nas questões administrativas, mas também e principalmente, na condução dos serviços, na produção dos *sidurim*, que contou com a colaboração Hugo Schlesinger e Mario Krausz. De acordo com Raul Meyer que por duas décadas atuou como presidente e como líder espiritual desta congregação, “a criação de rezas e orações era uma oportunidade única de criar orações que identificavam as necessidades do grupo em um momento específico”. O grupo organizou a vida prática e religiosa da comunidade, sob a liderança de René Werner e Raul Meyer. Esta liderança, de caráter voluntário, foi dedicada à condução, à orientação do conteúdo religioso do grupo.

O primeiro rabino da *Comunidade Shalom*, Uri Goren (1987-1991), foi o primeiro a dedicar tempo integral à congregação, e ser remunerado para tal tarefa. Uri Goren contou com a colaboração dos líderes René Werner e Raul Meyer, bem como com a participação de outras lideranças da comunidade. É interessante notar que a presença de um rabino não modificou radicalmente a estrutura participativa do grupo que mantinha a mesma linha, formato e conteúdo dos serviços religiosos.

Terminado o período de trabalho de Uri Goren, a princípio de dois anos mas houve uma renovação de contrato para mais um biênio, a *Comunidade Shalom* contratou Angel

Kreiman (1991) que ficou apenas três meses, período em que as diferenças ideológicas do rabino e da comunidade eram incompatíveis: a *Comunidade Shalom* de linha definida claramente como reformista e o rabino Kreiman de formação conservadora. Diferentemente, do rabino Goren, Kreiman tinha longa experiência à frente de comunidades, convicto de seus valores ideológicos quis impor à *Comunidade Shalom* o seu padrão de judaísmo : o conservadorismo, o que gerou conflito entre o rabino e a liderança reformista. Sua atuação foi curta e trouxe um problema que ressurgiu anos depois com a contratação de outro rabino da linha conservadora, Adrian Gottfried: a incompatibilidade entre liderança reformista e rabino conservador. O núcleo duro liderado por Raul Meyer e René Werner foi bastante claro em não abdicar dos valores ideológicos da corrente reformista, em 1991. Sabemos que anos depois, em setembro 1997, a contratação do rabino Adrian Gottfried, de formação conservadora transformou radicalmente a *Comunidade Shalom*. Por que o núcleo duro não impediu o trabalho do rabino Kreiman e, anos depois, entregou a *Comunidade Shalom* nas mãos do rabino Gottfried? É possível identificar vários fatores desta mudança de postura da liderança laica da *Comunidade Shalom*. Primeiramente a mudança da própria liderança. Após anos de trabalho voluntário à frente da *Shalom*, Raul Meyer e René Werner passam a Marlene Mangabeira a presidência da *Comunidade*. A contratação de um rabino implica ter uma situação financeira bastante consolidada, o que nos anos 1970 até final dos anos 1990 ainda estava longe de acontecer na comunidade; é necessário salientar que a remuneração dos rabinos ainda é garantida por uma família doadora da comunidade. Desde o início da formação do grupo havia um desejo de ter à sua frente um rabino, mas foi apenas após a institucionalização da *Comunidade Shalom* em 1970 que foi possível pensar na contratação de um profissional.

Após a atuação do rabino Uri Goren, da desastrosa experiência do rabino Angel Kreiman, o terceiro rabino, Leonardo Alanati, é contratado (1994-1996). Em dois anos de trabalho houve cooperação e total entendimento entre a liderança laica e o rabino. Nas palavras do próprio Raul Meyer, a relação era harmoniosa. Talvez, por este ter sido formado no seminário reformista não havia conflito de costumes entre o rabino e a coletividade.

Existe uma grande diferença entre a atuação dos rabinos reformistas e a dos conservadores. Tanto o rabino Uri Goren quanto o rabino Leonardo Alanati estavam no início das carreiras rabínicas o que favoreceu a colaboração e atuação das lideranças laicas do grupo. O primeiro conflito entre a liderança laica e o rabino acontece no período de atuação do

rabino Kreiman, profissional experiente, com uma carreira consolidada. Sua convicção conservadora e a tentativa de impor regras, como o uso compulsório da *kipá*, impediram um trabalho baseado na cooperação pois segundo o próprio Raul Meyer, “havia diferenças insuperáveis” apesar do forte desejo de a *Comunidade Shalom* ser liderada por um rabino.

Nos períodos em que atuaram os diferentes rabinos, novos *sidurim* foram criados, com acréscimos e modificações; expressão de forte colaboração entre os rabinos e a liderança laica detentora de conhecimento do pensamento religioso judaico.

2.3 A CONTRATAÇÃO DE UM RABINO CONSERVADOR : ADRIAN GOTTFRIED

Com a chegada do rabino Adrian Gottfried, em setembro de 1997, a harmonia e cooperação entre a liderança e o rabino foram rompidas. Ao rabino Gottfried foi dada maior autonomia de atuação, transformando características específicas e únicas da *Comunidade Shalom*. O grupo que participava de forma ativa se distanciou como consequência da forma de trabalho independente do rabino Gottfried e também por não compartilhar da base ideológica de linha conservadora introduzida por este. Parecia difícil conciliar o desejo de ter um rabino à frente da comunidade e continuar participando das decisões relativas ao formato e conteúdo não apenas dos serviços religiosos, mas também da gerência de questões comunitárias. Conseqüentemente, o grupo de filosofia mais reformista e antes ativista não participa mais dos serviços regulares apesar de continuar freqüentando as *Grandes Festas*. Porém, como comentou Raul Meyer, “*não veste mais a camisa*”. Independentemente das diferenças ideológicas entre a liderança laica e o rabino os resultados do trabalho do rabino Gottfried são visíveis no aumento do público nos serviços religiosos, nos novos serviços religiosos criados e nas celebrações das *Grandes Festas*.

A escolha de um rabino leva a comunidade a pensar seriamente sobre a natureza de sua identidade religiosa. A realidade brasileira, bem diferente da dos Estados Unidos, é bastante limitada no que tange à oferta de rabinos não-ortodoxos. A escolha de um rabino é semelhante à escolha de qualquer outro profissional no mundo do trabalho. Currículos são enviados e analisados, o candidato é entrevistado e pode passar por um período de experiência. Mas quem é responsável por esse processo? Isso depende da comunidade. Shapiro (2002) em seu estudo de caso de uma congregação ortodoxa faz uma análise de todo esse processo, que trago aqui resumidamente a título de comparação desses dois universos tão distintos. O caso estudado por Shapiro é uma congregação ortodoxa: *Ahawas Achim B'nai*

Jacob and David em New Jersey nos Estados Unidos, mas esse fato é irrelevante para nós, uma vez que minha intenção é destacar as diferentes etapas desse processo.

A primeira diferença é a quantidade de opções que uma congregação pode ter; quando a AABJ&D³⁵ anunciou que estava em busca de um novo rabino, ela recebeu “*literalmente dúzias de currículos*”. Isso nos permite perceber o contraste entre a realidade brasileira e a dos Estados Unidos. A formação de rabinos brasileiros é um fenômeno recente e está vinculado à possibilidade de contratação nas congregações onde freqüentavam antes de iniciar a formação rabinica. Dos seis rabinos não-ortodoxos atuando no Brasil, três deles são brasileiros: Leonardo Alanati, Sergio Margulis e Nilton Bonder. Os outros três, são: um argentino Adrian Gottfried, uma paraguaia Sandra Kochman e um norte americano Henry I. Sobel. Mas esse cenário está se modificando com a chegada de mais três rabinos brasileiros em fase final de formação no exterior: Alexandre Leone que ocupará o púlpito da *Congregação Israelita Paulista* a partir de junho de 2004, será seguido de Michel Schlesinger em 2005, ano em que Luciana Pajacki Lederman, primeira rabina brasileira a atuar no Brasil, ocupará o púlpito da *Comunidade Shalom* ao lado do rabino Adrian Gottfried.

Retomando o caso da contratação do rabino na *Ahawas Achim B’nai Jacob and David*, e em vista de grande procura, a presidência da comunidade convocou um comitê de oito pessoas a quem deu a responsabilidade de escolher meticulosa e cuidadosamente o novo rabino da congregação. Esse comitê estabeleceu critérios, sendo que o primeiro deles foi que a posição ideológica do rabino deveria estar nos moldes que foram definidos na trajetória desta congregação, isto é, uma ortodoxia condizente com a modernidade. Assim, o número de candidatos foi reduzido, restando seis que foram submetidos a um outro comitê formado por trinta membros, dentre os quais os mais importantes doadores. Um terço desse comitê era formado por mulheres, o que expressa a preocupação desta congregação, que se define como ortodoxa e moderna e para a qual o *status* e a participação da mulher na sinagoga, uma questão importante para o grupo. Reduzidos a três candidatos, estes foram apresentados a toda congregação para que esta pudesse fazer suas considerações. Cada candidato junto com sua esposa teve a oportunidade de ter longas conversas com os membros da congregação, que fizeram perguntas aos candidatos e assim puderam conhecer, principalmente, seu posicionamento ideológico religioso. Nesse processo de escolha os membros da sinagoga não

³⁵ *Ahawas Achim B’nai Jacob and David*

puderam avaliar habilidades e características dos candidatos, mas chama a atenção o envolvimento de toda a comunidade em uma tarefa tão séria e responsável.

Voltando à realidade brasileira e ao momento de contratação do rabino Gottfried, é possível entender, com base nas entrevistas, quais foram os fatores e quem foram os agentes deste acontecimento tão significativo na história da *Comunidade Shalom*. Baseado nos relatos de Wolf A. Wolf e de Raul Meyer, o grupo que assumia as responsabilidades administrativas, comunitárias e religiosas, após um período de reflexão sobre a situação e as perspectivas da *Comunidade Shalom*, concluiu que esta deveria ter um rabino à sua frente. Esta não era a primeira vez que o grupo chegava a essa conclusão e decisão, mas nas vezes anteriores a contratação de rabinos foi feita por contatos com o Seminário Rabínico Reformista e com a União Mundial de Rabinos Reformistas que propuseram candidatos de acordo com as características da congregação. Dois ou três líderes fizeram a seleção e a contratação dos rabinos. Deste grupo restrito fazia parte o doador que praticamente pagava o salário integral do rabino.

O caso da contratação do rabino Adrian Gottfried foi bastante peculiar. Nesse momento ele estava se desligando da *Congregação Israelita Paulista*, e a *Comunidade Shalom* em busca de um rabino. Contratado e assumindo imediatamente as funções, o rabino Adrian Gottfried introduz aspectos religiosos bem diferentes dos que existiam na *Comunidade Shalom*. Seu primeiro ato foi elaborar e pela primeira vez sem a colaboração de outros membros, um novo *machzor*, livro de rezas usado nas celebrações das *Grandes Festas*, o que gerou certo constrangimento nos frequentadores destes serviços e na liderança que haviam, nestes anos todos, contribuído para a confecção do material litúrgico.

Mas como um grupo tão apegado às convicções religiosas – reformistas - pôde abrir mão e deixar que a *Comunidade Shalom* se transformasse em uma sinagoga conservadora? Ao contrário do caso estudado por Shapiro, a *Comunidade Shalom* era um grupo pequeno – 20 famílias – no momento da contratação do rabino Gottfried, até então era liderada por líderes laicos, dentre eles o principal doador, que se revezavam e compartilhavam suas responsabilidades religiosas, comunitárias e administrativas. A disponibilidade desses líderes em continuar mantendo a comunidade foi se reduzindo. Assim sendo, o grupo tomou decisões, a comunidade deveria crescer, assim as responsabilidades financeiras seriam compartilhadas entre um número maior de membros. Porém, para que esse crescimento ocorresse era preciso um líder à frente da congregação em tempo integral, ao contrário da

liderança, que trabalhava voluntariamente dividindo seu tempo e disponibilidade entre vida profissional e a *Comunidade Shalom*. A solução já tinha sido tentada outras vezes: um rabino contratado em tempo integral.

Dos anos 1950 até meados da década de 1990 a *Comunidade Shalom* foi a única sinagoga reformista de São Paulo. Esse dado significativo permite-nos concluir que o mais importante para a liderança da *Comunidade Shalom* era mantê-la presente e assim manter a sua particularidade de sinagoga não ortodoxa no cenário religioso judaico. Mesmo com aspectos estranhos aos valores reformistas, como a instalação de um *mikve* – recinto para banhos de purificação –, de uma cozinha *kasher* e com serviços celebrados em hebraico, a *Shalom* ainda mantém suas particularidades, como igualdade sexual de participação nos serviços e rituais religiosos, o que a coloca em uma posição única dentre as opções da coletividade judaica de São Paulo.

Seria esse o principal objetivo do núcleo duro ao contratar um rabino conservador? Manter-se indiferente ao fato de os serviços serem celebrados em hebraico, à transformação dos *sidurim* e *machzorim*, à imposição da *kashrut*, à instalação de um *mikve*, à instituição do uso da *kipá* nos serviços religiosos: tudo isso ficaria em segundo plano em nome da identidade única da *Shalom*? A atuação do rabino Gottfried gerou transformações não apenas nas questões religiosas mas também na participação de seus fiéis. O núcleo duro se afastou, participando apenas das celebrações das *Grandes Festas*.

Entretanto, é importante assinalar que junto com o rabino Adrian Gottfried, um contingente significativo de fiéis migrou da *Congregação Israelita Paulista* para a *Comunidade Shalom*. Deste grupo que cresce constantemente, saiu a atual presidência, o conselho deliberativo, diretores e importantes doadores que apóiam novos projetos, mas que principalmente ocupam o espaço deixado pela antiga liderança reformista.

Para entendermos qual o papel do rabino Adrian Gottfried no contexto da *Comunidade Shalom* devemos antes nos dedicar a algo anterior a identidade dos frequentadores, a própria identidade da *Comunidade Shalom*. Como definiu Hayoun, uma sinagoga tem certamente uma arquitetura, mas ela tem, sobretudo, uma alma. A identidade da *Comunidade Shalom* foi modificada e com base nesta transformação é possível perceber a importância da atuação do rabino tanto para a congregação inserida no cenário religioso judaico paulistano quanto na vida religiosa daqueles que já frequentavam a *Comunidade Shalom* e dos que migraram de

outras sinagogas em busca de um novo modelo de judaísmo. Modificando a *Comunidade Shalom* o rabino Gottfried transforma a identidade judaica religiosa dos frequentadores.

Foi por determinação do rabino Gottfried que a *Comunidade Shalom* passou a ter uma cozinha *kasher*, ainda que, durante o período do rabino Alanati (1994 – 1996), houvesse respeito a certas regras da *kashrut*. Nas palavras do sr. Wolf: “*seguiram-se as regras de modo que o que se comesse na Shalom pudesse ser comido por todos*”.

A instalação de *mikve*, a realização de serviços semanais regulares celebrados em hebraico e a contratação de um rabino do movimento conservador trouxeram mudanças estruturais no próprio cenário judaico paulistano pois, proporcionou aos fiéis desta comunidade uma nova relação com os preceitos e as práticas judaicas e no âmbito maior fez-se necessário rever o uso dos termos que definiam o judaísmo praticado em São Paulo: liberal, tradicional, ortodoxo e não-ortodoxo.

Baseada nas entrevistas realizadas em 2000 – 2001, pude ter meus primeiros contatos com a história da *Comunidade*, com aspectos do judaísmo conservador e da própria realidade judaica paulistana.

Uma das primeiras constatações do rabino Adrian Gottfried é que em São Paulo os termos: “reformista” e “conservador” eram até pouco tempo desconhecidos da maioria dos membros da coletividade. Entre as congregações ortodoxas e a *Congregação Israelita Paulista* não havia nenhuma dúvida sobre as diferenças e esta última era o modelo de judaísmo não ortodoxo conhecido pela coletividade até o final da década de 1990. A *Comunidade Shalom* era conhecida de uma minoria. Sua localização, em bairros como Santo Amaro e atualmente Vila Olímpia, sempre distante dos centros residenciais da maior parte da coletividade a mantinha também distante da maioria da população judaica. Até a contratação do rabino Adrian Gottfried em agosto de 1997, seus frequentadores eram em média vinte famílias, não havia serviços regulares durante o ano e a maior “vitrine” era a celebração das *Grandes Festas* com um público em torno de 200 pessoas.

A partir de setembro de 1997, como parte do acordo entre a diretoria e o rabino, foi criado um programa : o plano “Shalom 2010” contendo cem ações, que deveria ser implantado, seguindo uma ordem cronológica. De acordo com o próprio rabino – em maio de 2001: “*70% desse programa já havia sido cumprido no decorrer de dois, três anos, na verdade foi além das expectativas*”.

O objetivo da diretoria era fazer a comunidade crescer , tendo a consciência de que para isso seria necessário não apenas a contratação de um rabino, mas fazer mudanças estruturais. Por outro lado, o rabino Adrian Gottfried nos conta que se havia desligado da *Congregação Israelita Paulista* onde trabalhou por seis anos, porque “*procurava uma sinagoga para fazer crescer o meu projeto espiritual*”.

Esses dados permitem observar a confluência de intenções e objetivos entre as duas partes que se concretizaram nos últimos cinco anos. Cresceu o número de sócios e freqüentadores, a proposta ideológica de um judaísmo não-ortodoxo, alternativo ao já existente, tornou-se mais conhecida pela coletividade, e o rabino pôde pôr em prática seu “*projeto espiritual*”.

A atual identidade da *Comunidade Shalom* foi forjada sob a regência do rabino com apoio, às vezes não tão evidente, das diferentes lideranças laicas desde sua contratação. Um dos primeiros passos do rabino Adrian Gottfried foi transformar uma sinagoga de encontros mensais em sinagoga com uma rotina de serviços religiosos semanais, com um centro de estudos e cursos diários. Este é o “projeto espiritual”, esta é uma proposta do próprio movimento conservador que afirma: que “o conhecimento do Midrashe, da filosofia, da liturgia, da poesia medieval, da teologia moderna, da literatura hebraica moderna é considerado indispensável para o rabino e para os judeus leigos” (Cohen,1987 p.91). Assim, o rabino Adrian Gottfried, seguindo um modelo do próprio movimento conservador e de seu mentor espiritual, o rabino Marshall Meyer, fez da *Comunidade Shalom* “um *Beit Midrash* – uma casa de estudos permanente, onde as pessoas encontram uma oportunidade constante de estudo judaico sistemático em todas as suas expressões”, como consta no folheto de apresentação.

Aluno de Marshall Meyer, o rabino Adrian Gottfried o vê como seu “guru espiritual”. Ao aprofundar-me na formação ideológica do rabino Adrian Gottfried fez-se necessário conhecer alguns aspectos da biografia do rabino Marshall Meyer.

Marshall Meyer, natural dos Estados Unidos, chegou a Buenos Aires em 1959. Rabino recém-formado no *Jewish Theological Seminary*, foi aluno de Abraham Joshua Heschel, pedra angular do movimento conservador nos Estados Unidos.

Marshall Meyer atuou por três anos como rabino assistente na *Congregação Israelita Argentina*, onde se destacou como líder de uma ala jovem pelas mudanças que instituiu. Em 1962 separou-se para fundar a sinagoga *Bet El*. Esta se tornou conhecida rapidamente entre os

jovens judeus pelo apelo espiritual e serviços intelectualmente provocativos. No período de um ano, essa congregação atingiu o número de quinhentos membros, ultrapassando rapidamente a *Congregação Israelita Argentina*, até então a maior congregação não-ortodoxa deste país. Além das obrigações congregacionais, Marshall Meyer teve papel importante na formação institucional da coletividade judaica argentina, criando programas de formação para famílias e jovens (Kelner, s/d). Marshall Meyer esteve envolvido na fundação em 1962, do Seminário Rabínico Latino-Americano que se tornou o centro acadêmico, cultural e religioso do movimento conservador na Argentina e em toda América Latina. O principal objetivo desse Seminário é a formação e ordenação de rabinos para difundir e perpetuar a religião judaica na sua versão conservadora nas comunidades latino-americanas. Desde sua fundação, foram graduados setenta e oito rabinos – dos quais seis mulheres. Todos exercem suas funções em diversas comunidades da América Latina, bem como nos Estados Unidos³⁶.

Em 1976, com a tomada do poder pelos militares, Marshall Meyer tornou-se um crítico feroz do regime militar. Sua luta pessoal contra o fascismo e sua atitude de coragem diante das atrocidades da Junta militar moldaram não apenas sua filosofia, mas dotaram Meyer de rara autoridade moral que mais tarde realçou-lhe a posição de líder carismático.

Em 1985, Marshall Meyer retorna aos Estados Unidos, tornando-se o rabino da congregação *Benei Jeshurun* em Nova York. Junto com Marshall Meyer viajaram, para auxiliá-lo dois de seus ex-alunos da Argentina. Atualmente, a *Benei Jeshurun* é liderada por Marcelo Bronstein, também um ex-aluno de Meyer no Seminário Rabínico Latino Americano.

A *Benei Jeshurun* é hoje um fenômeno em termos de tamanho de congregação e de frequência nos serviços religiosos, com mil e setecentas famílias associadas; atrai semanalmente cerca de dois mil adultos para o serviço de *cabalat shabat*, em sua maioria solteiros e casais com idade entre vinte e dois e cinquenta e cinco anos. Assim como na *Comunidade Shalom*, o serviço vespertino de sexta-feira é o mais visível, um serviço com o objetivo não apenas de atrair o público, mas de envolvê-lo em sua atmosfera particular (Kelner, s/d).

Tanto na *Benei Jeshurun* quanto na *Comunidade Shalom*, a música tem papel essencial na criação dessa atmosfera particular: dando as boas-vindas aos recém-chegados e facilitando o êxtase no ritual. Os serviços são realizados quase que totalmente em hebraico, com

³⁶ Fonte: URL: www.seminariorabinico.org.ar

melodias *chassídicas* e são comuns as melodias sem letras, o que permite àquele que não sabe hebraico juntar-se ao *lai-dai-dai*.

O rabino Marshall Meyer é um referencial para o rabino Adrian Gottfried no que tange à estética e ao conteúdo dos serviços religiosos, ao proporcionar situações de acesso ao conhecimento da tradição e filosofia judaicas e, finalmente, ao fazer crescer uma congregação.

Mas um dos aspectos importantes da biografia de Marshall Meyer e de seu mestre Abraham Joshua Hershel - o envolvimento em questões político-sociais - está longe de ser incorporado pelo discípulo, e pela comunidade. Assim, nem a *Comunidade Shalom*, através de seus líderes laicos, nem o próprio rabino Gottfried, são uma referência na coletividade judaica paulistana de um discurso engajado nas questões políticas e sociais no contexto nacional e no processo de paz entre israelenses e palestinos. As prédicas têm um caráter de edificação moral e religiosa, mencionando algum assunto da atualidade, mas na maioria das vezes a referência são os trechos do Pentateuco, mantendo a *Torá* como fonte de inspiração. Chama a atenção o fato de o rabino Gottfried ser discípulo de Marshall Meyer que foi, por sua vez, aluno de Abraham Joshua Heschel, ambos personagens fundamentais não apenas no cenário judaico progressista, mas também comprometidos com causas políticas e sociais: como explicar então o não engajamento do rabino Adrian Gottfried em questões político-sociais? Fatores que explicariam essa tímida atuação política do rabino Adrian Gottfried seriam, primeiramente, sua dedicação à formação de um espaço onde os fiéis possam encontrar uma forma de vivenciar um judaísmo contemporâneo com conteúdo religioso, que o próprio rabino Gottfried chama de judaísmo significativo. A atuação do rabino Gottfried está concentrada no espaço da *Comunidade Shalom*, construindo a identidade dos congregantes e fortalecendo o judaísmo não ortodoxo no cenário religioso judaico. Mas sua influência é percebida, exclusivamente, nesta esfera reduzida do cenário religioso judaico, ao contrário da atuação do rabino Henry I. Sobel que prioriza sua atuação em esferas distintas da sua congregação e da comunidade judaica em geral.

O rabino Henry I. Sobel, desde sua chegada ao Brasil em 1970, tem tido um papel importante na coletividade judaica e na sociedade brasileira como um todo. O desempenho desses dois rabinos é distinto: a atuação do rabino Adrian Gottfried tem influência em particular no interior da comunidade judaica, já a atuação do rabino Henry I. Sobel ultrapassa o marco da coletividade judaica brasileira.

É possível notar que a contribuição do rabino Henry I. Sobel teve e ainda tem fundamental importância no que se refere à imagem e comprometimento da coletividade judaica na sociedade brasileira. Ele se destacou expondo suas opiniões além dos muros da *Congregação Israelita Paulista*, escreveu livros e artigos sobre questões que vão além do judaísmo, participa de seminário e congressos, lidera atos ecumênicos, e não temeu a repressão no período da ditadura militar no caso do jornalista Wladimir Herzog, nem diante da ala conservadora da coletividade judaica.

Porém, no que se refere a inovações no formato e conteúdo dos serviços religiosos, parece que esta não era uma questão fundamental para o rabino Sobel, uma vez que o serviço hoje se parece muito àquele que foi instaurado na década de 1930 pelo rabino Fritz Pinkuss. Suas prédicas são incisivas, atingindo o cerne da questão, seja ela de tema judaico ou universal. O rabino Sobel sempre teve atitude corajosa perante sua congregação e a coletividade judaica como um todo. Nestes mais de trinta anos de atuação em São Paulo, conquistou seu espaço e respeito na coletividade judaica e na sociedade brasileira.

Ao contrário, o trabalho do rabino Gottfried sempre esteve direcionado para a sua congregação e para o universo judaico. Sua tarefa primordial foi transformar uma sinagoga de pouca atividade em um centro de formação de identidade judaica religiosa.

Como era a *Comunidade Shalom* até a chegada do rabino Gottfried? É o próprio rabino quem responde: *Estava ótimo para o que ela se propunha: reuniam-se às sextas-feiras, para o cabalat shabat, depois faziam a reunião da diretoria, assinavam os cheques e até a semana que vem. Uma secretária trabalhava no período da tarde de segunda à sexta... A sinagoga foi ampliada três vezes no período de um ano e meio...*

No sêder de Pessach e nas Grandes Festas vendiam-se 150, 200 convites e o resto ficava liberado para quem quisesse, não tinha o serviço do segundo dia de Rosh Hashaná, a chufshá só tinha 10 ou 7, 15, 20 jovens. A Shalom era uma instituição piloto, e como em todo lugar tinha uma parte que estava contente e outra não... Não havia cerimônias, apenas um bar mitsvá marcado em toda a agenda futura”.

A questão que se colocava para diretoria e rabino não era apenas crescer, mas como fazê-lo. Assim, o desafio do rabino não foi somente fazer crescer a *Comunidade Shalom*, mas prover esta congregação de uma identidade ideológica fazendo frente às congregações ortodoxas. Mas como isso foi possível? Sabemos o porquê dessa transformação - o objetivo central era aumentar o número de frequentadores - , mas por trás desse aumento quantitativo

há também uma questão qualitativa. De acordo com o rabino Adrian Gottfried, quanto mais gente vier a *Comunidade Shalom*, mais conhecida será sua proposta entre a coletividade: *“Já houve uma mudança significativa porque hoje são 250 famílias associadas, o que não havia há dez anos. Entraram pessoas novas que modificam o olhar da coletividade judaica paulistana. São famílias que convidam para serviços familiares, os convidados vêem que é outra história e não mais aquele bicho estranho, como se falava há alguns anos da Shalom. Sabem que algo está acontecendo, percebem que há uma transformação, sabem que não é a mesma coisa, mas não sabem definir o que é”*.

O rabino Adrian Gottfried também exerce a função de professor em vários cursos, principalmente o de introdução ao judaísmo e do estudo da porção semanal do Pentateuco. Esse fato coloca o rabino em contato direto com seus fiéis criando um vínculo pessoal e íntimo, o que fortalece não apenas o vínculo entre os dois agentes mas também influi diretamente na formação da identidade judaica do frequentador.

Uma vez que o conteúdo ideológico da *Comunidade Shalom* foi reorganizado com cursos, atividades sinagogais e serviços religiosos, esse espaço torna-se uma referência identitária àquele que busca construir sua identidade judaica. Segundo o folheto de apresentação *“o objetivo fundamental da Comunidade Shalom é a criação de uma kehilat kodesh, ou seja, uma comunidade religiosa que possa dar apoio e encorajamento à busca espiritual de muitos que procuram um espaço para crescer espiritualmente e progredir judaicamente”*. O que, em outras palavras, significa um espaço para a construção da identidade judaica.

Dentre as várias funções do rabino perante a comunidade, certamente a mais delicada é exercer autoridade nas questões de cumprimento dos preceitos. Como esclareceu Rudderman (1997), a coletividade vê o rabino como um judeu exemplar – ideal – com relação às normas e regras judaicas. Entretanto, o rabino Adrian comenta a respeito da observância das regras de *kashrut*: ... *“eu não estou aqui para ver quantos comem kasher , mas acredito que há uma lógica, uma conclusão para cada caminho individual que pode durar dois anos, dez ou cinquenta, para mim tanto faz... é minha intenção implícita que a pessoa estude mais, reze mais, conheça o judaísmo, cada pessoa tenha um dia a sua própria decisão que esse dia seja um dia de inteligência, através do conhecimento e não da ignorância, e não baseado na magia, não é um momento mágico. Este diálogo, poder falar com as fontes judaicas, ter conhecimento, saber hebraico, saber um pouco de história, é nesse diálogo que a pessoa*

pode descobrir o seu próprio caminho. Se ele vai observar ou não é outro departamento. Porque o objetivo numa sinagoga não é só ser mais observante, para muitas das pessoas que aqui freqüentam, o mais importante não só comer mais kasher, mas ter um grupo de pessoas que pensa que nem elas, um espaço para sentir-se à vontade”.

Na pós-modernidade quando as experiências comunitárias são cada vez mais raras, a sinagoga neste caso, a *Comunidade Shalom* se torna um espaço onde o sujeito pode ter experiências comunitárias, e também desenvolver sua identidade religiosa e étnica. Porém, essas experiências coletivas podem ter significados distintos no nível individual. O rabino Gottfried esclarece : “*na sinagoga não temos apenas pessoas que querem crescer intelectualmente e outras que não,...tem que haver um conhecimento mas tem que ser significativo e revelar, é disso que trata basicamente o judaísmo. Eu acredito que o que pode ser para mim significativo e relevante pode ser também para o outro. No judaísmo conservador não é apenas através de prática ou de vivência espiritual que o fiel constrói a sua identidade religiosa judaica, o folheto de apresentação propõe mais um aspecto na construção da identidade judaica no marco dessa congregação: A Comunidade Shalom tem por princípio a HONESTIDADE INTELECTUAL*³⁷. *Se nós queremos um judaísmo pleno, íntegro, não podemos aceitar uma ignorância artificial porque nosso intelecto também merece respeito, da mesma forma que nosso espírito e nosso corpo.*

Para o freqüentador da *Comunidade Shalom*, a construção da identidade judaica é um processo paralelo à construção da identidade do próprio espaço pois, o rabino Adrian Gottfried, ao introduzir e fortalecer as propostas ideológicas do movimento conservador, torna-se o agente primordial deste processo. O fiel faz suas escolhas dentro do leque de opções a ele oferecidas e o procedimento de construção da identidade religiosa desse fiel é um processo individual porém realizado em comunidade.

Os comentários do rabino Adrian Gottfried com relação à importância da atividade intelectual na formação da identidade religiosa deixam espaço para a discussão. Em uma tentativa de enfatizar o papel do estudo na corrente conservadora e na própria *Comunidade Shalom*, fica implícito que na ortodoxia praticamente não existe reflexão intelectual ou estudo. Na *Comunidade Shalom* atrai a atenção a quantidade de cursos oferecidos ao público fiel, e a forma como esses estudos são realizados. É na forma que radica a grande diferença

³⁷ Grifos do folheto de apresentação da *Comunidade Shalom*.

entre a ortodoxia e a corrente conservadora. Nas congregações não ortodoxas, os estudos são realizados em grupos mistos, homens e mulheres sentam-se juntos para ler, discutir e entender o judaísmo. Na ortodoxia, homens e mulheres estudam separados, pois o estudo da *Torá* – o *Talmude Tora* - é um ritual sagrado do qual estão excluídas as mulheres. Por sua vez, os textos são estudados no idioma original – hebraico ou aramaico- enquanto que os não ortodoxos, geralmente, usam fontes secundárias. Os textos são em inglês, espanhol ou português, e não necessariamente o rabino é o mediador destes cursos; leigos também lideram alguns cursos. Esses encontros de estudos assemelham-se à experiência de *workshop* ou de grupo de estudo, bem diferente da forma usada na ortodoxia – *chavruta*³⁸ . Neste sentido pode-se afirmar que a construção da identidade religiosa judaica na *Comunidade Shalom*, é primordialmente uma experiência intelectual, mas com forte elemento espiritual .

Gostaria de concluir esta reflexão sobre o papel do rabino na comunidade judaica com uma questão levantada por Ruderman: “*o rabino tem o poder sobre a comunidade judaica em virtude de seu santo status de sábio ou sua autoridade emerge da própria comunidade ?*” No caso da *Comunidade Shalom* e do rabino Adrian Gottfried percebemos que sua autoridade deriva tanto de seu *status* de erudito como do reconhecimento da congregação.

³⁸ Chavruta: sistema de estudos em duplas usado nos seminários ortodoxos.

PARTE IV: EXEMPLOS DE CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE JUDAICA

I - ESTUDO DE CASO DE CONVERSÃO AO JUDAÍSMO

A *Comunidade Shalom* é um local de construção da identidade judaica para os frequentadores, homens e mulheres nascidos e crescidos em um lar judaico ou aqueles que, como define o rabino Gottfried, “*escolheram unir seus destinos físicos e espirituais ao destino do povo de Israel*”. Estes são os candidatos à conversão ao judaísmo, considerados pelos rabinos não-ortodoxos como judeus por opção. A conversão ao judaísmo, tema deste capítulo, será abordada sob diferentes aspectos: como problemática dentro do próprio universo judaico e como fenômeno sociológico da cultura pós-moderna.

Quais são os motivos de adesão ao judaísmo? A maioria dos casos de conversão ao judaísmo ocorre com a finalidade de evitar um casamento inter-religioso. Visando à transmissão do judaísmo no ambiente familiar, é importante para o cônjuge ou para seus familiares que o lar seja judaico garantido a continuidade cultural e religiosa judaica. Este é um dos tipos de candidatos à conversão ao judaísmo: o homem ou a mulher que pretende criar seus filhos dentro da tradição judaica.

Mas há indivíduos que buscam fazer parte do universo judaico sem ter nenhuma relação com o casamento ou questões familiares. O que os atrai ao judaísmo? Como se dá o processo de aproximação? Qual o processo por que esse indivíduo passa tanto no âmbito pessoal como social? Para melhor explicar e ilustrar este fenômeno - a conversão por razões não relacionadas ao casamento - analisarei a história de vida de Laura - nome fictício -, que relatou seu processo de adesão ao judaísmo.

Laura frequenta a *Comunidade Shalom* e é membro dela. Sua conversão foi acompanhada pelo rabino Adrian Gottfried. Como fora mencionado, a *Comunidade Shalom* oferece um curso de introdução ao judaísmo, parte teórica da conversão.

No universo judaico brasileiro temos duas realidades no que se refere à conversão: no marco da ortodoxia, a conversão só pode ser concluída em congregações ortodoxas nos Estados Unidos ou em Israel. No universo não-ortodoxo, qualquer pessoa que queira passar pelo processo, pode realizar a conversão numa congregação desde que haja um rabino pois este é a única autoridade habilitada a certificar sua conclusão da conversão.

A conversão pode ser uma questão de fé mas pode ser também uma questão social. Buckser (2000) define a conversão a uma religião como um ato social, que não necessariamente envolve uma questão de fé, mas pode significar um novo conjunto de relações sociais com membros de uma comunidade religiosa³⁹. Meu interesse é estudar as conversões em que o indivíduo decide aderir ao judaísmo para satisfazer uma necessidade única e exclusivamente pessoal.

Abordar a religião como produto é uma tendência na sociologia da religião. Prandi esclarece o conceito de mercado religioso : “Essa idéia de mercado religioso pode ser descrita, em outros termos, como pluralismo religioso... Não há mais uma única fonte de transcendência capaz de dar sentido à vida e à sociedade como um todo. A religião está tão diversificada quanto tudo o mais (Prandi, 1997)”.

1.1 O CASO DE LAURA

Pelo estudo da história de vida de Laura, mostrarei como se dá a aproximação de uma pessoa originalmente externa ao grupo e como é possível tratar da religião como bem de consumo.

Laura tem trinta e seis anos, é professora de esportes do clube A Hebraica, uma importante instituição judaica, é solteira de classe média alta e concluiu sua conversão em dezembro de 2000 na *Comunidade Shalom*, em São Paulo. Os caminhos que levaram Laura ao judaísmo são, em um primeiro momento, o pai que lhe falou de judaísmo, ainda em sua infância. Em seguida, a curiosidade a levou a ler sobre religiões e psicologia que, para Laura, estão intimamente relacionadas. Quando adulta, torna-se sócia e funcionária de A Hebraica. Há quase uma década envolvida em um ambiente de trabalho judaico, é na Hebraica que Laura percebe o desejo de mudar de identidade religiosa e dá início à conversão com o rabino Adrian Gottfried.

Laura conta que o pouco que sabia sobre judaísmo aprendeu com o pai... *“O meu pai freqüentava a casa de pessoas da comunidade judaica; no Rio, os meus médicos eram todos judeus, sempre tiveram muitos amigos... E meu pai, que é um cara apaixonado por Freud, sempre falou de Freud, de judaísmo, de Moisés e o monoteísmo, então a coisa sempre foi muito freqüente na minha casa. Meu pai tinha muitos amigos judeus, meu irmão é*

³⁹ “Conversion to a religion is an irreducible social act; one does not merely join a faith, one enter into a set of new relationships with members of a religious community” (Buckser, 2000)

circuncidado, meu irmão gêmeo, eu sou gêmea de um homem, então ele foi circuncidado quando nasceu...”

A entrevistada se converteu dentro da corrente conservadora e de acordo com esse movimento, o fiel deve cumprir os mandamentos, ainda que de forma menos rígida que na ortodoxia, observar as regras dietéticas da *kashrut* e o *shabat*. Mas quem tem autoridade ou legitimidade para cobrar a observância dos mandamentos? A *Comunidade Shalom* não exige que o fiel cumpra esses mandamentos, deixando o público comunitário, incluindo os novos fiéis conversos, livres para decidir o que e quando cumprir.

Não se questiona se Laura é ou não judia por cumprir ou não certos mandamentos, porque uma vez, tendo passado pelos rituais de conversão e tendo sido legitimada por uma autoridade religiosa, no caso o rabino da corrente conservadora que estabelece os critérios de entrada no grupo, Laura é judia.

Laura conta sobre seu envolvimento com o judaísmo e como o interesse se foi transformando em comprometimento, culminando na decisão de formalizar seu compromisso: *“E cada vez eu fui conhecendo mais a religião e gostando mais, então há uns 10 anos eu jejuo, eu sigo todas as tradições, antes de me converter eu já seguia.. ... Jejuar é menos tempo, uns cinco anos, mas assim em Rosh Hashana eu ia à sinagoga, eu comemorava, uma coisa assumi, foi indo meio light. Quando eu vi, eu estava envolvida até o pescoço. ...Há uns três anos, eu resolvi me converter, mesmo assim, foi como eu falei no dia da minha conversão, quando me perguntavam que religião você é e eu falava: meia calabresa, meia catupiry! Porque eu não tinha uma religião, eu não podia dizer que era judia, apesar de me sentir judia, então isso me incomodava também. Porque assim, meu amor a Deus, o meu lado judaico, eu sempre tive e nunca tive que provar nada pra ninguém. Eu não saber o que eu era, como uma palavra, que religião você é, pró-forma mesmo, isso me incomodava... Minha conversão foi muito natural, foi indo, sabe quando você acorda e já esta toda formada, não foi uma coisa: eu acordei e falei vou ser judia, quando eu acordei, eu já era judia”.*

Com base nesse longo trecho, é possível concluir que: o envolvimento de Laura com o judaísmo foi um fenômeno gradual, que levou quase uma década para ser formalizado. Numa tentativa não apenas de satisfazer a curiosidade mas de completar a formação religiosa, Laura lê livros sobre religião. Esse envolvimento foi tomando proporções à medida que Laura is assumindo compromissos religiosos mesmo sem estar formalmente convertida. Ao praticar

alguns mandamentos e obedecer a eles Laura vai se conscientizando e formando uma identidade judaica. Por fim, a formalização de sua conversão dá-se por uma necessidade individual de definir-se como judia e passar a fazer parte do grupo.

A adesão formal a uma religião exige a passagem por rituais, no caso, do judaísmo, existe uma série de rituais de iniciação. É possível perceber como a passagem por estes rituais é uma necessidade pessoal de Laura de formalizar e estabelecer, para ela mesma e para o grupo, a fronteira entre estar dentro ou fora do grupo. De acordo com o discurso de Laura, tem-se a impressão de que sua conversão é uma certeza, no entanto, questões muito práticas ainda a impediam de concretizar esse desejo, sendo que, na frase seguinte ela nos revela: *“Mas eu falava, vou me converter vou casar com goi e vai dar a maior confusão, e aí tem homem na parada, então isso me segurou um pouco para falar a verdade... Porque eu não sabia com quem eu ia casar. Se eu casasse com um não-judeu, como é que ia ser? Complicava, né? Quer dizer, nem sou judia e ia casar com um cara que não é judeu, e ele tem que ser judeu. Isso me bagunçava um pouco a cabeça”*.

Na construção da nova identidade religiosa, Laura se depara com problemas concretos como a questão do casamento e enfrenta sua insegurança com relação à identidade judaica que está prestes a assumir, justificando as várias interrupções do processo por motivos financeiros: *“Por que eu parei? Foi por causa do dinheiro, porque estou trabalhando, sempre tinha alguma coisa que eu tinha que parar o curso de conversão... E sempre na hora do vamos ver, eu parava, eu não tinha uma data exata pra fazer a conversão. Agora eu voltei e falei, então, em dezembro, vamos fazer a conversão”*.

1.2 Por Que o Judaísmo é uma Opção Religiosa?

Mesmo não sendo popular como outras religiões, o judaísmo se tornou, nos séculos XIX e XX, após a reforma judaica e a consolidação do movimento conservador, uma religião mais aberta, seguindo a via de muitas das grandes religiões. Pace (1999) explica este movimento da seguinte forma: “a acentuada tendência de muitas das grandes religiões mundiais históricas e das novas religiões a apresentar sua mensagem em termos éticos (paz no mundo, os direitos humanos, a defesa do ecossistema, etc.) mais do que em termos teológicos e escatológicos: indicadores todos de um fenômeno que poderíamos chamar, conforme Isambert (1975), de “secularização interna” mais ou menos desejada pelos próprios responsáveis dessas religiões”(Pace, 1997).

A modernização do judaísmo, de onde se originaram as correntes reformistas e conservadoras é a expressão deste fenômeno de “secularização interna”. Conforme assinalado, este movimento surgiu na Alemanha no século XIX. O judaísmo “modernizou-se” para não perder os fiéis que visavam à assimilação. “Diferentemente da percepção tradicional, os reformistas consideram que a religião judaica deve interagir e estar afinada com os desafios que a sociedade moderna coloca aos seus membros” (Sorj 1997), não tendo, em nenhum momento, a intenção de buscar adeptos externos ao grupo.

No contexto judaico não-ortodoxo de São Paulo, percebe-se que a atuação dos rabinos visa a atrair fiéis ao judaísmo; assim, esses rabinos tornam-se defensores da conversão quando se trata de formar um lar judaico. Essa é uma tendência do judaísmo americano reformista que afirma que 66% dos casamentos realizados são casamentos inter-religiosos e dentre estes 100% são lares judaicos⁴⁰. Esse argumento é a base para a realização da conversão a fim de evitar o afastamento do judaísmo.

Atualmente, no Brasil e em São Paulo, o judaísmo tornou-se uma religião de fácil acesso pela conversão, fruto da atuação dos rabinos não-ortodoxos. A conversão é um assunto que diz respeito ao candidato e ao rabino. Tratado a portas fechadas, não há espaço para qualquer intervenção nesse processo por parte da liderança laica ou dos fiéis.

O converso e o rabino discutem a possível conversão. Os rabinos, mesmo sendo funcionários das sinagogas, têm autonomia no que diz respeito a esta questão, porém esta

⁴⁰ Declarado pelo rabino Paul Menitoff, na Conferência das Comunidades Judaicas das Américas realizada em abril de 2004 em São Paulo. O rabino Paul Menitoff é vice-presidente executivo da *Central Conference of American Rabbis* organização que representa aproximadamente 1800 rabinos reformistas na América do Norte.

autonomia está dentro dos limites dos movimentos religiosos. Os rabinos são obrigados a obedecer às regras internas do movimento ao qual pertencem.

1.3 A CONVERSÃO DE LAURA À LUZ DO MERCADO RELIGIOSO

Para esclarecer o conceito de mercado religioso, Donnadieu (2001) afirma que, hoje, aderir a uma religião é o mesmo que adquirir um bem de consumo. “Ao contrário da concepção durkheimiana, a religião perdeu sua dimensão coletiva, fundamentada no vínculo social e na identidade de grupo; a dimensão coletiva foi substituída pela satisfação individual do fiel/consumidor” (Donnadieu, 2001). Hervieu Leger, por sua parte, afirma “tratamos a religião como produto; para isto nos apropriamos de conceitos do campo econômico, tais como: bem de consumo e mercado. Na sociedade ultramoderna, os produtos se tornaram cada vez mais padronizados, isto é verdadeiro também para os produtos simbólicos, o que facilita e agiliza o processo de produção, mas ao mesmo tempo, esses produtos tornam-se cada vez mais exclusivos, atraindo o consumidor que está em busca de algo único” (Hervieu Leger, 2001).

Como ocorre este fenômeno? O sujeito em seu processo de construção do sistema de crenças vai à busca da verdade espiritual que corresponderia à “sua verdade”, identificando-se com o que há de disponível no mercado religioso, incorporando elementos que podem pertencer ao sistema religioso budista, umbandista, católico, protestante ou judeu. Hervieu-Léger define como *bricolagem* a construção do sistema pessoal de crenças: “Os indivíduos compõem livremente sua “solução de crença” pessoal, mas o fazem utilizando fontes simbólicas que estão disponíveis, inseridas em fronteiras/limites determinados. Esta composição depende do ambiente cultural e das possibilidades de acesso de que o sujeito dispõe” (Hervieu Léger, 2001) ⁴¹.

Nas páginas que seguem observemos como Laura se apropria e re-significa o simbolismo do elemento água em sua experiência de conversão. De forte significado simbólico em várias religiões, o elemento água é o canalizador da *bricolagem* de Laura. É baseada na apropriação-identificação com o elemento água que ela estrutura seu universo religioso. Vemos isto no relato sobre seu *beit din* (etapa final no processo de conversão) e sobre a escolha de seu nome: “*Depois, eles perguntaram qual era a importância da água no judaísmo,... eram três rabinos,... E eles foram perguntando e eu fui falando o que eu achava. Meio loco né? No segundo dia, Deus separou a terra e o mar. Moisés, tem o Midrashe...*”

⁴¹ Trecho traduzido pela autora. [Les individus composent librement leur “solution croyante” personnelle, mais ils le font en utilisant des ressources symboliques dont la disponibilité demeure enserrée dans certaines limites. Les premières tiennent à l’environnement culturel, les secondes aux possibilités d’accès dont dispose le sujet lui-même.]

Moisés descendo do rio, Moisés quando sobe no monte Sinai o povo pede água, isso é importante, é a hora que ele briga, que Deus briga com ele e fala que ele não vai entrar na terra prometida e tudo por causa da água que o pessoal pedia, Noé é água, e aí me perguntaram quando chovia em Israel, e aí eu falei em Israel não chove muito. Tem reza de água, é a única coisa que eu não sabia, é que você pede pra que chova por causa das colheitas, todo o calendário judaico é o lado das colheitas, o lado agrícola, e as grandes festas... Então tudo é baseado nisso, e tudo isso é água, então todos os problemas deles é água, problema de guerra é água, eles brigam pela água, isso eu não falei, o problema de guerra”. Mesmo quando fala sobre sua profissão, professora de natação: “a minha grande força é água e ele (seu irmão gêmeo) é terra, ele treina corrida e eu natação”. ao fim da entrevista, com o gravador já desligado, Laura me conta como ela escolheu o seu nome em hebraico: “Então era pra ser Hanna, mais aí eu pedi pro Adrian, quais eram os nomes relacionados com água, e ele falou, Gal – “onda”, Galit- “ondinha”, e Bat Yam – “filha do mar”, e escolhi Bat Yam, porque tem a ver com água, e na umbanda eu sou filha de yemanjá”.

Durante todo o processo de aproximação do judaísmo Laura recorreu a seu conhecimento religioso que é bastante diversificado, a fim de construir sua identidade judaica. No seu *beit din* Laura lança mão de sua diversidade religiosa para responder às perguntas e para justificar a escolha do nome. É importante para Laura ter um nome hebraico cujo significado esteja relacionado com o elemento água, e lhe parece muito natural ter escolhido Bat Yam (filha do mar). Esse fenômeno é chamado de *bricolagem*, uma mistura de elementos ressignificados no âmbito particular e exclusivo do indivíduo. O significado da água em diversas religiões e culturas e o fato de Laura ter uma intimidade com a umbanda, a ponto de saber que é filha de Yemanjá, foram aspectos importantes na escolha do nome.

A conversão hoje não engendra nenhum comprometimento ou mesmo coerção, seja familiar, social ou profissional, essa era uma questão difícil de ser aceita no ambiente familiar e social. Atualmente, o sujeito pode transitar entre várias religiões ao longo da vida, sem nenhum constrangimento ou sacrifício. A conversão tornou-se um fenômeno aceito na sociedade pós-moderna. A conversão à Renovação Carismática Católica ou ao neopentecostalismo, formas afetivas do catolicismo e protestantismo, podem ilustrar essa afirmação; o converso está diante de um sistema teológico simplificado, o que agiliza a conversão que se realiza no âmbito do emocional (Hervieu-Leger, 2001).

Diferentemente dessas religiões, a adesão ao judaísmo significa meses de estudos e familiarização com a cultura judaica. No judaísmo, a conversão não se realiza apenas no âmbito do emocional. Trata-se de um longo e caro processo que, para ser formalizado, exige que o candidato passe por vários rituais, que começam pela primeira entrevista com o rabino, quando o candidato tem de convencê-lo de que a sua intenção é “sincera”. Na ortodoxia, faz parte desse ritual, a tentativa do rabino desencorajar o candidato, rejeitando-o três vezes.

Bila Sorj explica a conversão como um longo processo de estudo, porque “*a instituição que converte procura socializar, transmitir ao convertido aquilo que, para ela, distingue os judeus*” (Sorj, 1997).

Na *Comunidade Shalom*, o curso de introdução ao judaísmo dura um ano; o candidato passa por um exame final – o *beit din* - quando é avaliado por três rabinos. Neste momento, o novo fiel já deve ter escolhido o nome em hebraico, que lhe vai ser “dado” em outro ritual. O processo é concluído com o banho de purificação – no *mikve*. Ao final deste longo processo, o novo fiel recebe um certificado - “sua carteira de identidade judaica” - que é redigido e assinado pelos rabinos que fizeram parte do *beit din*.

O custo da conversão é alto, não é apenas um comprometimento religioso, é também um investimento financeiro. Segundo o rabino Adrian Gottfried, o candidato, para dar início ao curso de conversão, deve associar-se à congregação e contribuir mensalmente.

Desta forma o converso não estará apenas interiorizado os conceitos da religião judaica, mas, desde o início, fará parte da congregação. O comprometimento financeiro é um elemento importante, neste processo, relacionado a outro comprometimento: o de concluir o processo de conversão. Mas, em todas as sinagogas, o sujeito deve ser membro de uma congregação mesmo sem ter concluído o processo de conversão? Este aspecto não é unânime entre as congregações. Assim, por exemplo a *Associação Religiosa Israelita*, no Rio de Janeiro, não exige que o candidato se filie a ela antes de concluir o processo de conversão. O argumento é que se trata de uma associação israelita e o candidato deve passar pelos rituais religiosos para ser membro do grupo e filiar-se a uma congregação. Então por que formalizar sua adesão se ela ainda não foi legitimada pelos rituais de passagem que esse processo envolve?

Uma questão bastante polemica no campo da religião é o dinheiro, ou o comprometimento financeiro. Prandi (1996) esclarece que “os brasileiros, em geral, costumam pensar a religião como uma coisa pública e como do direito de todos. Ninguém

precisa filiar-se, pois já se nasce católico e assim se permanece enquanto se viver, sem nenhum compromisso...” , “Qualquer católico pode passar a vida inteira sem dar um centavo para a igreja...” “A expansão das religiões, cuja filiação depende de gastos elevados em ritos de iniciação ou contribuição financeira sistemática, obrigatória e em montantes expressivos..., tem alterado substancialmente a concepção que se faz entre religião e compromisso financeiro; a religião vai deixando de ser entendida como pública, isto é, gratuita, um direito de todos no entender de nossa cultura, para se tornar privada. É preciso pagar para se fazer parte dela...” .

Vemos que a religião se tornou um bem de consumo caro, já que o investimento do converso, muitas vezes, ultrapassa suas possibilidades financeiras. Uma comparação, aproximando o judaísmo de outras religiões, são os gastos nos rituais de adesão ao candomblé ou as grandes somas entregues aos pastores das novas igrejas pentecostais carismáticas.

É possível enquadrar o caso de Laura nessa nova realidade do campo religioso. No processo de formação do sistema de crenças pessoais, o indivíduo recorre a todas as ofertas do campo simbólico. “Do ponto de vista do indivíduo moderno... [a religião] constitui a procura de emoções e de sentido para além dos limites tradicionais que separam as diferentes religiões... a religião está liberada do controle institucional... transforma-se em uma nova fonte de imaginação simbólica e ganha uma nova visibilidade... (Pace, 1997).

1.4 ALGUMAS CONSIDERAÇÕES FINAIS

A conversão ao judaísmo deixou de ser acessível apenas para aqueles que se casam e querem constituir uma família judaica. Mesmo sendo contestada nos meios ortodoxos, as conversões não-ortodoxas vêm prestar um serviço à continuidade do judaísmo; questão fundamental para líderes judaicos comunitários e religiosos na pós-modernidade.

Artigos e livros são escritos sobre esse tema diretamente ou de forma correlata, nos quais líderes comunitários e rabinos se perguntam se haverá judeus daqui a duas gerações. De acordo com o depoimento do rabino Adrian Gottfried “*o índice de matrimônio misto no Brasil é de 80% , 70%, sendo generoso*”. No que diz respeito à conversão, apesar do grande número de interessados, apenas uma dezena conclui o processo de conversão. “*Em média recebo dez ligações semanais, dessas uma ou duas se tornam entrevistas, dessas entrevistas semanais apenas uma entrevista mensal se torna aluno*”. “*Nas entrevistas avaliamos os*

casos... uma pessoa deve estar disposta, durante um ano estudar seriamente, sistematicamente, durante três horas semanais na Shalom, e freqüentar os serviços religiosos da comunidade e as atividades da sinagoga durante um ano. Quem se compromete a fazer isso, não tem problema”.

Minha intenção neste capítulo foi mostrar como o judaísmo, religião que até pouco tempo era considerada restrita a alguns, “fechada”, quase inacessível, hoje faz parte da oferta de produtos simbólicos, disponíveis a todo aquele que se interessar por incorporá-los em sua *bricolagem* pessoal. Numa sociedade regida pela lógica liberal, no sentido econômico, a religião transformou-se em mais um bem de consumo que pode ser adquirido e logo descartado, uma vez que, visa ao bem estar individual. Champion (2001) esclarece como “o importante não é o fato de uma crença ser falsa ou verdadeira, mas o que ela pode propiciar em termos de bem estar, de felicidade pessoal e de ajuda nas dificuldades” (Champion, 2001). O caso da *Comunidade Shalom* revela que a religião judaica adapta-se às necessidades contemporâneas e torna-se mais compatível com a realidade de seus fiéis e, ao mesmo tempo, mais atraente para os que estão em um processo de construção de sua “verdade espiritual”. Assim fica claro como elementos do judaísmo e de tantas outras religiões podem ser reinterpretados e re-significados nos sistemas de crenças individuais.

II. A IDENTIDADE JUDAICA DA MULHER

Neste capítulo farei algumas considerações sobre a identidade judaica, que está sendo construída entre as freqüentadoras da *Comunidade Shalom*, a única sinagoga igualitária de São Paulo, e mostrarei como o feminismo e a feminilidade se expressam no judaísmo nesta sinagoga. Essa é uma tentativa de compreender tanto o lugar da mulher no judaísmo, como o lugar da mulher na *Comunidade Shalom*.

Para entender o lugar da mulher em diferentes momentos do judaísmo, bem como na *Comunidade Shalom*, mostrarei, num breve histórico, como a segregação sexual e a isenção da mulher de cumprir certos mandamentos determinaram a forma de vida religiosa da mulher e o seu papel social no judaísmo tradicional.

É impossível entender a transformação do *status* da mulher no judaísmo sem relaciona-lo ao movimento feminista do século XX. As transformações no universo religioso judaico foram influenciadas pela luta das feministas, na década de 1970, no Estados Unidos, luta esta que se manifestou na reivindicação da igualdade de participação nos rituais, assim como no questionamento da isenção do cumprimento de alguns mandamentos, entre eles o do uso do *talit* – xale de orações, que se tornou o símbolo dessa luta.

2.1 DA SEGREGAÇÃO SEXUAL À EXCLUSÃO ESPIRITUAL

Lisa Keele (2000) afirma que não encontramos nas fontes judaicas uma definição única sobre o *status* da mulher e são muitas as contradições e as ambigüidades. Encontramos tanto nos textos canônicos como na literatura rabínica uma total falta de coerência quanto ao *status* da mulher que ora é tratada com igualdade, ora submetida a uma hierarquia, ora tratada com respeito, ora com inabilidade. Temos apenas uma certeza: o lugar da mulher no judaísmo foi determinado por homens no período talmúdico (200 antes da E.C. – 500 da E.C.).

Nos textos canônicos da tradição judaica e no universo ortodoxo atual, o papel da mulher é definido pela capacidade de ser mãe. O casamento e a maternidade determinam o papel social da mulher, e a vida doméstica, proporciona uma saída ritualística, transformando-se em devoção religiosa e expandindo-se à esfera espiritual (Ozik, 1995 e Keele, 2000).

Para a mulher do universo ortodoxo, o espaço privado - o lar - é o espaço sagrado. Houve tempos em que as mulheres tinham seu espaço - a *ezrat nashim*⁴², onde lideravam seus cultos e seus estudos. Esse não era um espaço exclusivo para as mulheres, a presença de homens era permitida.

Atualmente, nas sinagogas ortodoxas, a separação física entre homens e mulheres deixa a mulher não apenas fora do campo de visão dos homens, mas isolada da *Torá* e dos objetos sagrados, ficando, dessa forma, impedida de participar em pé de igualdade, dos rituais no espaço público – a sinagoga. Diante dessa realidade, as mulheres desenvolvem maneira própria de expressar a devoção de forma autônoma. Realizam os rituais religiosos no âmbito do privado que Keele (2000) define como “*uma devoção oculta*”. A sinagoga é de domínio dos homens, isto é, o homem não apenas cumpre os rituais religiosos, mas aí estuda e tem sua vida social. Porém a segregação sexual não se dá apenas na esfera física: sinagoga/lar, ela também se expressa na esfera espiritual. Na sinagoga, o homem cumpre as obrigações espirituais em espaço público (Keele, 2000).

De acordo com a ortodoxia, a mulher deve cumprir três mandamentos de fundamental importância no judaísmo: a *kashrut*, o *shabat* e as leis de pureza familiar. É de responsabilidade da mulher manter a *kashrut* do lar, cuidando do preparo das refeições e da manutenção dos ingredientes conforme as regras dietéticas judaicas. Cabe à mulher, cumprir o *shabat* – mandamento central do judaísmo - acendendo as velas ao entardecer de sexta-feira e preparar a *chalá* (pão trançado especial para a ocasião). A terceira *mistvá* – preservar as leis de pureza familiar – engloba uma série de regras relativas ao período menstrual, durante o qual, de acordo com a *Torá*, a mulher está ritualmente impura (Lev.15, 19, e 18, 19).

⁴² *Ezrat nashim*: Homens e mulheres, nas sinagogas ortodoxas, sentam-se separados, com uma divisão formal entre eles. Essa divisão entre os sexos originou-se no separado “pátio das mulheres” – *ezrat nashim*, no templo de Jerusalém. A presença ou ausência de uma separação entre os sexos tornou-se a marca mais patente de uma congregação ortodoxa ou reformista.

2.2 IGUALDADE DE PARTICIPAÇÃO NO *MINIAN*

Mulheres são geralmente dispensadas das *mitsvot* positivas que tenham de ser cumpridas num tempo específico, embora hajam 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 que o ser humano deve cumprir confirmando o seu compromisso com Deus. Os mandamentos negativos – *al tassé* – são aqueles que regulam as relações entre os seres humanos. Dentre as *mitsvot* afirmativas estão as que devem ser cumpridas em momentos 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 (2000) não há na bibliografia rabínica nenhuma razão que justifique a isenção das mulheres de cumprirem esses mandamentos e essa isenção é geralmente entendida como exclusão.

O movimento da reforma, que teve início na Alemanha no século XIX, atingiu o auge no Estados Unidos durante o século XX e alterou o lugar da mulher no judaísmo. A mulher é integrada ao espaço público e participa dos rituais na sinagoga.

Desde 1922, ano em que se realizou o primeiro *bat mistvá*, a cargo de Mordechai Kaplan, a mulher foi sendo integrada ao espaço público e participa dos rituais na sinagoga. Em 1954, o movimento conservador começa a contar as mulheres no *minian*. Mas as grandes mudanças vieram, no último quarto do século XX, paralelamente à luta por igualdade sexual, liderada pelas feministas americanas e transposta para o universo judaico. 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). Nos Estados Unidos, a igualdade de participação das mulheres nos rituais religiosos é resultado de um processo que durou aproximadamente cinquenta anos. Essa igualdade se expressa na contagem das mulheres no quórum – *minian* –, na possibilidade de serem ordenadas *rabinas*, *cantoras litúrgicas* e na possibilidade do uso do *talit*. 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. Uma das especificidades de uma congregação não ortodoxa é a inclusão das mulheres no quórum mínimo necessário para atos públicos de culto e para a leitura dos rolos da *Torá*.

2.3 O USO DE TALIT

Talit significa “manto”, xale de orações usado pelos homens durante as orações matinais. Em cada um de seus quatro cantos tem o *tzitzit* (quatro fios formando uma franja). É geralmente feito de lã, seda ou algodão branco com listras pretas ou roxas. A origem do costume de usa-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. Por ser, a *mitsvá* do uso do *talit* é determinada pelo horário, por isso as mulheres são isentas dessa *mitsvá*. Lembro que o limite entre a isenção e a exclusão é muito tênue.

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 da E.C – 500 da E.C.) quando de fato algumas mulheres usaram o *talit*.

O movimento conservador, diferente da corrente reformista, tem como referência o Talmude – a lei judaica, cumpri-lo é uma regra inquestionável. Decidir se a mulher podia ou não usar o *talit* exigiu, por parte dos rabinos, pesquisar 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” (Herz, 2000)⁴³.

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*.

⁴³ 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.

2.4 O TALIT NA COMUNIDADE SHALOM

A *Comunidade Shalom* é uma sinagoga igualitária, seguindo as determinações das Assembléias Rabínicas do movimento conservador mundial, isto é, as mulheres participam de forma igualitária dos serviços religiosos. São consideradas na contagem do quórum mínimo, usam *talit* e *tifilin* (filactérios) e “lêem a *Torá*”.

Provavelmente por isso, paira no imaginário coletivo judaico paulistano a idéia de que “coisas muito estranhas” acontecem na *Comunidade Shalom*. Todavia, a fantasia criada pela coletividade a respeito a *Comunidade Shalom* não é o fato de mulheres usarem *talit*. No período de observação participante pude perceber que o que causa maior estranhamento àqueles que vêm a primeira vez à *Shalom* é o fato de a mulher “fazer a aliá à *Torá*”.

Quando uma pessoa é chamada para recitar a bênção que precede e aquela que sucede a leitura de um trecho da *Torá*, diz-se que ela está fazendo uma ascensão à *Torá*. Lê-se a *Torá*, na *bimá*, que é geralmente uma plataforma elevada. Numa sinagoga ortodoxa, só se concede a *aliá* a homens adultos. O grande diferencial da *Comunidade Shalom* é o que causa certo espanto no cenário judaico paulistano é a mulher fazer *aliá* para ler a *Torá*. Uma mulher usar *talit* e fazer uma *aliá* são fenômenos estranhos do cenário religioso paulistano. Contudo, não são todas as mulheres que usam *talit* e *kipá* na *Comunidade Shalom*, mas o número vem aumentando a medida que as freqüentadoras tomam consciência de que o uso do *talit* faz parte da experiência religiosa judaica no universo não-ortodoxo. Para aquele que vem a primeira vez à *Shalom*, o fato de as mulheres usarem *talit* e *kipá* ainda causa estranhamento apesar de isto ser muito comum nas sinagogas não-ortodoxas dos Estados Unidos e mesmo nas do Rio de Janeiro, porém ainda não foi incorporado pela coletividade judaica paulistana.

Não são todas as freqüentadoras da *Comunidade Shalom* que usam *talit*, e quando chamadas à leitura da *Torá*, aquelas que não o estão usando devem colocá-lo. Às vezes, é o próprio *gabai* (organizador do culto) que coloca o *talit* em seus ombros, ou então, outra mulher sentada a seu lado lhe empresta o seu. A forma rápida, urgente e informal como é provido o *talit* banaliza o ritual, principalmente se for a primeira vez que a mulher estiver sendo chamada para cumpri-lo. Esse é um momento muito significativo na vida religiosa da mulher: usar o *talit* e ler a *Torá* ; estar na *bimá* diante da congregação e próxima do pergaminho - objeto sagrado que por muito tempo foi inatingível para mulheres -.

De acordo com dados cedidos pelo rabino Adrian Gottfried, na *Comunidade Shalom* os serviços matutinos de sábado têm em média quarenta participantes e as mulheres são a metade, e praticamente todas usam o *talit*. Cerca de mil e duzentas pessoas participaram dos serviços especiais das *Grandes Festas*, em 2003. Pouco menos da metade era de mulheres, e aproximadamente uma centena de mulheres usava o *talit*. O número é pequeno, mas chama a atenção dos que freqüentam o serviço apenas nas *Grandes Festas*.

O *talit*, símbolo da luta pela igualdade de direitos entre a mulher e o homem, no espaço público de culto, é para as mulheres da *Comunidade Shalom* uma manifestação visível de sua especificidade, no marco do judaísmo paulistano. Por exemplo, nas *Grandes Festas*, quando o número de participantes é bem maior do que nos serviços realizados durante o ano, percebi que as mulheres dão outro significado ao uso do *talit*. Ele se transforma em uma “bandeira” - “aqui, nós, mulheres, usamos o *talit*”.

Isenta de cumprir a maioria dos mandamentos, a mulher também é dispensada de celebrar os rituais de passagem, que marcam a pertinência do judeu à comunidade. A partir da primeira menstruação, a menina é considerada adulta no âmbito privado, está pronta para o casamento, a maioridade é determinada por aspectos biológicos (Ozik, 1995).

Nas congregações conservadoras, os rituais de passagem – *bar/bat mitsvot* são celebrados da mesma forma. Essa padronização do ritual é a prova de que a luta pela igualdade de participação na esfera religiosa foi vencida. Para Suzannah Heschel (1988) 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*, o preparo da *chálá* (pão para celebrar o *shabat*) e rezar separadamente (*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.

A padronização dos rituais de *bat/bar mitsvot* e o uso obrigatório do *talit* para as mulheres não estariam provocando a masculinização da identidade judaica feminina, um dos objetivos da luta da mulher? Quando uma menina escolhe a *Comunidade Shalom* para celebrar o seu *bat mitsvá*, sofre uma onda de preconceitos, ao menos no ambiente da escola

judaica, que ainda tem um longo caminho a percorrer para fazer da mulher não mais o outro, mas o sujeito, na linguagem, nos símbolos e nos ensinamentos judaicos. Cada uma dessas jovens se torna protagonista da mesma luta levada há mais de três décadas no universo judaico. Será que essa menina usa o *talit* da mesma forma que a mulher, como um símbolo ou uma bandeira dessa igualdade? Ou a escolha de celebrar o ritual de passagem na sinagoga conservadora traduz um desejo de ser protagonista com o mesmo grau de importância que o menino, o que fortaleceria o padrão patriarcal desse ritual. Será que essa menina tem a consciência de que sua opção, resultado de uma conquista, é também uma maneira de enfrentar os setores mais conservadores da escola, da família e da comunidade? Ou será que ela está em busca do significado de ser uma mulher judia feminista?

Aderir ao uso do *talit*, após a permissão e obrigatoriedade exigida pelo movimento conservador, não é uma decisão simples. Esse momento geralmente é relacionado a algum evento pessoal importante ou pode estar acompanhado de um ritual, porém inclui uma reflexão e o conhecimento mínimo das leis e das tradições judaicas. A decisão de usar o *talit* está vinculada a outra decisão importante como a de celebrar o ritual de *bat mitsvá*. A mulher adulta realiza o ritual de passagem, criando um vínculo/pacto com o Povo de Israel, um marco na sua vida espiritual. As mulheres buscam um significado para dar início ao uso do *talit*. Os depoimentos que seguem ilustram as diferentes situações, mostrando quanto essa decisão difícil e pessoal.

“Comecei a usar talit a partir dos meus cinquenta anos, quando li a Torá pela primeira vez. Naquela época, considerei esta atitude um ato simbólico, que poderia indicar uma participação igualitária na sinagoga”.

“É muito gostoso pôr talit, é um símbolo, que vem de muito tempo, eu acho legal, é como se você tivesse fazendo parte de uma tradição.”

“Uso talit às vezes. Pego algum que esteja disponível na sinagoga. Ainda não tenho o meu. Uso o talit principalmente quando subo à Torá. Sinto necessidade de usar nestas ocasiões. Tocar diretamente a Torá, sem a intermediação do talit, não me parece direito. Sinto também o talit como uma espécie de manto protetor”.

“Uso talit desde meu bat mitsvá, que foi há três anos . Decidi porque é um símbolo do judaísmo que representa aceitar, sobre “minhas costas”, as tradições e valores judaicos e porque achei importante fazê-lo como mulher. É como se eu estivesse compartilhando da decisão de muitas mulheres que estão fazendo o mesmo pelo mundo afora - que ostentam as “ferramentas do espírito judaicos” em um ambiente que pode “renovar” suas crenças na presença desse “fato novo”. Sinto-me bem usando, sinto um tipo de conforto, pioneirismo e “orgulho” ao usá-lo.”

“Uso talit desde minha conversão, desde 2000. Além do sentido que a Torá dá lembrança das mitsvot, eu me sinto como se Deus me abraçasse, sinto envolvida e protegida com as bênçãos dele. ... Meus estudos e ter assumido meu papel como judia de uma sinagoga, como a Shalom igualitária. Eu me sinto como se Deus me abraçasse, sinto envolvida e protegida com as bênçãos dele.”

“Uso talit desde meu bat - em Novembro de 2001... Após algum tempo de convívio na Shalom, leituras, estudos, reflexões cheguei à conclusão que gostaria de rezar e estar na sinagoga conforme os mandamentos da halachá”.

“Após o estudo das fontes e da minha tradição, decidi usar o talit por crença religiosa e ideológica”.

Notamos nesses depoimentos que não existe uma unanimidade quanto aos motivos que levam essas mulheres a usar o *talit*, nem quanto ao significado que cada uma delas lhe atribui. No entanto, percebemos que a motivação está fundamentada em dois eixos, o ideológico e o espiritual. Entende-se aqui como ideológico o sistema de crenças e ideais que fundamentam não apenas o movimento conservador, mas o movimento feminista. “Participação igualitária na sinagoga, compartilhando com outras mulheres pelo mundo afora, por crença ideológica” - a consciência do papel da mulher em uma sinagoga igualitária transparece nesses depoimentos e por isso os classificamos no eixo do conteúdo ou da motivação ideológica.

Enquanto que as falas “*me sinto envolvida e protegida, gostaria de rezar e estar na sinagoga conforme os mandamentos da halachá, por crença religiosa, é um símbolo do*

judaísmo que representa aceitar sobre ‘minhas costas’ as tradições e valores judaicos” - são expressões com um conteúdo/tom mais espiritual ou místico.

Porém, há algo em comum nesses depoimentos: para essas mulheres o uso do *talit* é **um ato simbólico**, seja em si mesmo ou pelo ritual que o acompanha. Podemos nos perguntar se os homens ao usar o *talit* para as orações se questionam sobre o significado desse ato.

2.5 ALGUMAS CONSIDERAÇÕES FINAIS

O princípio da igualdade entre homem e mulher no judaísmo segundo Heschel, está nos ensinamentos dos profetas que defendem a justiça e a igualdade na devoção a Deus. Para a autora, essa intenção de igualdade entre o homem e a mulher não foi concretizada no curso da história judaica por motivos teológicos, mas sim, por questões sociológicas (Heschel, 1988). Num desdobramento dessa idéia, Cinthia Ozick acrescenta que, “se o feminismo (judaico) não emergir da *Torá*, ele se desintegrará”. Para Susannah Heschel, “o feminismo judaico concentra as suas reivindicações em três grandes eixos: a completa participação das mulheres na vida religiosa, a consideração da experiência feminina e da autocompreensão que, de si mesmas, têm as mulheres e o destaque dos rituais centrados na figura da mulher, já existentes na tradição judaica” (Topel, 2001).

Tendo como referência o feminismo judaico, como o definiu Suzannah Heschel, perguntamo-nos como as freqüentadoras da *Comunidade Shalom* estariam construindo sua identidade judaica. Poder-se-ia dizer que as freqüentadoras de uma sinagoga igualitária estão buscando uma identidade judaica feminista, correndo o risco de masculinizar essa identidade ou estão indo ao encontro da construção de uma nova figura feminina para o judaísmo ?

Vimos, aqui, apenas um dos aspectos desse vasto e polêmico tema. O *status* da mulher na *Comunidade Shalom* é um elemento importante na formação de uma identidade judaica mais comprometida com os valores judaicos femininos e feministas das mulheres freqüentadoras dessa sinagoga. A *Comunidade Shalom* realiza seus rituais de forma igualitária, desde a sua formação em 1949, porém, dado o crescimento da comunidade nos últimos cinco anos, esse modelo de sinagoga ficou mais conhecido na coletividade judaica paulistana.

Resta saber se o *status* da mulher na *Comunidade Shalom* é um fator exclusivo na construção da identidade judaica entre as freqüentadoras ou se será mais abrangente e conseguirá influenciar na transformação do papel da mulher no cenário judaico paulistano.

CONCLUSÃO

A proposta deste trabalho foi mostrar como se constrói a identidade judaica na *Comunidade Shalom*. Essa pesquisa vem responder a questões sobre a construção de uma identidade judaica religiosa alternativa aos padrões identitários tradicionais do judaísmo paulistano. O ponto de partida foi um enfoque histórico uma vez que o objeto de estudo, a *Comunidade Shalom*, transformou-se várias vezes em seus quase 50 anos de existência.

Mas o enfoque histórico não é suficiente para a compreensão desse fenômeno. Baseado então na sociologia da religião e na antropologia, este estudo é uma tentativa de trazer ao leitor dados sobre a formação da identidade judaica religiosa no universo não-ortodoxo na cidade de São Paulo.

O cenário judaico paulistano é o pano de fundo sobre o qual formulei algumas interpretações gerais a respeito da função social da *Comunidade Shalom*. As interpretações se desdobram em três planos:

- 1 – O espaço onde o fenômeno do “renascer da religião” se manifesta,
- 2 – As diversas formas em que, religião, cultura e nacionalismo se entrelaçam na construção da identidade judaica na *Comunidade Shalom*.
- 3 – A maneira alternativa de vivenciar, experimentar e expressar o judaísmo na *Comunidade Shalom*.

A questão teórica que norteia esse estudo é a proposta defendida por estudiosos das ciências sociais que afirmam contrariando a tese de Weber que o “renascimento da religião” ocorreu. É difícil pensar o fenômeno denominado “retorno das religiões”, pois se previa, desde Max Weber, o fim desta como estruturadora da vida social. Assim, contrariando as previsões da secularização da sociedade, o movimento de renovação espiritual está presente, tanto nas religiões étnicas, como nas históricas e carismáticas e, para alguns sociólogos o processo de secularização se concretizou na forma de “religiões de mercado”, fenômeno que aponta o fato de a religião não ser mais herdada, mas algo a ser buscado, a ser conquistado.

Com o objetivo de entender as transformações ideológicas do judaísmo religioso fez-se necessária uma retomada da realidade social e religiosa do judaísmo desde o século XVIII. A trajetória dos judeus desde a assimilação ocorrida na Europa Ocidental no século XVIII até a pós-modernidade não é muito diferente daquela do sujeito ocidental não-judeu, mas tem

suas particularidades. Vivendo em comunidades isoladas da sociedade européia, os judeus recebiam e transmitiam os valores culturais e religiosos de geração em geração. A religião e a cultura faziam parte da herança não apenas familiar mas comunitária de todo judeu. Todavia, as mudanças do *status* sociojurídico dos judeus dos países da Europa ocidental permitiram uma troca de valores entre os judeus emancipados dos séculos XVIII e XIX e a sociedade européia. Essa troca foi fundamental para o desenvolvimento de novas expressões de judaísmo.

Observando a realidade judaica paulistana na virada do século XXI percebem-se as conseqüências desse processo iniciado na Europa dois século atrás. A coletividade judaica paulistana é formada por descendentes de imigrantes europeus que aqui chegaram em grandes ondas migratórias, principalmente, no entreguerras. No Brasil, os judeus passaram por mais um processo de assimilação, desta vez conhecendo e incorporando elementos da cultura brasileira e das de outros imigrantes. A imigração judaica do século XX teve características específicas: foi recebida por uma pequena, porém organizada colônia de imigrantes que chegaram no final do século XIX. A organização em comunidade é um “*savoir faire*” judaico milenar desenvolvido ao longo de uma história de exílio e isolamento social. É interessante notar como as instituições cumprem uma função que ultrapassa o papel assistencial para, sobretudo, organizar a vida judaica em comunidades, capazes de perpetuar os valores religiosos e culturais. Entretanto a partir do século XX, escolas, cooperativas, cemitérios, sinagogas são criados não mais para manter o isolamento mas primeiramente para auxiliar na adaptação da sociedade maior e mais tarde, após duas ou três gerações, para recuperar e transmitir os valores culturais que se diluíram neste processo de adaptação.

Assim, a função destas instituições, que nos primeiros anos da imigração judaica a São Paulo tinham um papel principalmente assistencial e funcionavam como um centro para coletividade, hoje tem um papel muito mais significativo pois, tem de atrair judeus que se distanciaram destas e portanto enfraqueceram seus laços comunitários e sua identidade étnica. O objeto deste estudo, a *Comunidade Shalom*, é uma sinagoga que, assim como outras instituições, se transformou ao longo da sua história de acordo com a realidade religiosa da coletividade judaica paulistana .

A hipótese central desta dissertação é que a *Comunidade Shalom* é um local de formação de uma identidade judaica singular. Baseando-me nessa idéia percorri caminhos que me permitiram chegar a essa confirmação. Com o objetivo de compreender melhor este

processo de reformulação identitária, o universo da coletividade judaica de São Paulo foi recortado em dois campos: o ortodoxo e o não-ortodoxo. Por vezes ampliei os limites incluindo outras realidades a fim de comparar e esclarecer aspectos históricos e sociológicos.

Para entender a origem do judaísmo não-ortodoxo reporte-me à Alemanha do século XIX onde surgiu a reforma judaica e a consolidação das correntes não-ortodoxas no universo judaico americano. A diversidade do atual cenário não-ortodoxo dos Estados Unidos foi base para vários esclarecimentos, constatações e confirmações deste estudo, uma vez que no Brasil essas correntes ainda não estão consolidadas de forma expressiva a ponto de ter o cenário brasileiro como base única. No Brasil o judaísmo não-ortodoxo tem características específicas por isso fez-se necessário um panorama histórico para entender suas particularidades. A mais importante é a confusão na definição e utilização das denominações reformista e conservadora.

Concentrei meu estudo na *Comunidade Shalom* por ter ela características únicas no campo religioso judaico de São Paulo. Constituída no final dos anos 1940, a *Comunidade Shalom* congregava judeus que buscavam vivenciar a religiosidade de uma forma diferente da que estava disponível no universo religioso da época. Esse grupo se organizou separando-se de uma congregação já constituída a *Congregação Israelita Paulista* onde o judaísmo praticado era liberal, não satisfazia mais esse grupo em termos religiosos. A *Comunidade Shalom* surgiu da necessidade de um pequeno grupo em busca do judaísmo intelectual e igualitário nos moldes da corrente reformista dos Estados Unidos. Em 1949, ano em que o grupo se reuniu, essa forma de judaísmo era inédita no Brasil e até 1997 a *Comunidade Shalom* foi a única sinagoga reformista da cidade de São Paulo. Hoje, essa comunidade continua tendo características exclusivas no cenário judaico paulistano, porém oferecendo uma proposta de judaísmo com algumas diferenças essenciais daquele de seus primórdios.

Ainda assim, e mesmo não tendo as mesmas características da época de sua fundação, a *Comunidade Shalom* continua sendo um exemplo único como forma de experimentar a religiosidade judaica não-ortodoxa. Antes reformista agora conservadora, as diferenças entre essas duas correntes foram esclarecidas ao longo do trabalho, mas vale a pena ressaltar alguns aspectos comuns não apenas dessas correntes mas da *Comunidade Shalom* reformista e da conservadora, isto é, da *Comunidade Shalom* dos anos 1940 *vis-a-vis* a sua configuração atual.

São vários os fatos que apontam a essa transformação. Talvez um exemplo bastante marcante seja as diferenças entre o grupo *Shorashim* e o grupo de *Rosh Chodesh*. O primeiro era basicamente um grupo de estudo que tinha como tema central uma incursão intelectual, o *status* da mulher no judaísmo, o segundo organiza encontros de troca de experiências afetivas envolvendo o universo feminino judaico. Os encontros do grupo *Shorashim*, no qual um grupo de mulheres intelectuais alimentava sua curiosidade judaica porém de forma racionalista, foram substituídos, pelos encontros de *Rosh Chodesh*, onde a vivência afetiva é valorizada não havendo espaço para reflexões racionalistas. Poder-se-ia afirmar que esses encontros traduziriam a expressão de um renascer da religiosidade contrariando a previsão de secularização, isto é, o fim da religião? Esses encontram proporcionam a aproximação ou o retorno aos aspectos religiosos judaicos pelo conhecimento e pela experiência afetiva.

Como foi mencionado, a mudança no campo da ideologia na *Comunidade Shalom* foi de responsabilidade do rabino Adrian Gottfried, que teve a aprovação da liderança laica e assumiu o compromisso de fazer crescer a congregação. Seria possível fazer crescer a *Comunidade Shalom* nos moldes racionalistas do reformismo judaico dentro da atualidade religiosa não apenas judaica mas da sociedade brasileira como um todo? E aqui retomo o fenômeno do “renascimento religioso” como aquele que engloba também o universo judaico o ortodoxo, sem deixar de fora o universo não-ortodoxo. O “renascimento religioso” é um fenômeno universal no qual os judeus ortodoxos ou não se incluem de forma similar aos não judeus que buscam as igrejas carismáticas cristãs.

Neste contexto, é interessante notar como o modo de vida individualista da modernidade não impediu o retorno à religião e tem manifestações próprias. Na *Comunidade Shalom* o fiel pode ter uma vida religiosa judaica, cumprir mandamentos, seguir regras de vida antes consideradas arcaicas como a observância da *kashrut* e do *shabat* sem deixar de lado os valores da vida moderna.

Outra expressão da religiosidade original da *Comunidade Shalom* é o grupo de *Healing*. Totalmente baseado em preceitos judaicos no que tange às regras com relação a doenças, visitas a doentes e seus familiares, e o luto, a atuação deste grupo remete-nos a experiências da Nova Era muito populares no contexto de renascer religioso contemporâneo.

Assim podemos inquirir se fenômeno judaico de *chazará biteshuvá* – retorno ao judaísmo - estaria relacionado com o renascer religioso assinalado pelos cientistas sociais? Observando a *Comunidade Shalom* é possível afirmar que a *chazará biteshuvá* realizada em

sua versão não-ortodoxa faz parte do fenômeno universal de retorno à religião. Retornar ao judaísmo é para muitos construir sua identidade judaica. Na *Comunidade Shalom* é renovando e, para alguns, conhecendo significados e práticas judaicas, que a construção da identidade judaica se realiza.

A *Comunidade Shalom*, assim como qualquer outra sinagoga, ao oferecer para o público comunitário cursos, palestras, oficinas, uma publicação e mesmo um *site internet*, isto é, uma ampla gama de atividades, cumpre um papel fundamental, pois na pós-modernidade em que as experiências comunitárias são cada vez mais raras, a sinagoga se torna um espaço onde o indivíduo pode ter uma vivência comunitária e desenvolver sua identidade religiosa e étnica.

Ao analisar o serviço de *cabalat shabat* desta congregação quis mostrar como um culto que já teve formato mais racionalista na história do judaísmo reformado e da *Comunidade Shalom* em particular foi transformado em um culto repleto de experiências místicas. Assim esse fenômeno deve ser entendido como manifestação do renascimento da espiritualidade religiosa na *Comunidade Shalom* porém, como consequência da influencia do universo da sociedade mais ampla.

No estudo de caso de conversão analisado no capítulo I da parte IV, foi possível perceber como a religião é algo a ser conquistado e ressignificado, um produto “*costumizado*”, isto é, adaptado de acordo com as necessidades individuais de cada pessoa. Conhecer o judaísmo não-ortodoxo, tanto no plano histórico como no ideológico para poder compreender, analisar, interpretar e chegar a conclusões no que diz respeito à *Comunidade Shalom* foi um dos desafios deste estudo. Definir onde começa e onde termina o judaísmo não-ortodoxo, estabelecer os limites do judaísmo como religião e como cultura foi uma tarefa árdua, pois, o processo de construção da identidade judaica passa não apenas por aspectos culturais e religiosos, mas ainda pelo nacionalismo judaico, isto é, o vínculo com o Estado de Israel. Deixar um destes aspectos de lado significaria reduzir o judaísmo em lugar de tentar abranger a sua complexidade.

Como fora salientado no capítulo sobre o perfil do freqüentador da *Comunidade Shalom*, fortalecer o sentimento nacionalista com relação ao Estado de Israel também faz parte do compromisso da *Comunidade Shalom* para com os fiéis. Mas a missão principal do rabino Adrian Gottfried é propiciar um espaço para a construção e o fortalecimento da identidade religiosa judaica. Para atingir esse objetivo, foram necessárias algumas

transformações no cotidiano da sinagoga que vão desde a instalação de uma cozinha *kasher*, passando por diversos cursos e atividades até a inclusão de serviços religiosos regulares e em hebraico. Essas transformações foram concebidas e concretizadas pelo rabino Adrian Gottfried o que o faz responsável de ter moldado a *Comunidade Shalom* como ela se apresenta atualmente no contexto judaico paulistano.

Levando esse dado em consideração, é possível levantar a seguinte questão: pode um rabino moldar uma sinagoga sem o apoio e cumplicidade da liderança laica e de seus fiéis? Na *Comunidade Shalom* isso só foi possível porque parte significativa da liderança e dos fiéis foi substituída com a chegada do rabino Gottfried. Vindo da *Congregação Israelita Paulista* onde não pôde realizar o seu “projeto espiritual”, o rabino Gottfried trouxe consigo um contingente de fiéis e de líderes que apóiam a transformação da *Comunidade Shalom*; uma pequena congregação reformista em uma comunidade conservadora com trezentas famílias associadas. São dois momentos diferentes na *Comunidade Shalom* antes, rabinos jovens e inexperientes tiveram o apoio e a contribuição de líderes como René Werner e Raul Meyer hoje, a atuação do rabino tem o apoio e a cumplicidade da liderança laica.

No judaísmo, a combinação da instituição da sinagoga com a figura do rabino é algo essencial no processo de construção da identidade judaica porque a sinagoga é o espaço no qual o rabino fornece o conteúdo àqueles que buscam significados para os valores étnicos e religiosos. No que diz respeito à *Comunidade Shalom* ela oferece aos fiéis uma opção de judaísmo que não os exclui da sociedade moderna, da qual fazem parte. Para este grupo, ir aos serviços de *shabat* e estudar judaísmo é uma forma de ser mais praticante e reafirmar a identidade judaica sem se desvincular dos valores racionalistas típicos da sociedade contemporânea.

Lembrando que os valores que contribuem para a formação da identidade judaica são religião, cultura e nacionalismo, gostaria de ressaltar, mais uma vez, que a *Comunidade Shalom* está preocupada em transmitir em atividades e serviços religiosos esses três pilares da identidade judaica. Foi possível observar também, que os freqüentadores da *Comunidade Shalom* buscam uma experiência comunitária espiritual sendo que outros elementos como conteúdo cultural e nacionalista poderiam ser secundários, pois de certa forma ainda são transmitidos no ambiente familiar ou em outras instituições judaicas que parte destes fiéis possa freqüentar. No entanto, estes três elementos configuram a identidade judaica religiosa

em um contexto não-ortodoxo e é de responsabilidade do rabino e da liderança laica proporcionar ao fiel um ambiente que ultrapassa os religiosos propriamente dito.

Como as sinagogas antigas e medievais, a *Comunidade Shalom* foi e é, até os dias de hoje, um local destinado ao estudo e a orações, no processo de construção da identidade judaica vimos a importância do rabino Adrian Gottfried no contexto da *Comunidade Shalom*, modificando e acrescentando características desta congregação, transformando a identidade judaica religiosa de seus frequentadores e em termos religiosos e espirituais, a *Comunidade Shalom* é completa e não tem nada a menos do que as outras congregações da cidade de São Paulo, sejam ortodoxas ou não. Ao contrário, por se tratar de uma sinagoga igualitária, ela dá às mulheres a oportunidade de se realizarem espiritualmente de forma mais completa.

Um dos aspectos mais fascinantes desse estudo foi mergulhar em um tema polêmico do judaísmo: o *status* da mulher. Como fora assinalado, na *Comunidade Shalom* o *status* da mulher é um fator importante na formação de uma identidade judaica mais comprometida com os valores judaicos femininos das frequentadoras dessa sinagoga.

Explorar o fenômeno da construção da identidade religiosa judaica feminina, como ele ocorre na *Comunidade Shalom* revelou o quanto esse aspecto é exclusivo desta congregação e ainda estranho ao cenário judaico paulistano.

A *Comunidade Shalom* é um local da expressão do retorno ao judaísmo a partir de uma ótica singular, um local de uma construção da identidade judaica com moldes próprios. Constituirá este judaísmo *suigeneris* e inovador um ponto de partida para a transformação do judaísmo paulistano como um todo? Se a resposta for positiva, parece-me que, ainda assim, o processo de influência será lento e conflitivo, principalmente se levarmos em consideração o proselitismo eficiente e agressivo desenvolvido pelas comunidades ortodoxas entre os judeus de São Paulo.

BIBLIOGRAFIA

BIBLIOGRAFIA GERAL

BARTH, Fredrik. *Les groupes ethniques et leurs frontières*. In. POUTIGNAT Philippe et STREIFF - FENART, Jocelyne. **Théories de L'éthnicité**. Paris: Presses Universitaires de France, 1995.

CAROZZI, Maria Julia. *Nova era a autonomia da Religião*. In. **A nova era no Mercosul**. Petrópolis: Vozes, 1999.

CHAMPION, Françoise. *Univers mystique-ésotérique et croyances parallèles*. **FUTURIBLES**, Paris, no 260, p.49-60, Jan. 2001.

DONNADIEU, Gerard. *Vers un Marché du Religieux? Le Nouveau Paysage du Croire*. **FUTURIBLES**, Paris, no 260, p.5 –21, Jan. 2001.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. *Quelques Paradoxes de la Modernité Religieuse. Crise de l'universel, planétarization culturelle et renforcements communautaires*. **FUTURIBLES**, Paris, no 260. P-99-110, Jan. 2001.

PACE, Enzo. *Religião e Globalização*. In. ORO, Ari Pedro e STEIL, Carlos Alberto **Religião e Globalização**. 2. ed. Petrópolis : Vozes, 1999. p. 25 – 42.

PRANDI, Reginaldo. *A Religião e o Planeta Global*. In. ORO, Ari Pedro e STEIL, Carlos Alberto **Religião e Globalização**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1999. p. 63-70.

PRANDI, Reginaldo. *Religião Paga, Conversão e Serviço*. In. PIERUCCI, Antônio Flavio e PRANDI Reginaldo. **A Realidade Social das Religiões no Brasil: Religião, Sociedade e Política**. São Paulo: Hucitec, 1996. p. 257 – 273.

PRANDI, Reginaldo. *Um Sopro do Espírito*. São Paulo: Edusp, 1997.

MAGNANI, José Guilherme. *O Brasil da Nova Era*. Jorge Zahar. Rio de Janeiro, 2000.

WEBER, Max. *Sociologia de la Comunidad Religiosa (Sociologia de la Religion) Economia y Sociedad*. Mexico: Fondo de Cultura Economica, 1964.

JUDAÍSMO E HISTORIA JUDAICA

BEN-SASSON, H. H. *História del pueblo judío*. Madrid: Alianza, 1988. v. 3

BONDER, Nilton. *Observância não é restrição* In. **Pardes**, publicação da Congregação judaica do Brasil, Rio de Janeiro, 1995. n. 5.

BONDER, Nilton e SORJ, Bernardo. *judaísmo para o século XXI*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

CHOURAQUI, André. *Histoire de Judaïsme*, Coleção “Que sais-je?”. Paris: Presse Universitaire de France, 1986.

COHEN, Gerson. D. *Conservative Judaism* In. COHEN, Arthur A. MENDES-FLOHR Paulo. **Contemporary Jewish religious thought**. New York: The Free Press, 1987.

DAVIDOVITCH, David. *Synagogues in the United States*. In. Encycloaedia Judaica.CD-ROM Edition. Ed.Judaica Multimídia.Israel,1997.

KELNER.Saul. *A charismatic community: Congregation B’nai Jeshurun*. In.Jewish Leadership Case Series.No1

LAQUEUR, Walter.*Historia del Sionismo*.La Semana Publicaciones Ltda.Jerusalem, 1988

HAYOUN, Maurice-Ruben. *Le Judaïsme Moderne*. Paris: Presses Universitaire de France, 1989. (Coleção Que Sais-Je?)

HAYOUN, Maurice-Ruben e JARASSÉ, Dominique. *Les synagogues*. Paris: Presses Universitaire de France, 1999. (Coleção Que Sais-Je?)

HESCHEL, Abraham Joshua. *O schabat, seu significado para o homem moderno*. São Paulo: Perspectiva, 2000.

HIRSCHBERG, Alice Irene. *Desafio e Resposta – A História da Congregação Israelita Paulista*. São Paulo: Congregação Israelita Paulista, 1976.

MEYER, A. Michael. *Reform judaism*. In. **Contemporary Jewish Religious Thought** COHEN, Arthur A., MENDES-FLOHR, Paulo. New York: The Free Press, 1987.

MEYER, Richard. *Synagogues in the Contemporary Period*. In. Encycloaedia Judaica – CD-ROM Edition. Ed. Judaica Multimídia. Israel, 1997.

GLAZER, Nathan. *American judaism*. Chicago: The University of Chicago Press, 1957.

GOLDBERG, David J., RAYNER, John D. *Os judeus e o judaísmo*. São Paulo: Xenon, 1989.

PINKUSS, Fritz. *Estudar, ensinar, ajudar*. Seis décadas de um rabino em dois continentes. São Paulo: Livraria Cultura, 1989.

POSNER, Raphael. *Synagogue organization*. In. Encycloaedia Judaica – CD-ROM Edition. Ed. Judaica Multimídia. Israel, 1997.

RABINOWITZ, Isaac Louis. *Synagogue*. In. **Encycloaedia Judaica**. CD-ROM Edition. Ed. Judaica Multimídia. Israel, 1997.

_____. *Rabbi and Rabinat*. In. **Encycloaedia Judaica**. CD-ROM Edition. Ed. Judaica Multimídia. Israel, 1997.

_____. *Rabbi and Rabinat in the Modern Period*. In. **Encycloaedia Judaica**. CD-ROM Edition. Ed. Judaica Multimídia. Israel, 1997.

_____. *Rabbi and Rabinat in the United States*. In. **Encycloaedia Judaica**. CD-ROM Edition. Ed. Judaica Multimídia. Israel, 1997.

RATTNER, Henrique. *Tradição e mudança*. A comunidade judaica em São Paulo. São Paulo: Ática, 1977.

RUDERMAN, B. David. *Rabbi and Teacher*. In. COHEN, Arthur A. MENDES-FLOHR Paulo. **Contemporary Jewish religious thought**. New York: The Free Press, 1987.

SHAPIRO, S. Edward. *Modern Orthodoxy in Crisis: A test case*. In. **Judaism: A quarterly Journal of jewish lifes & thought**. American Jewish Congress Ed. No 203, vol.51 no 3. 2002.

SORJ, Bila. *Conversões e casamentos “mistos”*. A produção de “novos judeus” no Brasil In. SORJ, Bila. **Identities judaicas no Brasil contemporâneo**. São Paulo: Imago, 1997.

A MULHER E O JUDAÍSMO

GREENBERG, Blu. *Women and Judaism*. In. COHEN Arthur A., MENDES-FLOHR, Paulo. **Contemporary jewish religious thought**. New York: Macmillian, 1988. p. 1037-1053.

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.

Disponível em : <http://www.utoronto.ca/wjudaism/contemporary/contemp_index1.html>

Acessado em: 10 out.2002.

HESCHEL, Susannah. *Feminism*. In. COHEN Arthur A., MENDES-FLOHR, Paulo. **Contemporary jewish religious thought**. New York: Macmillian, 1988. p. 255-259.

KEELE, Lisa. “*Hidden Worship: The Religious Rituals of Orthodox Jewish Women*” In. **Women and Judaism**. University of Toronto, 2000.

Disponível em : <http://www.utoronto.ca/wjudaism/contemporary/contemp_index1.html>

Acessado em 12 out. 2002.

OZICK, Cynthia. *Ana e Elcana, a Torá como matriz do feminismo*. In BUCHMANN, Chistina e SPIEGEL, Celina. **Fora do Jardim: mulheres escrevem sobre a Bíblia**.

Rio de Janeiro: Imago, 1995. p. 101-106.

TOPEL, Francisca Marta. *Feminismo e feminilidade: algumas interpretações sobre o papel da mulher na tradição judaica*. In **Simpósio Nacional de História das Religiões 2001**, Recife. Anais Eletrônicos do Seminário Internacional de História das Religiões. Associação Brasileira de História das Religiões, 2001.

UMANSKY M. Ellen. *Spiritual Expressions: Jewish womens religious lives in the twenty-century in United States*. In. BESKIN, R. Judith. **Jewish women in historical perspective**. Detroit: Wayne State University Press, 1991. p. 265-288.

**ANEXO I – TABELAS DO PERFIL DO FREQUENTADOR
DA COMUNIDADE SHALOM**

O PERFIL DO FREQUENTADOR

TABELAS

TABELA I

Faixa etária

	Total	
	N.A.	%
25 a 35 anos	7	11,1
36 a 45 anos	14	22,2
26 a 55 anos	19	30,2
Acima de 55 anos	22	34,9
Sem resposta / especificação	1	1,6
	Base	63

*Total da entrevistas

Sexo

	Total	
	N.A.	%
Masculino	47	74,6
Feminino	16	25,4
	Base	63

*Total da entrevistas

Estado civil

	Total	
	N.A.	%
Casado / mora junto com outra pessoa	56	88,9
Solteiro	2	3,2
Divorciado	4	6,3
Viúvo	1	1,6
	Base	63

*Total da entrevistas

TABELA II

Grau de escolaridade

	Total	
	N.A.	%
2º Grau incompleto	1	1,6
2º Grau completo	6	9,5
3º grau incompleto	5	7,9
3º grau completo	42	66,7
Pós Graduado	6	9,5
Recusa / sem resposta / sem especificação	3	4,8
	Base	63

*Total da entrevistas

Profissão

	Total	
	N.A.	%
Profissional liberal / médico / advogado / psicólogo / dentista / contador / consultor financeiro	16	25,4
Profissional especializado / assalariados médios / engenheiros / técnicos	12	19,0
Empresário	10	15,9
Administrador / economista	9	14,3
Vendedor / representante comercial / corretor / autônomo / comerciante / gerente comercial	3	4,8
Aposentado	3	4,8
Publicitário / marketing	2	3,2
Professor	2	3,2
Cargo administrativo / secretária / escriturário / encarregados	1	1,6
Recusa / sem resposta / sem especificação	5	7,9
	Base	63

*Total da entrevistas

TABELA III

Você é...

	Total	
	N.A.	%
Judeu	59	93,7
Convertido ao judaísmo	3	4,8
Não se converteu ao judaísmo	1	1,6
	Base	63

*Total da entrevistas

Seu cônjuge é...

	Total	
	N.A.	%
Judeu	32	60,4
Convertido ao judaísmo	10	18,9
Não se converteu ao judaísmo	8	15,1
Sem resposta / sem especificação	3	5,7
	Base	53

*Total de respondentes judeus casados

TABELA IV

Estudou em escola judaica?

	Total	
	N.A.	%
Sim	13	22,0
Não	46	78,0
	Base	59

*Total de respondentes judeus

Seu cônjuge estudou em escola judaica?

	Total	
	N.A.	%
Sim	10	18,9
Não	43	81,1
	Base	53

*Total de respondentes judeus casados

Seus filhos estudam / estudaram em escola judaica

	Total	
	N.A.	%
Sim	14	25,5
Não	41	74,5
	Base	55

*Total de respondentes judeus com filhos

TABELA V

Ambiente familiar da casa dos pais

	Total	
	N.A.	%
Tradicionalista	36	61,0
Não religioso	17	28,8
Religioso	6	10,2
Base		59

*Total de respondentes judeus

Situação atual

	Total	
	N.A.	%
Mais praticante	20	33,9
Menos praticante	17	28,8
Igual	20	33,9
Não sabe	2	3,4
Base		59

*Total de respondentes judeus

TABELA VI

Frequentou outras Sinagogas? Quais?

	Total	
	N.A.	%
SIM	50	79.4
CIP	38	76.0
Mekor Chaim e Beit Chabad	4	8.0
Bom Retiro, Abolição	3	6.0
HIAE, Lar dos Velhos	2	4.0
Hebraica, Beth EL	1	2.0
Outras fora de São Paulo e / ou do Brasil	7	14.0
Sem resposta / especificação	6	12.0
NÃO	13	20.6

Base

63

*Total da entrevistas

TABELA VII

É membro associado da comunidade Shalom

	Total	
	N.A.	%
☐ SIM • Foi membro associado de outra sinagoga?	59	93,7
☐ Sim • Qual?	33	55,9
CIP	30	90,9
Mekor Chaim e Beit Chabad	2	6,1
Bom Retiro, Abolição	1	3,0
☐ Não	26	44,1
☐ NÃO	4	6,3
	Base	63

*Total da entrevistas

Há quanto tempo é membro da Comunidade Shalom?

	Total	
	N.A.	%
Menos de 2 anos (99 em diante)	15	25.4
Mais de 2 anos (97/98)	11	18.6
90 a 96	3	5.1
Anos 80	12	20.3
Anos 70	1	1.7
Sócio fundador	7	11.9
Sem resposta / especificação	10	16.9
	Base	59

*Total de respondentes associados à Comunidade Shalom

TABELA VIII

Sabe Hebraico?

	Hebraico							
	Fraco		Regular		Fluente		Não sabe	
	N.A.	%	N.A.	%	N.A.	%	N.A.	%
Ler	24	38.1	12	19.0	7	11.1	20	31.7
Escrever	14	22.2	6	9.5	4	6.3	39	61.9
Falar	12	19.0	2	3.2	4	6.3	45	71.4

Base

63

*Total da entrevistas

50

Já esteve em Israel?

	Total	
	N.A.	%
Não	13	20,6
Sim • Quantas vezes?	50	79,4
1 vez	19	38,0
2 vezes	8	16,0
3 vezes ou mais	23	46,0
• Quando?		
Anos 60 e 70	23	46,0
Anos 80	15	30,0
Anos 90 até 2000	22	44,0
• Motivo		
Visitar parentes	20	40,0
Turismo individual	34	68,0
Turismo em grupo com instituições	18	36,0
A trabalho	3	6,0

Base

63

*Total da entrevistas

ANEXO II – IMAGENS DA COMUNDADE SHALOM

Entrada da casa sede da Comunidade Shalom.

No centro da sinagoga a arca sagrada, com a representação da “árvore da vida”, logo acima a “chama eterna”.

Vista da sinagoga desde a *bimá*.

Canto direito da sinagoga com a cadeira e o *talit* do rabino, a *Menorá*, a mesa com os castiçais e o cálice para o *cabalat shabat* e a caixa de som.

Os castiçais e o cálice para o *cabalat shabat*.

Vista da entrada da sinagoga : o órgão.

“Vista para Sion”.

A “arca sagrada”

Os rolos da *Tora*

Entrada da sinagoga vista do canto esquerdo.

Móvel estão dispostos *sidurim*, *kipot*, *talitot*.

Sidur, *shiron*, *kipá*, *talit*, detalhe

O órgão

tof miriam : pandeiro para acompanhar os salmos

Os rolos da *Torá* usado no serviço infantil

Os rolos da *Tora* fechado envolto na capa com a logomarca da Comunidade Shalom.

os rolos da *Tora* abertos

a leitura da *Torá* com o *yad* – objeto de prata em formato de mão usado para seguir o texto no pergaminho.

Raquel terminando de escrever um pergaminho (*uma mezuzá*)

uma sala de aula no andar superior da casa.

GLOSSÁRIO

Aleino Leshabeach עלינו לשבח em hebraico significa “é nosso dever louvar”. A oração usada como conclusão de cada serviço diário; esta oração dá graças ao Senhor por não ter feito o povo de Israel igual as outras nações do mundo, que não conhecem o verdadeiro Deus.

Alia עליה em hebraico significa “subida”: quando uma pessoa é chamada para recitar a bênção que precede e sucede a leitura de um trecho da *Torá*, diz-se que ela está fazendo uma subida à *Torá*. A *bimá* é geralmente uma plataforma elevada. Numa sinagoga ortodoxa só se concede a aliá a homens adultos onde se lê a *Torá*.

Amidá עמידה em hebraico significa “de pé”. A oração principal da liturgia, constitui o centro de todo o serviço religioso. Os fiéis recitam a amidá em silêncio, de pé, com os pés juntos, voltados para Jerusalém.

Arca Sagrada ערון הקוש é o armário que contém os rolos da *Torá*, situado na parede da sinagoga em direção a Jerusalém.

ARI - Associação Religiosa Israelita, maior congregação do Rio de Janeiro, de orientação não-ortodoxa.

Ashquenazitas são os judeus originalmente de ascendência alemã. O complexo cultural ashquenazita envolve o uso de diferentes dialetos do iídiche como língua franca judaica e distintos rituais, costumes e liturgia, arquitetura sinagoga, métodos de estudos e pronúncia do hebraico. Isso porque os ashquenazitas viviam em países cristãos da Europa ocidental e mantiveram identidades separadas durante cerca de quatrocentos anos.

Bat mitsvá בת מצבה literalmente “filha do mandamento”: uma menina na idade de doze anos e mais um dia, é considerada uma mulher adulta que deve cumprir com os mandamentos. Nas sinagogas reformistas e conservadoras as meninas são chamadas para subir à *Torá* de forma semelhante aos meninos.

Bar mitsvá בר מצבה “filho do mandamento”: um menino na idade de treze anos e mais um dia, é considerado adulto responsável para a maioria dos fins religiosos. Ele passa então a ter a obrigação de cumprir os mandamentos e pode ser contado no quórum mínimo para o culto público. Ele celebra o seu *bar mitsvá* ao ser chamado para a leitura da *Torá*.

Beit din בית דין em hebraico “casa de julgamento”: tribunal religioso geralmente constituído de três juizes que trata de assuntos relativos a questões civis, divórcios e conversões.

Bimá בימה em hebraico plataforma de onde se lê a *Torá* na sinagoga e de onde são conduzidas as orações. Do piso da sinagoga sobe-se à *bimá* por degraus.

Brit milá ברית מילה literalmente “pacto da palavra”. É o ritual da circuncisão, a remoção do prepúcio de um bebê, oito dias após o seu nascimento, ou de um prosélito. Remonta a aliança de Deus com Abraão (Gên. 17:11-12).

Cabalat shabat כבלת שבת significa recebimento do *shabat*, a liturgia de inauguração do *shabat* recitada ao anoitecer de sexta-feira, antes do pôr do sol.

CIP - Congregação Israelita Paulista fundada em 1936, maior congregação judaica, em número de associados, no Brasil, de orientação não ortodoxa.

Chazan חזן significa “cantor” cantor, é o funcionário que conduz as orações, pode ser também aquele que lê a *Torá*.

Chanucá חנוכה em hebraico significa “inauguração”. A “festa das luzes”, pós-bíblica, dura oito dias, normalmente acontece em meados de dezembro. Chanucá comemora a vitória dos macabeus, em 165 antes da Era Comum, sobre os governantes selêucidas da Judéia, que haviam profanado o Templo e imposto a sua religião helenística aos judeus.

Chevrá kadishá חברה קדישא palavra em aramaico, significa “sociedade sagrada”: é a sociedade judaica que cuida dos sepultamentos, cujos membros, homens e mulheres, encarregam-se do processo de purificação dos corpos, antes do sepultamento. A *chevrá kadishá* é formada por voluntários, que devem estar disponíveis para deixar seus lugares de trabalho, tão logo sejam chamados, para lavar e vestir os corpos. Seu trabalho, embora difícil, é sumamente valorizado como a mais alta expressão de bondade.

Chufshá חופשה em hebraico significa “férias”, nome do movimento juvenil da Comunidade Shalom.

Chupá חופה em hebraico significa “dossel”, “pálio” : o pálio nupcial simboliza a casa do noivo, sob a qual ele se posta e aguarda que a noiva se junte a ele para a cerimônia de casamento.

Kehilá קהילה significa comunidade em hebraico. Uma das unidades básicas da vida judaica, uma comunidade tem sua própria sinagoga e *chevrá kadishá*, empregam um grande contingente de funcionários, tais como um rabino, um *chazan*, professores e um escriba.

Ezrat nashim עזרת נשים, homens e mulheres nas sinagogas ortodoxas, sentam-se separados, com uma divisão formal entre eles. Essa divisão entre os sexos originou-se no “pátio das mulheres” no templo de Jerusalém. A presença ou ausência de uma separação entre os sexos tornou-se a marca mais patente de uma congregação ortodoxa ou não-ortodoxa.

Gabai גבאי em hebraico significa supervisor, na sinagoga, o *gabai* é o supervisor, eleito entre os demais leigos para administrar a vida religiosa da comunidade. Ele distribui as honrarias associadas à abertura da arca sagrada e aos congregantes que irão ler do rolo da *Torá*.

Grandes Festas: O ano judaico contém cinco grandes festivais de origem bíblica: as três festas de peregrinação (*Pessach, Shavuot e Sucot*) e as festas penitenciais de *Rosh Hashana* (Ano Novo) e *Iom Kipur* (Dia da Expição).

Kadish קדיש em aramaico significa “santo”. A oração em aramaico recitada pelo *chazan* para assinalar o fim de uma seção de liturgia e pelos cultuantes, após a morte de um parente. Para recitá-lo é necessária a presença de um *minian*, pois é uma afirmação pública da grandeza e santidade de Deus. Foi composto em aramaico para que pudesse ser dito pelas pessoas simples que não sabiam hebraico.

Kashrut כשרות / *kasher* כשר em hebraico significa “apropriado” termo para qualificar o alimento que é permitido comer, segundo as leis dietéticas judaicas. Essas leis dietéticas foram interpretadas em si mesmas como medidas sanitárias dissimuladas, como meio de testar a obediência de Israel a Deus, ou como forma de trazer a felicidade e perfeição moral.

Kidush קידוש em hebraico significa “santificação” ritual de recitar orações e bênçãos sobre a taça de vinho no começo do shabat e das festas. O conceito de *kidush* é que o tempo sagrado deve ser diferenciado do tempo profano com a proclamação de sua santidade.

Kidush Comunitário: na última sexta-feira do mês, o público fiel da Comunidade Shalom é convidado para uma refeição comunitária logo após o serviço religioso, que acontece no salão anexo à sinagoga. As famílias são responsáveis por trazer pratos vegetarianos ou lácteos, doces e salgados.

Kipá כיפה, solidéu com o qual os homens cobrem a cabeça durante a oração. O costume em si mesmo parece ter-se desenvolvido do ritual do Templo onde o sacerdote usava uma cobertura para a cabeça.

Kol nidrei כל נידרי, em aramaico significa “todos os votos” ou “todos os juramentos” : a proclamação da anulação de votos religiosos, cantada pelo *chazan* e pela congregação na véspera de *Iom kipur*.

Halachá הלכה em hebraico significa “caminho” ou “trilha”, é a tradição legalista do judaísmo, que se confronta geralmente com a teologia, a ética e o folclore. Decisões *haláchicas* determinam a prática normativa e onde há divergências, tais decisões, ao menos na teoria, seguem a opinião da maioria dos rabinos.

Iom kipur יום כיפור em hebraico significa dia da expiação, é o dia mais sagrado do calendário judaico. *Iom kipur* é um jejum de 25 horas, que começa antes do pôr do sol e termina ao aparecer das estrelas do dia seguinte.

Izkor יזכר em hebraico significa “lembra”, na festas religiosas e no *Iom kipur*, são recitadas preces especiais em memória de parentes falecidos.

Machzor מחזור em hebraico significa “ciclo anual”, é o nome dado pelos ashkenazitas ao livro de orações usado nas *Grandes Festas*.

Midrashe מדרש em hebraico significa “busca”, método homilético de interpretação bíblica no qual o texto é explicado diferentemente de seu significado literal.

Minian מניין em hebraico significa “contagem”, é o quorum de dez judeus do sexo masculino com mais de treze anos de idade que constitui a comunidade mínima necessária para atos públicos de culto e de leitura do rolo da *Torá*.

Mikve מקוה em hebraico significa “ajuntamento”, “reunião”: uma piscina de água “viva”, acumulada da chuva ou de uma fonte, que é usada no ritual de purificação. Prosélitos devem mergulhar no *mikve* como parte da conversão ao judaísmo, sendo essa a origem do batismo cristão. Mulheres casadas usam o *mikve* após a menstruação, antes de recomeçarem as relações sexuais com seus maridos.

Mitsvá מצוה, em hebraico significa “mandamento” no plural mitsvot מצוות : termo usado originalmente para os mandamentos divinos na Bíblia, mas que mais tarde veio a referir a qualquer boa ação. Há na *Torá* 613 mandamentos, divididos entre afirmativos e negativos, ou aqueles entre o homem e Deus e aqueles entre o homem e seu semelhante. Mulheres são geralmente dispensadas das mitsvot afirmativas que tenham de ser cumpridas num tempo específico, embora haja um pequeno número de mandamentos que se aplicam a elas, e não aos homens.

Nidá נידה : em hebraico significa pureza. Durante o período menstrual e após o parto uma mulher é ritualmente impura e na época do Templo até se evitava o contato com objetos por ela tocados (Lev.15:19-24). Há evidências de que se separava uma casa especialmente para ela, durante esse período. Respeitar as regras relativas à menstruação é um dos mandamentos específicos que afetam as mulheres.

Torá תורה em hebraico significa ensinamento, um dos conceitos centrais do judaísmo, que pode se referir ao ensinamento judaico do Pentateuco, ou da Bíblia hebraica, ou em seu sentido mais amplo, a toda a tradição judaica. A *Torá* dada ao homem apresenta-se em forma de histórias e mandamentos.

Talit טלית em hebraico “xale de orações” com quatro fios formando uma franja em seus quatro cantos, usado pelos homens durante as orações matinais. O *talit* é geralmente feito de lã, seda ou algodão branco com listras pretas ou roxas. A origem do costume de usar *talit* está na prescrição bíblica : “ e farão franjas nos cantos de suas roupas...para que te lembres dos mandamentos do Senhor e os cumpras”. O uso do *tsitsit* תצית - a franja é equiparável em importância a todos os outros mandamentos.

Talmude תלמוד em hebraico significa estudo, é a obra mais importante da *Torá* oral, editada sob a forma de um longo comentário em aramaico.

Peot פיית, em hebraico significa “cantos”, são os cachos laterais, usados pelos judeus homens ortodoxos à frente ou atrás das orelhas, como cumprimento da solicitação bíblica de “não cortar em voltas dos cantos da cabeça” (Lev.19:27).