

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

**OS FILHOS DOS MANDAMENTOS**

**Uma discussão sobre a identidade judaica no contexto dos rituais de  
maioridade *Bar Mitzvá* e *Bat Mitzvá***

**ANA LÚCIA GALINKIN**

Tese de Doutorado em Sociologia apresentada  
ao Departamento de Sociologia da Faculdade de  
Filosofia, Letras e Ciências Humanas da  
Universidade de São Paulo, como requisito  
parcial para a obtenção do título de Doutor em  
Sociologia

**Orientador: Prof. Doutor Lísias Nogueira Negrão**

São Paulo, abril de 2001  
5761

# ÍNDICE

	Índice	i
	Agradecimentos	iii
	Resumo	
<b>Capítulo 1</b>	<b>INTRODUÇÃO</b>	<b>1</b>
1.1	A idéia inicial	1
1.2	Estudos sobre a identidade judaica	5
<b>Capítulo 2</b>	<b>O PROBLEMA E O MÉTODO DE INVESTIGAÇÃO</b>	<b>14</b>
2.1	O problema e a moldura teórica	14
2.2	Sobre o método: o modelo de estudo e o universo de investigação	28
<b>Capítulo 3</b>	<b>JUDAISMO E IDENTIDADE JUDAICA</b>	<b>36</b>
3.1	Quem é judeu segundo a tradição legal – a <i>Halaká</i>	36
3.2	Mudanças e redefinições: quem são os judeus na Modernidade?	42
3.2.1	O Movimento Hassídico	45
3.2.2	A <i>Haskalá</i> : o Iluminismo Judaico	50
3.3	Migração para o Brasil	56
3.3.1	Congregação Israelita Paulista	59
3.3.2	Comunidade Shalom	61
3.3.3	O Movimento Lubavitch Chabad	64
<b>Capítulo 4</b>	<b>A MAIORIDADE NO JUDAISMO</b>	<b>70</b>
4.1	Fundamentos bíblicos e talmúdicos	70
4.2	As origens do rito masculino – o <i>Bar Mitzvá</i>	80
4.3	As origens do rito feminino – o <i>Bat Mitzvá</i>	86
<b>Capítulo 5</b>	<b>O BAR MITZVÁ EM TRÊS VERSÕES</b>	<b>91</b>
5.1	<i>Bar Mitzvá</i> no Beit Chabat	91
5.1.1	A preparação para o rito	91
5.1.2	O rito de passagem	97

5.2	<i>Bar Mizvá Liberal</i>	<b>108</b>
5.2.1	A preparação para o rito	<b>108</b>
5.2.2	O rito de passagem	<b>112</b>
5.3	<i>Bar Mizvá Reformista</i>	<b>122</b>
5.3.1	A preparação para o rito	<b>122</b>
5.3.2	O rito de passagem	<b>124</b>
5.4	Judeus seculares e o rito de passagem	<b>130</b>
<b>Capítulo 6</b>	<b>O BAT MITZVÁ EM TRÊS VERSÕES</b>	<b>134</b>
6.1	<i>Bat Mizvá no Beit Chabat</i>	<b>134</b>
6.1.1	A preparação para o rito	<b>134</b>
6.1.2	O rito de passagem	<b>137</b>
6.2	<i>Bat Mizvá Liberal</i>	<b>139</b>
6.2.1	A preparação para o rito	<b>139</b>
6.2.2	O rito de passagem	<b>142</b>
6.3	<i>Bat Mizvá Reformista</i>	<b>147</b>
6.3.1	A preparação para o rito	<b>147</b>
6.3.2	O rito de passagem	<b>149</b>
6.4	Judias Seculares e o Rito de Passagem	<b>152</b>
<b>Capítulo 7</b>	<b>SEMELHANÇAS E DIFERENÇAS NOS RITOS DE MAIORIDADE</b>	<b>154</b>
7.1	O Ritual Masculino	<b>154</b>
7.1.1	A preparação para a maioridade	<b>154</b>
7.1.2	O rito dos <i>tefelin</i>	<b>159</b>
7.1.3	O rito de passagem	<b>162</b>
7.1.3.1	A abertura do serviço religioso	<b>162</b>
7.1.3.2	O serviço da <i>Torá</i>	<b>166</b>
7.1.4	O <i>Seudat Mizvá</i> – a refeição festiva	<b>175</b>
7.2	O Ritual Feminino	<b>176</b>
7.2.1	A preparação para a maioridade	<b>176</b>
7.2.2	O rito de passagem	<b>180</b>
<b>Capítulo 8</b>	<b>OS RITOS E A IDENTIDADE JUDAICA: CONCLUSÕES</b>	<b>184</b>
<b>Anexos</b>		
A -	<b>Tabelas:</b>	<b>192</b>
	<b>Imigração e população judaica em São Paulo</b>	
B-	<b>Glossário</b>	<b>204</b>
C-	<b>Bibliografia Consultada</b>	<b>211</b>

## AGRADECIMENTOS

Durante a longa trajetória para a realização desta tese, muitas foram as pessoas que contribuíram para torná-la possível. Citar todas exigiria um espaço bem maior que o convencional para fazer agradecimentos. Mas a todas aquelas pessoas que, em diferentes momentos e de diferentes maneiras, participaram desta caminhada que se iniciou com algumas indagações, perplexidades e dúvidas, e terminou com esse trabalho aqui impresso, expresso minha gratidão.

Ao meu orientador, Professor Doutor Lísias Nogueira Negrão, pelo apoio, orientação e sobretudo paciência com minhas hesitações e dificuldades.

Aos professores e colegas da Pós Graduação, com os quais tive a oportunidade de uma convivência que, além de enriquecedora, foi bastante prazerosa.

Agradeço ainda aos Professores Doutores Klaas Wortmann, Roque de Barros Laraia, Roberto Cardoso de Oliveira, Maria Lúcia Montes e Carlos Rodrigues Brandão que, em diferentes momentos deste percurso, se dispuseram a discutir questões relativas ao tema, fazendo comentários esclarecedores e dirimindo dúvidas sobre questões importantes para o desenvolvimento deste trabalho.

Muitos amigos acompanharam esse trajeto e contribuíram com sugestões e estímulo. Citarei apenas Maria do Carmo Amoroso Senra Moreira e Sônia Bloomfield Ramagem, homenageando todos através delas.

Aos professores Dra. Ethel Kosminski e Dr. Carlos Serrano, que participaram da banca do Exame de Qualificação, por suas valiosas críticas e sugestões.

Fico em dívida, ainda, com meus colegas do Departamento de Psicologia Social e do Trabalho do Instituto de Psicologia da Universidade de Brasília, por sua compreensão que permitiu o afastamento temporário de minhas funções docentes, embora em poucos e descontínuos meses, mas de importância para participar dos cursos necessários para a obtenção de créditos na USP e para a coleta de parte dos dados da pesquisa de campo realizada em São Paulo.

Só foi possível realizar esse trabalho graças à generosidade, interesse e colaboração das diversas pessoas entrevistadas que, através de seus depoimentos e de sua permissão para que eu entrasse em seus lares e recintos sagrados, observasse seus ritos e os importunasse com perguntas muitas vezes impertinentes.

Agradecimentos especiais aos professores de *Bar Mitzvá* e *Bat Mitzvá*, Nelson Rosenchan, Alexandre Leone, Nelly Souza Lopes e Miriam Markus, e aos Rabinos David Azulay e Shimon Brand, bem como a Raul Meyer. Incluo nesses agradecimentos o Rabino Youssef Simonowits e sua esposa Raquel, do Beit Chabat de Brasília.

A Melissa Perez, pela valiosa colaboração na pesquisa de campo.

A Isabel Macias, secretária da pós-graduação em Sociologia da USP, sempre gentil e prestativa, pela atenção e eficiência.

Finalmente a Joana e Maurício Galinkin pela polivalência de suas colaborações, revisando textos, formatando tabelas, oferecendo apoio, suportando os momentos de tensão e oferecendo estímulo nos momentos de desânimo. Aos dois, minha gratidão e meu carinho.

## RESUMO

Discute-se nesta tese a identidade judaica no contexto dos ritos de passagem para a maioria dos adolescentes judeus, o *Bar Mitzvá*, rito masculino e o *Bat Mitzvá*, rito feminino. A identidade judaica está sendo tratada como étnica na medida em que as pessoas que se identificam como judias se valem de princípios de ordem étnica para se definirem, se organizarem e se relacionarem com outros grupos em contato. Partiu-se do pressuposto teórico que as identidades são representações sociais partilhadas por um grupo social, que se constroem através da contrastividade e da oposição em relação à sociedade circundante, mais especificamente a outros grupos do mesmo tipo em contato. Enquanto representação socialmente partilhada uma identidade está contida e se revela nos ritos sociais uma vez que estes podem ser definidos como formas de comunicação simbólica que informam sobre os sistemas de idéias, crenças e representações, assim como sobre a ordem sociais daqueles que os realizam. Ao mesmo tempo os rituais podem ser entendidos como mecanismos de socialização dos membros de uma sociedade ou de seus segmentos, possibilitando a apropriação de conteúdos culturais e modelos de pessoas partilhados pelos atores. Através das observações dos ritos de passagem de três congregações judaicas foi possível constatar uma relação de contraste e oposição entre elas, sendo construída nessa relação contrastiva entre grupos judaicos emergindo daí a alteridade necessária para preservar o sentimento e a percepção da diferença e, portanto, da própria identidade.

Palavras-chave: **identidade étnica; ritos de passagem; identidade judaica; *Bar Mitzvá*; *Bat Mitzvá*.**

## ABSTRACT

The “Rites de Passage” as any social ritual is a culturally constructed system of symbolic communication that inform about collective representations, values and cosmivision of the actors which perform them. Assuming that social identities are part of the collective representations of a particular group, an identity can be expressed in social rituals. In this dissertation the jewish identity, defined as ethnic, is discussed in the context of the Bar Mitzvah and the Bat Mitzvah, rituals of passage to adulthood for boys and girls in the jewish communities. We tried to demonstrate that the opposition and the contrast necessary to construct and preserve this ethnic identity occurs in the relationship of the jewish congregations when otherness emerges from this relationship.

Key Words: **ethnic identity; rituals of passage; jewish identity; Bar Mitzvah; Bat Mitzvah.**

# 1- INTRODUÇÃO

## 1.1 – A idéia inicial

A idéia de iniciar uma discussão sobre a identidade judaica no contexto de um ritual de passagem (Van Gennep, [1908] 1960) surgiu ao assistir a realização de um *Bar Mitzvá*, o rito de maioridade do menino judeu quando este atinge os treze anos de idade. O rito ocorreu em uma sinagoga de orientação liberal, durante a liturgia do sábado pela manhã, o *Shabat*, quando a congregação se reúne para orar, para ler e ouvir trechos da *Torá*, o Pentateuco, que são lidos por membros adultos da comunidade judaica. O menino, ao completar treze anos é um *Bar Mitzvá* - o que se traduz por “Filho do Mandamento”, significando que se tornou responsável pela observância dos mandamentos divinos - quando é iniciado na leitura pública da *Torá*. Essa é a primeira vez que participa da leitura do Livro Sagrado na sinagoga, ocasião em que realiza seu ritual de passagem para a vida adulta, também denominado *Bar Mitzvá*. Embora um garoto se torne um *Bar Mitzvá*, um Filho do Mandamento, pelo simples fato de completar treze anos, o rito que recebe o mesmo nome é a participação pública e celebração dessa maioridade. Uma das *mitzvot*, ou mandamentos, que um adulto do sexo masculino deve seguir é a leitura da *Torá*, e o garoto realiza essa *mitzvá* pela primeira vez junto a outros homens adultos de sua comunidade, logo após se tornar um *Bar Mitzvá*.

Na celebração da maioridade do menino houve uma quebra da “rotina” da liturgia do *Shabat*, dia santo consagrado ao descanso, à família e à leitura da *Torá* na sinagoga, quando a família do *Bar Mitzvá* ocupou os lugares nas primeiras filas de cadeiras da sala de culto e os leitores do Livro Sagrado eram todos seus convidados. Normalmente os leitores são escolhidos pela organização religiosa da sinagoga entre pessoas que se inscrevem, obedecendo

alguns critérios como, por exemplo, dar prioridade a um noivo em véspera de casamento, ao pai de um recém-nascido, a um homem que acaba de perder um parente muito próximo. Havia, ainda, naquele dia, um grande número de convidados que não eram freqüentadores habituais daquela sinagoga, vários adolescentes e algumas crianças pequenas, mais uma mudança naquele *Shabat* cuja freqüência maior é, normalmente, de homens adultos. Seguindo a tradição daquela congregação, homens e mulheres assentaram-se separados, em lados distintos da sala de orações, e as mulheres acompanharam as rezas mas não foram chamadas para ler as Escrituras. Após a cerimônia, em outro recinto da sinagoga, um salão de recepções, a família serviu um lanche aos convidados. À noite, uma grande festa em um clube da cidade finalizou a celebração daquela maioridade.

Discutir a identidade judaica no contexto do rito de maioridade, ou a partir dele, começou a fazer sentido quando, diante de perguntas sobre o significado de certos símbolos, determinados comportamentos rituais e algumas passagens da liturgia, os participantes tentavam explicar o rito referindo-se, muitas vezes, a outros grupos judaicos que tinham práticas diferentes das suas. No discurso dos entrevistados apareciam, com freqüência, comparações com outras congregações, tratadas como eles, e à própria congregação, referida como nós, em uma tentativa de diferenciar não apenas as práticas rituais mas, também, idéias e modos de vida, buscando definir “quem somos nós” em relação a “eles”. As explicações vinham acompanhadas de outras informações sobre a história e os mitos relacionados àquela e a outras cerimônias e, algumas vezes, comparando-se a maneira como outras congregações os interpretavam. Naquele discurso foi-se configurando uma relação de contraste entre nós e eles, uma alteridade dentro do grupo que, até então, parecia único e homogêneo, deixando a impressão de que a definição sobre a própria

identidade se construía não apenas em relação aos não judeus, os “outros”, como tem aparecido com freqüência nos estudos sobre a identidade judaica, mas, também, em relação a diferenças internas que pareciam permitir um contorno mais nítido de quem somos nós.

As diferenças entre nós e eles ficavam mais visíveis quando eram respondidas perguntas sobre: a participação de homens e mulheres no ritual; o significado da separação entre os sexos durante o rito – homens sentados em um lado da sinagoga e mulheres no outro –; o papel feminino na liturgia que, à primeira vista, dava a impressão de serem as mulheres meras espectadoras e, finalmente, se havia um ritual de passagem para a maioria feminina, semelhante ao masculino. As respostas, que vinham sempre acompanhadas de esclarecimentos sobre a “nossa maneira” e a “maneira deles”, eram que, em algumas congregações, homens e mulheres não só permaneciam juntos durante as cerimônias religiosas como, ainda, as mulheres tinham uma participação mais ativa nas liturgias e eram alçadas à posição de adultas através de um rito igual ao masculino. Eram as congregações reformistas. Havia aquelas em que as mulheres ficavam visualmente separadas por cortinas ou biombos, ou mesmo em outra parte separada do espaço de culto, como por exemplo um mezanino, e essas eram as ortodoxas. Em outras, havia a separação nos rituais, mas as mulheres tinham um rito de passagem para a maioria, embora diverso do masculino. Eram as liberais, sendo usados, também, os termos progressistas e modernas para definir essas congregações, com as quais se identificavam.

Os grupos que foram se configurando como “os diferentes de nós” eram os ortodoxos ou “religiosos”, aparecendo como exemplo a congregação *Beit*

*Chabad*<sup>1</sup>, e os reformistas. Ao se definirem, os informantes afirmavam que eram liberais ou progressistas como os reformistas, mas não tão radicais quanto eles. Um professor que prepara adolescentes para o rito de maioridade disse que estão a meio caminho entre a ortodoxia e a Reforma, podendo ser a congregação definida como liberal de orientação conservadora. Esta designação, entretanto, só aparecia na fala de alguns entrevistados quando estimulada por perguntas sobre quem eram eles em relação aos outros grupos, ou como se autodefiniam.

A partir dessas observações, a motivação para melhor entender a problemática da identidade judaica foi tomando forma de projeto de pesquisa, focalizando as relações internas entre segmentos judaicos que se reconhecem como diferentes entre si e que dramatizam essa diferença em seus rituais. O rito de passagem, que despertou o interesse inicial pelo tema, pareceu um *locus* privilegiado para se apreender a maneira como pessoas judias, enquanto sujeitos sociais distintos, representam sua identidade e a reproduzem. Isto porque o rito social está sendo entendido, neste estudo, como mensagem cultural metafórica que informa sobre princípios e concepções culturais que orientam a vida social dos participantes, como dramatização da história e dos mitos, dos valores e das crenças, das estruturas e das relações sociais (Leach, 1966; Turner, 1974; Tambiah, 1985).

A identidade, enquanto parte das construções sociais de um grupo, segmento social ou sociedade, representada como consciência de si mesmo como único e diferente e, ainda, como sentimento de pertencer a uma categoria ou grupo social, está contida na forma e no conteúdo simbólico dos ritos, sendo acionada pela própria realização da cerimônia. Dessa forma, através da observação e

---

<sup>1</sup> O **ch** e o **h** são pronunciados como h aspirado.

exegese dos rituais, pode-se chegar às representações sociais da identidade, às idéias e sentimentos que dão singularidade aos seus realizadores e, ainda, traçar as teias de relações sociais significativas.

Perguntas como: o que esses ritos sociais têm a dizer sobre a identidade daqueles que os realizam ou, em outras palavras, o que essas pessoas estão dizendo sobre si através dessas diferentes realizações dos ritos de maioridade? Qual o sentido de se dar mais ênfase às diferenças de judeus entre si que entre esses e outros grupos não judeus? Qual o significado da realização ou não de um rito de passagem para a maioridade feminina e da maior ou menor participação das mulheres nas cerimônias religiosas? Se os segmentos se percebem como distintos, quais sinais diacríticos são usados para se fazerem distintos e para sua autodefinição? Essas foram algumas questões iniciais que orientaram a elaboração do projeto de pesquisa sobre a identidade judaica, que resultou no presente trabalho.

## **1.2 - Estudos sobre a identidade judaica**

A consulta à escassa literatura que tem tratado da identidade judaica no Brasil, na área da Ciências Sociais, realizada após as entrevistas iniciais, mostrou que, na maioria dos textos, o enfoque do problema durante pelo menos duas décadas do século passado, anos 70 e 80, foram as relações entre as comunidades judaicas e a sociedade envolvente, construindo teoricamente a identidade judaica como uma unidade homogênea, interpretada como cultura ou como etnia em situação de contato com a sociedade envolvente, esta também vista como homogênea. Textos mais recentes tratam essa identidade no plural, chamando a atenção para a diversidade de estilos de ser judeu e de formas de pensar e viver a ‘judeicidade’ entre os diversos segmentos que se

identificam como judaicos. Uma das questões que essa literatura mais recente tem apontado é o enfraquecimento dessa identidade, resultado da maior integração de pessoas judias na sociedade inclusiva e do abandono das práticas religiosas e tradicionais.

Uma das pesquisas mais extensas sobre o perfil de uma comunidade judaica no Brasil, publicada em 1977, foi realizada por Henrique Rattner na cidade de São Paulo. Começando por discutir a inserção dos migrantes entre os anos 1920 e 1940, o autor relata que eles foram facilmente absorvidos pela sociedade nacional numa época em que o país passava por profundas transformações, dado o processo de industrialização e de modernização que oferecia muitas oportunidades de trabalho e integração aos migrantes e aos seus descendentes. Em decorrência disso, os judeus paulistanos alcançaram posições econômicas e sociais entre as camadas média e média alta da população e altos índices educacionais. O autor argumenta que “quanto mais aberta e envolvente a sociedade adotiva, mais rápidas são as mudanças culturais” e o processo de aculturação “afeta profundamente a personalidade e a identidade cultural dos indivíduos atingidos” (1977, p. 5). No caso de São Paulo, a rápida absorção das pessoas judias pela sociedade brasileira concorreu para a dissolução das distinções de origem nacional, existente entre migrantes, e para a fácil integração das gerações seguintes que adotaram “os padrões de comportamento e valores da sociedade ambiente” (op. cit., p. 5 – 6). Rattner afirma, ainda, que

apesar da aculturação e integração crescentes na sociedade brasileira, que praticamente não opõe obstáculos e restrições à ascensão e participação dos judeus nas funções econômicas e culturais, os jovens tendem a manter e até reforçar sua filiação a diferentes associações comunitárias” [e que] embora tenham todos os caminhos abertos na vida profissional e social preferem, insistentes, manter sua identidade cultural e religiosa distinta, conservando suas

escolas comunitárias, associações juvenis, esportivas e culturais próprias, nas quais a maioria dos membros da comunidade está inscrita (idem, p. 16).

Tais instituições mantêm a coesão e a solidariedade do grupo necessárias à sua preservação, afirma o autor, mas ele observa que a linha divisória entre a comunidade judaica e a sociedade envolvente tende a ficar tênue com o enfraquecimento das observâncias religiosas, por parte da segunda e terceira gerações, e o franco processo de laicização e secularização que ocorre, não apenas dentro das comunidades judaicas mas, também, na sociedade nacional.

Outros pesquisadores que também discutem as relações entre as comunidades judias e a sociedade nacional, informam sobre essa atenuação da linha divisória entre judeus e gentios em seus estudos de caso. Elizabeth F. Mercadante (1972), analisando as diferentes orientações valorativas entre jovens judeus paulistanos, conclui que a fronteira cultural entre estes jovens judeus e os não judeus na sociedade brasileira é praticamente inexistente. Essa mesma observação faz Tânia Kaufman (1991) ao estudar o processo de mudança cultural na comunidade judaica de Recife, relatando que há um progressivo afastamento da identidade, um enfraquecimento no sentimento de ser judeu, não havendo uma demarcação significativa de fronteiras entre nós e os outros, que no caso é a sociedade envolvente.

Trabalhos mais recentes também chamam a atenção para a “erosão das fronteiras diferenciadoras e das tradições próprias” da comunidade judaica brasileira, como afirma Bernardo Sorj (1997, p. 20). Uma explicação é a característica da cultura brasileira que não discrimina o imigrante mas, ao contrário, o valoriza e considera como positiva sua ascensão social, o que resultaria em sua rápida absorção e dissolução da diferença. Sorj acrescenta que:

A inexistência, no Brasil, de um Estado nacional com forte ideologia cívico-nacional, exigindo lealdade unívoca do 'povo', fez com que a assimilação do judeu ao meio ambiente não tivesse sido vivida como uma questão de escolha entre identificação com a 'pátria' ou com a comunidade judaica (idem, p. 25).

Esta cultura brasileira “dilui a alteridade, limitando a afirmação de identidades e da reflexibilidade discursiva, valorizando relações primárias com descaso pela coletividade mais abstrata” (idem, p. 29) completa o autor.

Os casamentos mistos têm sido vistos como um indicador de indiferença em relação à tradição e uma ameaça à preservação da identidade judaica (Della Pergolla, 1994). Bila Sorj encontrou, em uma pesquisa realizada no Rio de Janeiro, que a maioria dos casamentos exogâmicos se realiza entre homens judeus e mulheres não judias e que apenas 20% dos parceiros não judeus se convertem para o judaísmo. Sendo que a transmissão da identidade ocorre por linha materna, e cabendo à mãe transmitir aos filhos as tradições, o risco de perda dos laços comunitários, da continuidade das tradições e da própria identidade parece evidente. Bila Sorj, entretanto, interpreta que no contexto de mudanças nos estilos identitários pelos quais passam as comunidade judaicas no Brasil

quando o *habitus* judaico se tornou menos fixo e rígido, o peso dos casamentos mistos pouco compromete sua performance. Pelo contrário, abre-se a possibilidade de que a oferta de experiências simbólicas [do judaísmo] esteja cada vez mais acessível a um público que dela deseja participar (1997, p. 86).

Apesar das constatações de que as diferenças entre a identidade judaica e a nacional tendem ao desaparecimento, os autores observam que a primeira se preserva, embora em moldes diversos das gerações mais antigas. Instituições

que socializam as gerações mais novas e que mantêm a diferença, como é o caso de diversas associações, clubes, entidades beneficentes, organizações de jovens, ou seja, instituições laicas, são tidas como fatores de preservação dessa identidade (Rattner, 1977). A família é também citada como uma importante instituição na manutenção do sentimento de pertencer e de identificação com a tradição judaica, pois é através da socialização empreendida pela família que se “reatualiza a memória histórica do judaísmo, inculcando o *habitus* étnico” afirma Perez (1985, p. 3), embora Helena Lewin chame a atenção para seu enfraquecimento no papel de manter e transmitir uma cultura propriamente judaica, sendo substituída, nessa tarefa, pela escola. E explica:

Nesta nova realidade social, a tradição tende a se tornar mais abstrata e vaga, algo que tem que ser ‘aprendido na escola’, já que sua transmissão a partir das famílias começa a diluir diante de situações de demanda de adaptação pressionadas pela sociedade inclusiva (1997, p. 11).

As grandes festas anuais como *Rosh ha-Shaná* - o Ano Novo judaico, *Iom Kipur* - Dia do Perdão, *Pessach* - a Páscoa, entre outras celebrações, são também citadas como fontes de preservação da ‘judeicidade’ e de transmissão de valores e sentimentos judaicos. Mas são poucos os pesquisadores que têm analisado os ritos sociais como um dos meios de preservação dessa identidade, socializando os membros para os valores, crenças e representações que constituem e dão significado à diferença. A circuncisão foi analisada por Zilda Kalcelnick (1974), que mostra a sua importância na classificação e identificação daqueles que a realizam, operando como um sinal que, junto a outros, oferece os modelos do que seja ser um judeu, informando ainda sobre valores, relações sociais e hierarquias no grupo analisado. Outra autora que observou a utilização do ritual na afirmação da identidade judaica foi Sônia B.

Ramagem ao estudar um movimento de *marranos*<sup>2</sup> no Rio Grande do Norte. Em sua pesquisa, Ramagem encontrou que este pequeno grupo tentava resgatar a identidade que teria sido perdida por seus antepassados, buscando o reconhecimento de sua 'judeicidade' através da conversão, alguns deles, e da realização da cerimônia do *Shabat*, como forma de identificação com o judaísmo. Ao analisar o rito do *Shabat*, Ramagem interpreta que este é o ritual que mais cria o sentido de unidade uma vez que

ao mesmo tempo em que dá aos judeus uma 'informação' de suas origens, cria um sentido de 'comunitas' (cf. Turner, 1974), pois cada participante sabe que (...) os demais judeus estarão agindo do mesmo modo, compartilhando as mesmas experiências, sendo unos como povo (1994, p. 34).

Em pesquisa realizada em uma comunidade judaica de Porto Alegre, Léa Freitas Perez destaca o ritual de *Pessach*, a Páscoa judaica, argumentando que esse é um dos rituais que têm um importante papel na inculcação do *ethos* e do *habitus* judaicos, sendo a dramatização ritual um recurso pedagógico de relevada importância na preservação da diferença, modalidade pela qual se objetiva a identidade. Perez afirma em seu estudo que

o campo religioso do judaísmo constitui, ainda hoje, um dos nexos de produção de sentido da identidade judaica, à medida em que, nas representações acerca da pessoa judia, tal como elaboradas pelos informantes, estão colados os valores deste universo simbólico, o qual caracteriza, isto é, particulariza e singulariza o grupo como portador de uma identidade própria (1985, p. 47).

Voltando à afirmação de autores anteriormente citados de que está havendo uma atenuação na linha divisória entre judeus e não judeus, e um

---

<sup>2</sup> Pessoas de fé judaica que foram obrigadas ou optaram pela conversão, pressionadas pela intolerância e perseguição aos judeus durante a Inquisição.

enfraquecimento da religião na construção da pessoa judia, nota-se que esta não é uma constatação localizada, e estudiosos do tema em diversos países ocidentais chegam a conclusões semelhantes àsquelas dos pesquisadores brasileiros. Sérgio Della Pergola afirma que, na Europa,

o profundo processo de integração e assimilação nas gerações mais recentes tem afetado a percepção e a prática da judeicidade, o tamanho, a personalidade corporativa e o conteúdo cultural das comunidades judaicas. As fronteiras e definições da coletividade judaica tenderam a se tornar individualmente complexas, nebulosas e inconsistentes (1994, p. 57)

O autor comenta que a curva populacional dos judeus na Diáspora é descendente, resultado tanto da assimilação quanto de casamentos mistos. As migrações para Israel são, também, responsáveis por esta diminuição.

Jonathan Webber sintetiza as afirmações de diversos autores que têm tratado da identidade judaica na Europa, no presente momento, dizendo:

a identidade judaica clássica se fragmentou (se não entrou em colapso) em múltiplas identidades judaicas. Algumas, na verdade, mantêm ligações com o passado distante, enquanto outras se definem mais direta e explicitamente por temas sumamente contemporâneos”, e acrescenta: “A observância religiosa, enquanto principal ideal judaico tradicional, hoje em dia, entrou em colapso junto à aprendizagem tradicional; e ainda, o ideal clássico encontrou novos contextos para sua auto-expressão (1994, p. 2 e 5).

Webber afirma, ainda, que a religião nos moldes antigos deixou de ter a mesma importância na constituição da moderna identidade judaica. Sua análise aponta para transformações relacionadas às mudanças sociais, sejam elas de cunho nacional, lingüístico ou cultural, que fizeram com que a identidade

ficasse irreconhecível segundo os padrões anteriores, mas não impediram sua permanência no imaginário popular. Ainda segundo este autor

A identidade judaica parece revelar, historicamente, tanto continuidade quanto descontinuidade; onde se deve colocar ênfase depende do ponto de vista da pessoa. Tradicionalistas, em defesa de sua posição, não precisam argumentar que nada mudou desde o tempo de Moisés uma vez que isto seria patentemente absurdo; o que eles querem, entretanto, é manter uma atitude em relação ao passado que se apoia no pressuposto de que a mudança ocorrida não tem relevância na definição de sua identidade atual. É como se nada tivesse acontecido; [e continua] eles estão (por assim dizer) meramente reescrevendo o mesmo antigo dicionário para as gerações de hoje, porque a ideologia subjacente que gerou a antiga identidade em primeiro lugar é percebida como sendo muito importante para ser descartada meramente porque as circunstâncias não mais se aplicam (op. cit., p. 3).

Ao se referir à maneira como os modernistas entendem as mudanças, diz: “exigem uma nova avaliação dos fatos e das circunstâncias; para eles a simples existência de mudanças, mesmo que derivadas de fatos externos, é decisiva” (idem, *ibid.*). Pode-se entender dessas observações que, da mesma forma que os tradicionalistas, os modernistas estão, também eles, reescrevendo o antigo dicionário, enfatizando o que lhes parece mais significativo e relevante – a descontinuidade e a reconstrução de suas identidades com parâmetros diversos daqueles usados pelos tradicionalistas. Os critérios para a autodefinição foram modificados adequando-se a novas e diversas realidades.

Uma nova abordagem surge, assim, nas discussões mais recentes sobre a identidade judaica, que passou a ser tratada no plural, como identidades judaicas, focalizando o papel da modernização nos países ocidentais em sua reconstrução, afirmando que elas, as identidades, correspondem aos diversos esforços em traduzir a tradição rabínica em conceitos e valores da

modernidade, possibilitando várias modalidades de autopercepção e estilos identitários (Sorj, 1997; Sorj e Grin, 1993). Nessa mesma direção, Jacques Le Rider (1993) discute a reconstrução da pessoa judia na modernidade e as várias possibilidades oferecidas para a sua “reinvenção”, e trata a questão como crise de identidade, resultado tanto do amadurecimento da emancipação judaica e dos processos de assimilação, quanto do surgimento do anti-semitismo e nacionalismos ocorridos no século XIX e início do século XX.

Esse novo enfoque aponta para a importância das transformações político-sociais que ocorreram nas sociedades modernas ocidentais e que incidiram sobre as comunidades judaicas, desestruturando-as e levando a reformulações do modo de ser judeu, tanto no âmbito da vida privada quanto pública, tanto no universo sagrado quanto secular. A nova ordem social dos Estados nacionais rompeu com o holismo<sup>3</sup> das *kehilot*, as comunidades judaicas medievais, onde o bem estar coletivo se sobrepunha aos interesses individuais, e inseriu o judeu emancipado em uma nova categoria de pessoa, o cidadão moderno com direitos e deveres individuais iguais aos de seus compatriotas não judeus. A idéia de pessoa que se configurou nessa nova ordem social possibilitou aos judeus a reconstrução de sua identidade com referenciais tanto do próprio grupo original quanto externos.

---

<sup>3</sup> Na concepção de Dumont (1985), holismo refere-se a uma ideologia que valoriza a totalidade social e subordina o indivíduo ao grupo. Opõe-se ao individualismo, que valoriza o indivíduo.

## 2 – O PROBLEMA E O MÉTODO DE INVESTIGAÇÃO

### 2.1- O problema e a moldura teórica

Nos debates mais recentes sobre a identidade judaica, essa tem sido analisada no contexto de mudanças socioeconômicas, políticas e culturais que ocorreram nos países ocidentais a partir do século XVIII, sendo essas mudanças apontadas como a causa da erosão das comunidades judias ocidentais naquele período e de uma conseqüente crise da identidade judaica européia. A separação entre os poderes religioso e secular que atingiu também aquelas comunidades, e a exigência da nova ordem político-social de integração dos “diferentes”, em particular os judeus onde eram numerosos e constituíam um grupo independente, regido por leis próprias, levou-os a abandonarem sua cultura original para se transformarem em membros de seus países, e não mais de suas comunidades. Surgiu, assim, o cidadão que professava o judaísmo, e o individualismo contido nos ideais liberais e na concepção de cidadania da ordem política que se instalava, se contrapôs ao holismo das comunidades medievais. O Estado substituiu a religião enquanto instância reguladora e normativa na vida dos indivíduos, e a religião, que antes permeava todos os aspectos da vida dos habitantes de uma *kehila* – a comunidade judaica segregada - tornou-se uma questão de escolha individual, circunscrevendo-se ao âmbito da vida privada. À identidade do indivíduo que professava o judaísmo como religião, ou como tradição, acrescentou-se a nacionalidade, fundamental para o exercício dos direitos e deveres da cidadania nas sociedades ocidentais modernas.

O ajustamento à nova realidade político-social exigiu, assim, que os judeus redefiniram a abrangência de sua religião e de seu código legal, deixando de

se considerarem uma nação e definindo sua diferença em termos apenas de sua preferência religiosa. Tiveram que alterar seu estilo de vida e seus padrões de comportamento para ficarem condizentes com os padrões da sociedade européia que estava, também ela, em processo de mudança. Estavam sendo emancipados e sua “ascensão” ao status de cidadãos livres com direitos iguais aos seus compatriotas, possibilitou reinterpretações diversas de sua religião e a criação de alternativas político-ideológicas num quadro social que poderia ser interpretado como de abertura de um mercado ideológico-religioso (Berger, 1973), quando segmentos judaicos se reorganizaram segundo suas preferências. Esta pluralidade se somou à diversidade já existente entre as comunidades judaicas dispersas em diferentes países orientais e ocidentais onde, no diálogo com as sociedades circundantes, desenvolveram características culturais próprias que as distinguem umas das outras.<sup>4</sup>

As divergências que surgiram com a desestruturação das comunidades e que desencadearam a formação de segmentos judaicos diversos, repercutiram na maneira como as pessoas judias passaram a se perceber, levando a indagações sobre **quem é e quem não é** judeu. Ocorreu o que Jacques Le Rider (1993) chamou de crise da identidade quando pessoas judias tiveram que se recriar enquanto sujeitos de uma nova ordem social, e “reinventar” suas identidades utilizando-se de novos e diversos sinais diacríticos para se reconhecerem e serem reconhecidos no novo ambiente social. A fragmentação e desaparecimento de antigas identificações e a construção de novas identidades, foi o resultado de circunstâncias tanto internas - o surgimento do movimento hassídico, na Polônia, e do seu contemporâneo movimento iluminista judaico, na Alemanha, no século XVIII - quanto externas. Neste último caso, a necessidade de reordenamento daquelas comunidades segundo a nova

---

<sup>4</sup> São exemplos os azkenazim de origem alemã, os sefaradim de origem ibérica, os árabes,

realidade social teve como resultado, não apenas diferenças quanto ao passado mas, também, quanto às composições diante das várias possibilidades de se reconstruírem enquanto sujeitos sociais. Tais rearranjos implicaram em distinções internas que incluíam ortodoxos, reformistas, pietistas, sionistas, socialistas, conservadores, seculares, etc., e as possíveis articulações entre elas. Este foi um processo que atingiu, principalmente, os judeus *azkenazim* que viviam na Europa Centro-Oriental naquele período. Apesar das diferenças e divergências, foi mantida a convicção de que eram todos judeus.

No momento presente uma nova crise é identificada e, desta vez, não mais se refere à multiplicação de maneiras de ser e de se representar enquanto pessoas e grupos distintos. Diz respeito à perda de distintividade em relação às sociedades nacionais e à forma como as tradições e a religião - que nas comunidades medievais eram o poder aglutinador e regulamentador tanto da vida civil quanto religiosa dos judeus, assim como os principais traços culturais diferenciadores de sua identidade social - estão sendo vividas atualmente. O judeu no Brasil contemporâneo, segundo Sorj e Grin (1993), seria aquele que usaria o judaísmo apenas em contextos particulares, como a observância de alguns ritos do ciclo de vida, participação nas grandes celebrações e uso de alguns símbolos e sinais que lembrariam sua vinculação, atendendo a necessidades circunstanciais devido a um vazio normativo e uma busca de soluções existenciais individuais com pouco comprometimento ideológico, lembrando a tradição de forma pouco exigente.

O que se observa nessas discussões recentes é que os estudiosos do tema estão focalizando os traços culturais que dão distinção e visibilidade à identidade judaica, e que separam judeus da sociedade envolvente. Esta diminuição

---

os chineses, os etíopes, para citar apenas alguns.

progressiva das diferenças é vista como o resultado do abandono das observâncias religiosas e das tradições, consideradas como os mais evidentes aspectos culturais diferenciadores dessa identidade. A contrastividade necessária para lhe dar definição e sentido estaria, assim, desaparecendo. Mas é também recorrente a afirmação de que a identidade judaica tem se preservado no decorrer de sua história e de seus inúmeros contatos com culturas diversas, mesmo que esta permanência no tempo implique em mudanças e redefinições em relação ao que fora no passado. Sendo assim, a afirmação de que está ocorrendo uma diminuição na diferenciação entre judeus e não judeus, de que as barreiras simbólicas entre comunidades judaicas e sociedade nacional estão erodindo, leva à suposição de que esta identidade está em processo de desaparecimento. Mas, ao mesmo tempo se constata que ela se perpetua, mesmo que em moldes diversos dos anteriores - uma afirmação de sua persistência e continuidade no tempo.

Uma das propriedades fundamentais de uma identidade é seu caráter contrastivo e seu teor de oposição, o que possibilita a afirmação de um indivíduo em relação a outros indivíduos e de um grupo em relação a outros grupos (Cardoso de Oliveira, 1976). Além disso, o termo identidade tem o sentido de idêntico, de mesmo, e o reconhecimento das semelhanças pressupõe a existência de diferenças. A acepção de identidade remete, assim, aos termos da igualdade e da alteridade pois identificar significa, ao mesmo tempo, separar e tornar igual (Mezan, 1987). O mesmo e o outro estão, dessa forma, contidos na concepção de identidade, e semelhanças e diferenças fazem parte da mesma composição, (Ricoeur, 1991). O outro é não apenas parte da representação do si mesmo, mas necessário ao processo de identificações quando pessoas reais ou idealizadas, modelos culturais, comportamentos, idéias e valores sociais são introjetados de forma positiva ou negativa

constituindo, em cada sujeito, aquela parte de si mesmo que o faz parecer único. Ao mesmo tempo, na medida em que as identificações se referem a representações com significações coletivas, fazem de cada sujeito membro de seu grupo social, (Mezan, op.cit.). É através das relações sociais que tais identificações são possíveis, sendo a identidade, tanto a individual, que faz com que um indivíduo se perceba como único e diferente dos demais dentro de seu próprio grupo, quanto a social, que dá ao sujeito a consciência de pertencer a grupos ou a categorias sociais, necessariamente, relacional.

Para Cardoso de Oliveira identidade social pode ser entendida como um fenômeno ideológico, um produto de representações coletivas polarizadas por grupos sociais em oposição latente ou manifesta, e só se faz inteligível quando referida a um sistema de relações sociais. Sendo parte de um sistema ideológico, está carregada de valor e, portanto, é passível de escolha em determinadas situações. Entende este autor que “o conceito de identidade pessoal ou social possui um conteúdo marcadamente reflexivo ou comunicativo, posto que supõe relações sociais tanto quanto um código de categorias destinado a orientar o desenvolvimento dessas relações.” (Cardoso de Oliveira, 1976, p. 5). Através de suas identidades sociais os sujeitos se situam socialmente o que pressupõe um sistema classificatório, uma ordem social onde posições e hierarquias são definidas e as possibilidades e limites das interações entre os sujeitos são determinadas. A identidade social opera, assim, como um classificador para fins de relacionamento e organização social (Barth, 1965; Cardoso de Oliveira, 1976).

Uma das variantes da identidade social refere-se às relações opostas entre grupos distintos que se definem por princípios de base étnica, os grupos étnicos. Enquanto identidade social, a identidade étnica se constitui “como um repertório articulado de idéias, crenças, valores, com que um tipo especial de diferença é

representado como consciência, na cultura de que é parte.”, como observa Carlos Rodrigues Brandão (1986, p. 152). E uma identidade se faz visível e pode ser reconhecida, através de princípios e regras sociais de comportamento, de códigos sociais que definem critérios de inclusão e exclusão e que prescrevem normas de relacionamento entre os membros do grupo e suas diferentes categorias, assim como pautas de conduta em relação aos que não pertencem ao grupo, (Brandão, op. cit.).

Max Weber conceitua os grupos étnicos como:

aqueles grupos humanos que, em virtude de semelhanças no *habitus* externo ou nos costumes, ou em ambos, ou em virtude de lembranças de colonização e migração nutrem uma crença subjetiva na procedência comum, de tal modo que esta se torna importante para a propagação de relações comunitárias, sendo indiferente se existe ou não uma comunidade de sangue efetiva (Weber, 1994, p. 270).

Para Weber, a constituição de uma comunidade étnica é resultado de um “sentimento de comunidade”, e a “comunhão étnica” é uma facilitadora das relações comunitárias. O sentimento de comunhão, todavia, pode subsistir após o desaparecimento da comunidade, significando que o identificar-se como membro do grupo persiste independentemente da vida comunitária. Weber enuncia alguns aspectos que tornam possível tal comunidade: a idéia de serem um povo, uma tribo e mesmo um povo eleito; uma comunidade de culto, uma homogeneidade na regulamentação ritual, condicionada por idéias religiosas parecidas; um idioma partilhado – comunidade lingüística – embora diferenças na religião e de dialeto não impeçam a comunhão étnica.

Um grupo étnico, ou comunidade étnica, no sentido weberiano, se constitui em uma forma de organização que possibilita relações as mais diversas mas, principalmente, as articulações políticas. Tais articulações podem se dirigir à conquista e preservação de espaços políticos, que Victor Karady (1997) traduz como luta por recursos simbólicos escassos como poder, prestígio, distintividade, bens materiais e, pode-se acrescentar à lista do autor, legitimidade e autopreservação.

Fredrick Barth (1965) enfatiza o caráter de organização social do grupo étnico, postulando que seus membros se valem de sua identidade étnica para se categorizarem e categorizarem outros sujeitos com o propósito de interações sociais, e estabelecerem limites entre si e os grupos externos reforçando a solidariedade interna. Barth aponta a adscrição como um aspecto crítico dos grupos étnicos, pois sua continuidade enquanto exclusivos depende dos limites que traçam entre si e os outros, podendo as características culturais mudarem, assim como a própria forma de organização. Para este autor, não são as diferenças culturais objetivas e manifestas as mais significativas na definição do grupo e de identidade étnica, mas o auto-reconhecimento pelos atores como pertencentes àquela etnia e as expectativas de serem reconhecidos e tratados como tal. Os critérios de inclusão e exclusão, construídos pelo próprio grupo e pelos outros em contato, é que irão delimitar as fronteiras entre eles, dando sentido à sua existência, enquanto entidade distinta, e à sua identidade enquanto étnica, (Barth, op. cit.).

Ao entender o grupo étnico como uma forma de organização cujas características culturais são o resultado e não a característica primária, Barth acentua o aspecto da auto-atribuição, independentemente de como os traços culturais foram arranjados e rearranjados:

Superficialmente, é verdade que grupos étnicos se distinguem por um número de traços culturais que servem como diacríticos, como sinais claros de identidade aos quais as pessoas irão se referir como critérios de classificação. Estes itens específicos de costumes vão do estilo de vestir às regras de herança. Por outro lado é igualmente óbvio que as dicotomias étnicas não dependem deles, de tal forma que o contraste entre Pathan e Baluch não mudaria se as mulheres Pathan começassem a usar as túnicas bordadas usadas entre as Baluch (Barth, op. cit., p. 131).

Isto significa que o mesmo grupo étnico, quando em contato com culturas diversas poderá selecionar traços culturais distintos em seu diálogo com diferentes grupos, o que os fará parecer diferentes entre si. Nesta perspectiva deve-se buscar os traços e as características significativas que conferem identidade segundo os valores do grupo, mas “a etnicidade está nas fronteiras sociais e não na cultura que essas fronteiras encerram,” lembra Manuela Carneiro da Cunha (1979, p. 118), sendo os traços culturais usados para anunciar a distintividade e estabelecer o diálogo com outros em contato.

Quando se trata de uma etnia em diáspora ou em intenso contato, Carneiro da Cunha observa:

A cultura original de um grupo étnico na diáspora ou em situação de intenso contato, não se perde ou se funde simplesmente, mas adquire nova função, essencial, que se acresce às outras, enquanto se torna *cultura de contraste*: este novo princípio que a subentende, a do contraste, determina vários processos. A cultura tende, ao mesmo tempo a se acentuar, tornado-se mais visível, e a se simplificar e enrijecer, reduzindo-se a um número menor de traços que se tornam diacríticos. (1986, p. 99).

A simplificação da cultura e acentuação de traços culturais que demarcam a distintividade são, também, meios de interação, e diferentes traços e formas de organização podem ser maneiras diversas de atualizar a identidade em contextos sociais diversos ou em situações de mudança uma vez que “a escolha dos tipos de traços culturais que irão garantir a distinção do grupo enquanto tal, depende dos outros grupos em presença e da sociedade em que se acham inseridos, já que os sinais diacríticos devem se opor, por definição, a outros do mesmo tipo.” (idem, p. 26).

São os critérios de adscrição selecionados para identificar-se e obter distintividade que contam, mesmo que, nos diferentes contextos, pareçam discrepantes. É ainda Barth quem diz: “A diversidade cultural não impede que se vejam como uma única identidade, pelo contrário, selecionam apenas aqueles traços culturais e fazem deles critérios sem ambigüidade para a adscrição do grupo étnico” (1965, p. 119). E a preservação da organização e identidade étnicas depende da transmissão, às novas gerações, dos princípios e valores de ordem étnica que irão orientar, tanto sua conduta como distintos, quanto o seu relacionamento com outros grupos, (Brandão, op.cit.). Essa transmissão dos limites da etnicidade às novas gerações, do reconhecimento de sua pertença a um determinado grupo étnico, se faz através das mais diversas práticas sociais: do comportamento diário dos membros à instrução formal, das conversas informais aos mitos e ritos sociais.

As comunidade judaicas, em sua longa história de dispersão, são um exemplo de grupos que se distinguem da sociedade anfitriã e que apresentam diferenças entre si mas, ao mesmo tempo, preservam a mesma identidade étnica. Entre os europeus dois grupos se diferenciam: os *azkenazin* que falam o *ídiche*, língua originária do alemão e escrita em hebraico, e os *sefaradin*, que falam o ladino ou judezco, dialeto judaico-espanhol. Outras comunidades judaicas que desenvolveram características próprias, como idioma e costumes. mas

conservando, a seu modo, certos ritos como a circuncisão e o *Shabat*, denominados judeus orientais, são originários ou se encontram em países como China, Índia, países árabes, Etiópia, Grécia, Turquia, para citar alguns. Os mais conhecidos são os Judeus Negros de Cochin, que falam o malaiala, idioma dravídico; os *bagdali* de Calcutá, de fala árabe; os caucasianos da Geórgia, de fala tat, dialeto persa; os *falashas* da Etiópia, que falam o tigré e tigrina, línguas semíticas; os Bene Israel de Bombaim, que falam o marata, idioma indo-europeu (Asheri, 1987). Em meio às diferenças, mantiveram a crença na origem comum, preservaram ritos e mitos que os identificam como judeus, mantiveram uma forma de organização que permitiu a delimitação de fronteiras simbólicas entre si e os outros grupos em contato, e perseveraram a convicção de que eram judeus.<sup>5</sup>

Essa diversidade permite pensar a identidade judaica no plural mesmo antes da criação dos Estados nacionais. *Azkenazim* e *sefaradim* por exemplo, operam na prática social de forma opositiva quando se percebem como diferentes em vários aspectos de suas vidas como costumes, língua franca, práticas rituais, mas Asheri (1987) afirma que, na realidade, a grande diferença entre eles é o fato de se pensarem como diferentes. Essa representação de contrastes e oposições internas está presente no mito de origem das Doze Tribos de Israel, formada pelos descendentes do patriarca Israel, separadas por territórios, interesses políticos e perfis distintos e que, ao se dispersarem, formaram as diversas comunidades, nos mais distantes lugares. A diversidade tem sido,

---

<sup>5</sup> Tais diferenças criaram um impasse quando algumas comunidades como os bene Israel e os Judeus Negros de Cochin não tiveram sua identidade judaica reconhecida por grupos mais tradicionalistas ingleses, levando o Grão-Rabinato da Inglaterra a fazer uma declaração de que eram judeus plenos. Situação semelhante ocorreu na imigração dos *falashas* etíopes para Israel, quando segmentos mais religiosos e tradicionalistas locais exigiam a conversão dos migrantes por não considerá-los judeus plenos.

como se vê, parte das representações socialmente construídas pelas próprias comunidades judaicas sobre a sua identidade.

Nas sociedades em mudança podem ocorrer diferenças internas em tais grupos, como nos exemplos recentes em relação às comunidades judaicas da antiga União Soviética, onde eram reconhecidas como pertencendo a uma etnia e não a um grupo religioso. Com a fragmentação do Bloco Soviético em vários países com poderes separados e políticas próprias, numerosos jovens judeus de Leningrado procuraram resgatar as tradições e a religião judaicas recuperando símbolos e ritos a partir de informações disponíveis, buscando em suas “raízes” religiosas sua singularidade (Norman Solomon, 1994) diferenciando-se de judeus “étnicos” ou seculares. Situação oposta ocorreu com a criação da Comunidade Européia e as mudanças políticas e econômicas que promoveu, resultando em redefinição na identidade judaica inglesa que era, oficialmente, reconhecida como religiosa mas, com a implantação de políticas voltadas para as minorias étnicas pela Comunidade Européia, criou-se um espaço político-social oficial para judeus religiosos e não religiosos, e estes últimos passaram a se definir como minoria étnica distanciando-se da definição religiosa já existente (Geoffrey Alderman, 1994).

Um mesmo grupo étnico pode, assim, utilizar-se de diferentes traços para se distinguir e se relacionar com as sociedades circundantes. Os traços escolhidos são aqueles que mais fazem sentido no diálogo com os grupos em contato. É o caso dos Pathan, relatado por Barth e dos próprios judeus nos mais diversos locais onde construíram suas comunidades. Pode, ainda, ocorrer que, em um mesmo ambiente social ou sociedade, um mesmo grupo étnico se constitua em unidades distintas valendo-se de diferentes sinais e símbolos para se identificar, como aconteceu com as comunidades judaicas nos países

ocidentais desde o século XVIII, e na Rússia e Inglaterra, mais recentemente. A fragmentação em segmentos ideológicos diversos, e muitas vezes antagônicos, diante das mudanças nas sociedades nacionais que ofereciam a oportunidade de escolhas individuais, não impediu que religiosos, seculares, socialistas, pietistas, reformistas, entre outros, mantivessem a mesma identidade embora se valessem de sinais distintivos diversos, que os “separavam” da sociedade envolvente mas, também, mostravam diferenças marcantes entre si. Os símbolos utilizados pelos vários segmentos para se identificarem e demonstrarem sua inclusão em um determinado segmento ou corrente ideológica variaram mas, como observa Carneiro da Cunha (1986) sobre as comunidades étnicas dispersas, foram retirados do mesmo reservatório de onde se pode tirar os sinais e símbolos mais adequados para dialogar com a cultura dominante e outros grupos em contato, preservando sua distintividade.

Os exemplos mostram que um aspecto importante a ser levado em conta com respeito à identidade étnica, é o fato de não ser ela estática e os critérios de inclusão e exclusão, assim como os traços culturais distintivos e a própria forma de organização, podem mudar no tempo e de acordo com as circunstâncias. E a etnicidade, um componente emocional da identidade étnica, como diz Michael Fisher, tem um sentido paradoxal de ser reinventada e reinterpretada em cada geração, não sendo, necessariamente, algo que se transmite diretamente de geração para geração através de processos cognitivos ou aprendizagem. Para este autor, a “busca de um sentido para a identidade étnica é uma (re)invenção e descoberta de uma visão tanto ética quanto orientada para o futuro” (1986, p. 195). A sua coerência se sustenta num passado abstrato, de onde tira seu significado, numa operação ética dirigida ao futuro, completa o autor. Como diz Stuart Hall (2000) a identidade não deve ser entendida de um ponto de vista essencialista, referindo-se a algo estável e fixo no tempo, mas como

um construção estratégica e posicional sujeita a uma historicização e, por consequência, a transformações.

Identities são, pois, construídas e reconstruídas sobre pressupostos de diferentes tipos, herdados do passado e incorporando aspectos contemporâneos da cultura onde se encontram (Webber, 1994), mas dirigindo-se para o futuro. E têm um papel político ou estratégico de sobrevivência no diálogo com os diversos “outros” em contato. Os traços distintivos são retirados da tradição cultural, o “reservatório” onde se encontram disponíveis e podem servir para novos e diferentes fins, (Carneiro da Cunha, 1986). As aparências mudam ao longo do tempo e, particularmente em tempos de mudanças, sendo que a mesma identidade pode se transfigurar inúmeras vezes no decorrer de sua história e de seus prolongados e variados contatos, especialmente quando dispersos. Fisher afirma, ainda, que “as etnicidades não são redutíveis a funções mecanicistas de solidariedade, ajuda mútua, mobilização política ou socialização.”(op.cit., p. 195), o que significa que as associações e a solidariedade, em si mesmas, não são suficientes, embora úteis e necessárias, para construir e preservar uma identidade étnica.

Voltando à perda de distintividade entre judeus e a sociedade envolvente, que leva à suposição de que estão sendo assimilados e, por consequência, perdendo sua identidade, é importante lembrar que, embora uma perda através da maior semelhança com a sociedade envolvente tenha sido constatada, a preservação dessa identidade nas mais diversas e adversas circunstâncias é, também, um fato observado. Se as barreiras simbólicas, como diz Barth, são necessárias na constituição e preservação de uma identidade étnica e a contrastividade é parte inerente dessa identidade (Cardoso de Oliveira, 1976), em algum lugar as barreiras e o contraste estão sendo significativos para a sua preservação. As

entrevistas iniciais, que deram origem a este trabalho, sugerem que as diferenças e divergências entre os segmentos judaicos fazem sentido na delimitação das fronteiras simbólicas e podem ser usadas no revigoramento do sentimento de ser judeu. Entre os muitos “outros” com os quais os judeus podem interagir e, através dessa interação, polarizar posições e realizar identificações, o “outro” entre “nós”, ou o diferente entre os iguais, parece fazer sentido para a auto-adscrição. A utilização esporádica e circunstancial de sinais identificadores podem dar pouca visibilidade às diferenças em relação à sociedade envolvente mas, voltando a Barth, o que mais importa é a auto-atribuição de uma identidade e a atribuição pelo outro, e onde estão colocadas as barreiras entre “nós” e “eles”.

Diante dessas colocações, o objetivo deste trabalho é buscar nas relações internas entre os segmentos judaicos, e não apenas nas relações entre estes e a sociedade envolvente, o sentido atual da identidade judaica, e quais sinais e símbolos são significativos na sua configuração. De que maneira são percebidas as diferenças e a contrastividade, como são colocadas as oposições necessárias à constituição e preservação dessa identidade e que “espaços políticos” estão sendo disputados entre comunidades judaicas na cidade de São Paulo, são indagações que norteiam a pesquisa e as reflexões aqui contidas. A hipótese que orienta esta discussão pode assim ser formulada: a oposição e a contrastividade necessárias para a definição da identidade judaica estão postas entre os diversos segmentos ou congregações judaicas, preservando dessa forma o sentimento e a consciência de ser judeu e fronteiras simbólicas significativas estão colocadas entre grupos que se identificam como judeus. A religião e as tradições ainda se constituem nas principais fontes, ou no “reservatório” onde os diversos grupos vão buscar os sinais diacríticos para se fazerem distintos, mesmo que sejam apresentados de forma simplificada e o

número de traços sejam reduzidos. A distintividade entre os segmentos pode ser identificada nos diversos sinais e símbolos diferenciadores usados nos rituais e em seus significados, pressupondo-se que os ritos contêm e informam sobre princípios culturais e representações sociais onde se inclui a percepção de si mesmos como distintos.

## **2.2 - Sobre o método: o modelo de estudo e o universo de investigação**

Um rito social foi o caminho escolhido para se chegar à maneira como três segmentos judaicos representam sua identidade, constroem barreiras simbólicas que dão sentido à sua “judeicidade” e delimitam os contornos de sua diferença. A escolha do rito como o contexto cultural, a partir do qual se pretende apreender formas particulares de ser judeu, se sustenta nos pressupostos teóricos que definem o rito como mensagem cultural metafórica que informa tanto sobre os sistemas cosmológicos daqueles que o realizam, quanto sobre aspectos particulares da estrutura e das funções de suas relações sociais. Servem como indícios sobre pensamentos e sentimentos dos atores em relação a si mesmos e a suas relações sociais, e possibilitam apreender princípios e concepções culturais que orientam a vida social e que permitem uma compreensão do Universo, seu ordenamento, suas normas e processos (Turner, 1974; Leach, 1966, 1978; Tambiah, 1985). Isto porque os símbolos sagrados<sup>6</sup>, como postula Geertz, sintetizam o ethos de um povo, “seu caráter e a

---

<sup>6</sup> Tambiah argumenta que a idéia de sacralidade não está, necessariamente, vinculada a coisas religiosas. Qualquer coisa em relação à qual as pessoas adotam uma atitude de inquestionabilidade e tradicionalidade pode se vista como sagrada. “Os rituais que são construídos em torno do caráter sacrossanto de constituições e decretos legais ou guerras por independência e liberdade e que são dedicados à sua preservação como verdades veneradas,

qualidade de sua vida, seu estilo e disposições morais – sua visão de mundo – o quadro que fazem do que são as coisas na sua simples atualidade, suas idéias mais abrangentes sobre a ordem” ( 1989,p.103-4). A própria performance ritual é, assim, uma demonstração da distintividade de seus realizadores, tornando público quem são eles.

Mas o rito não apenas “diz coisas”, ele também “faz coisas” quando pensamentos e sentimentos são induzidos através dos símbolos rituais e religiosos (Leach, 1978; Geertz, 1989) e a realidade social é transformada como na mudança de *status* quando há a passagem de uma identidade para outra (Van Gennep, [1908]1960) ou, ainda, quando ocorre a cura através da magia, como demonstra Levi Strauss (1991). No sentido performativo, em que dizer é fazer, a linguagem ritual é considerada uma forma de atuação sobre o real, transformando a realidade. Uma performance ritual tem o poder de mudar o estado de pessoas e coisas como de solteiros em casados, crianças em adultos, coisas poluídas em puras podendo, ainda, induzir sentimentos e ações desde que se observem determinadas convenções e normas (Austin, 1990; Tambiah, 1985). Isto porque o ritual tem um propósito que se realiza através de mecanismos analógicos de eficácia simbólica, e seu poder transformador está contido na força de sua formalidade e de sua convencionalidade somadas aos princípios orientadores e modelos cognitivos condensados em seus símbolos (Tambiah, op. cit.).

Essas dramatizações têm ainda um papel socializador para os valores, crenças e representações sociais do grupo quando estes são, repetitivamente, transmitidos de forma explícita ou codificada por vários canais de comunicação simbólica. Em uma mudança de posição social acompanhada de um rito de passagem cujo objetivo é, por exemplo, conferir uma nova

---

ou sua evoca’ção como grandes eventos (...) partilham características semelhantes às dos rituais devotados a deuses ou a ancestrais”(Tambiah, p.130).

identidade àquele que se submete à cerimônia, os pressupostos ideológicos que dão significado à mudança e ao novo *status* estão presentes no ritual. Ao noviço é possibilitada a apropriação dos conteúdos culturais do novo estado e das condições formais para que possa, a partir de então, assumir a carreira moral de sua nova situação social, com os direitos e responsabilidades a ela ligados (Hays e Hays, 1982).

Os ritos, portanto, além de comunicação simbólica, transformam a realidade social, conferem identidades e têm um papel pedagógico oferecendo modelos para identificações através de seus conteúdos simbólicos, que podem ser reconhecidos em diversos momentos da cerimônia com as idéias centrais codificadas tanto na estrutura quanto no conteúdo das realizações. O que foi introjetado no decorrer de uma socialização, incluindo conteúdos psicológicos e atitudinais, idealmente concebidos pelo grupo social, é tornado visível, externalizado e dramatizado durante a cerimônia (Turner, 1974; Hays e Hays; 1982), e novamente internalizado num processo de auto-reconhecimento e de identificação.

Embora sejam comumente compreendidos como forma de comunicação sobre um ordem já estabelecida, reprodução do tradicional, do já aceito e partilhado pelos realizadores, isto é, pertencendo ao lado mais estruturado do comportamento social, os rituais podem, também, ser veículos para a introdução de novas concepções, “tradicionalizando” novas idéias tanto quanto perpetuando velhas tradições. Cerimônias que são realizadas pela primeira vez podem trazer “a mesma convicção irrefletida que o ritual tradicional repetitivo, e simbolizam para os participantes tudo aquilo que eles compartilham” (Moore e Myerhoof, 1977, p. 8-9). Pode-se, aqui, recorrer ao que Hobsbawm e Ranger denominaram de “invenção das tradições”, “um conjunto de práticas, normalmente

reguladas por regras tácitas ou abertamente aceitas; tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição (...)” (Hobsbawn e Ranger, 1984, p. 10), e tem uma continuidade em relação ao passado. Os autores entendem que tais invenções são “reações a situações novas que, ou assumem a forma de referência a situações anteriores, ou estabelecem seu próprio passado através da repetição quase que obrigatória” (idem, ibidem). Tanto as colocações desses autores quanto as de Moore e Myerhoof, mostram que a emergência de concepções originais, o surgimento de novas configurações ideológicas podem ter nos rituais uma forma de expressão e de consolidação, oferecendo novos modelos de atitudes, diferentes disposições e motivações, novos significados tanto através da alteração nos antigos ritos, quanto da criação de novos.<sup>7</sup>

As celebrações da maioria que serão usadas para se discutir a identidade judaica no âmbito deste trabalho correspondem ao que Van Gennep ([1908] 1960) conceitua como ritos de passagem, quando meninos e meninas são elevados à maioria, significando uma mudança de *status* dentro de sua comunidade. Durante o *Bar Mitzvá*, cerimônia mais antiga e tradicional que anuncia a maioria masculina, e o *Bat Mitzvá*, rito recente na história das comunidades judaicas *azkenazim*, que anuncia a maioria feminina, os adolescentes judeus tornam-se adultos e, aos olhos de sua comunidade, responsáveis pelas obrigações contratuais com Deus e pelo bem e pelo mal que praticam, podendo ser punidos pelos seus atos. Essa maioria, que

---

<sup>7</sup> Os kibutzin israelenses, de ideologia socialista, abandonaram muitas das tradições, particularmente as religiosas. Em alguns deles, como no Ganei Hillel, professores e adolescentes decidiram resgatar o rito de maioria e, para tanto, pesquisaram como outras comunidades realizavam o Bar e o Bat Mitzvá, encetaram várias discussões e, finalmente criaram sua própria versão, sendo que os adolescentes propuseram formas mais conservadoras que seus professores (Relatado pelo prof. David Zacks na ICSA Conference, Amsterdam, 1998).

ocorre aos treze anos para homens e doze para mulheres, não implica, necessariamente, que a criança seja alçada à condição de adulto com todos os seus direitos e deveres civis, particularmente em uma sociedade ocidental moderna, mas auxiliam o noviço na apropriação dos construtos culturais de pessoa, com seus atributos, capacidades e sinais de pessoa social “apropriada” (Poole, 1982). Fazem parte da preparação da maturidade dos jovens, do processo de construção de suas identidades de homens e mulheres adultos em seu grupo social.

A escolha do rito de maioridade para se discutir e entender a identidade judaica, entre tantos outros rituais judaicos, deve-se ao fato de ser ele que oferece versões mais variadas, particularmente com respeito à maioridade feminina, permitindo comparações e indagações sobre a diversidade que estariam comunicando, enquanto mensagem cultural metafórica. A partir das diversas performances serão identificadas relações significativas e construções culturais relacionadas aos modelos de pessoa, de pessoa judia em particular. O ritual é o “texto” cultural e o contexto de significados que, interpretados, permitirão compreender a maneira como pessoas judias pensam sobre si e expressam sua identidade, e como pensam suas relações sociais, e estabelecem tais relações. As técnicas para se chegar a esses conhecimentos são:

- a) observação dos ritos, identificando os aspectos invariantes e as variações significativas nas várias dramatizações;
- b) entrevistas abertas e entrevistas dirigidas com os atores que participam de cada rito, procurando apreender: o sentido que dão ao ritual e à maioridade, e como explicam as diferenças e semelhanças entre suas performances e a de outras congregações; o significado de determinados símbolos e comportamentos simbólicos durante a performance ritual; as

redes de relações significativas que podem ser identificadas e como, através delas, pode-se reconhecer a pertença a um grupo determinado grupo em oposição a outros ;

c) utilização de gravadores, videoteipes dos rituais, busca em *sites* nas Internet.

Uma performance masculina e outra feminina, de cada congregação, foram escolhidas como paradigmáticas. Quando necessário, uma outra realização da mesma comunidade foi usada, comparativamente, para se chegar a padrões e suas variantes, verificando-se, dessa forma, a maior ou menor flexibilidade na realização dos ritos e as inovações com seus significados em cada comunidade. No caso da maioria feminina entre ortodoxos, que não têm um rito de passagem para mulheres, foram entrevistadas meninas que completaram doze anos, idade do *Bat Mitzvá*, assim como suas famílias, além de rabinos e outros informantes qualificados, para explicarem o sentido que dão à maioria feminina e a ausência de um rito para a ocasião, e como avaliam os ritos femininos realizados por outras congregações. O gênero, neste caso em estudo, está sendo compreendido como linguagem para se entender maneiras de ser e de se representar enquanto sujeitos distintos.

Essa abordagem se inscreve nos estudos de caso, através dos quais se busca o maior número de informações detalhadas para melhor se apreender a complexidade do objeto em estudo. O universo de investigação é composto pelos atores que participam das performances rituais de maioria em cada uma das congregações escolhidas – *Shalom*, congregação reformista, única (em São Paulo) a realizar os ritos segundo as concepções da Reforma Judaica; *Beit Chabad*, congregação *hassídica* que se define como religiosa e é qualificada por outras congregações como ortodoxa, e Congregação Israelita

Paulista - CIP, de orientação conservadora, identificada por seus membros e por outras congregações como liberal, com o maior número de afiliados na capital de São Paulo. Como atores compreende-se meninos e meninas que passam pelo rito, seus familiares, rabinos, cantores, professores, ou seja, pessoas identificadas como necessárias para que a celebração transcorra em todas as suas etapas.

A escolha das congregações acima deu-se, principalmente, por terem sido apontadas pelos entrevistados, quando se começou a esboçar o projeto de pesquisa, como as mais significativas, sendo usadas por eles como referencial para suas afirmações sobre as diferenças internas. E a escolha de São Paulo como local de pesquisa deve-se ao fato de ser a cidade brasileira com a maior concentração de habitantes identificados como judeus - 80% do total estimado no Estado de São Paulo, sendo que o Estado paulista concentra, aproximadamente, metade dos judeus brasileiros, estimados em 150.000 (Blay, 1990). Por conseqüência, é na capital paulista onde ocorre o maior número de rituais de passagem para a maioridade, o que facilitou a pesquisa.

A pesquisa foi realizada entre as comunidades *azkenazim* por terem sido, principalmente estas, que passaram pelo processo de modernização na Europa que desencadeou as mudanças aqui descritas. É, também, de origem *azkenazim*, o maior número de pessoas judias na cidade de São Paulo e que fazem parte das congregações escolhidas.

Cabe, ainda, explicar porque realizar a pesquisa entre grupos organizados, como as congregações, quando se sabe que um grande número de pessoas identificadas como judias não freqüenta regularmente as atividades congregacionais, celebra apenas as grandes festas e participa de alguns ritos do

ciclo de vida como a circuncisão e o casamento, preterindo outros, ou participa apenas de algumas organizações como, por exemplo, as beneficentes e de lazer. Justifica-se esta escolha pelo caráter da questão a ser investigada, que é a construção e preservação da identidade social, em particular a étnica, através da contrastividade e oposição entre grupos. São as congregações que permitem uma visão mais clara da inclusão e exclusão de pessoas em grupos, dos critérios usados para incluir e excluir, e onde o sentimento e consciência de pertencer a uma categoria ou grupo social são mais facilmente detectáveis por serem assumidos com maior dramaticidade em situações de contato. E são as congregações que realizam os ritos que anunciam a identidade do grupo e de seus membros. Uma discussão baseada em uma situação mais claramente definida e estruturada, pode permitir a compreensão de situações mais flúidas e menos ordenadas. Procurou-se, ainda, obter um contraponto através de entrevistas com pessoas que não fazem parte de qualquer organização judaica, não são religiosas, mas se identificam como judias, participam das Grandes Festas e, entre elas, algumas que passaram e outras que não passaram pelo rito de maioridade. O motivo para se submeterem ao rito de passagem e as justificativas para não fazê-lo dão indícios sobre a maneira como esta cerimônia é interpretada fora das congregações organizadas e o sentido que tem para a identidade daquelas pessoas.

### 3 – JUDAISMO E IDENTIDADE JUDAICA

#### 3.1 – Quem é judeu segundo a tradição legal – a *Halaká*

Para iniciar uma discussão sobre a identidade judaica é importante compreender a maneira como essa identidade é, inicialmente, atribuída pela tradição legal dentro desse complexo e abrangente sistema de idéias denominado judaísmo, que tem sido compreendido como tradições, religião, filosofia de vida, princípios éticos e legais orientadores da conduta de quem se identifica como judeu. Segundo a tradição legal do judaísmo, a *halaká*, são considerados judeus todos aqueles nascidos de mães judias<sup>8</sup> ou que tenham se convertido ao judaísmo através de um ritual próprio. O nascimento é o dado biológico, portanto “natural”, culturalmente elaborado em matrilinearidade, que dá a condição inicial da identidade. A inserção na comunidade judaica exige a circuncisão para os homens, feita com um rito próprio, dramatizando simbolicamente o pacto entre o patriarca Abraão e a divindade, reproduzindo o mito de origem dos judeus enquanto “Povo Eleito”. O ritual da circuncisão propicia tanto o ingresso no grupo social, conferindo uma identidade étnico-

---

<sup>8</sup> A historiadora Mirelle Hadas-Lebel (1993) identifica a mudança da patrilinearidade para matrilinearidade na herança da identidade judaica como tendo ocorrido após o segundo século da Era Cristã. Apenas no período pós-talmúdico uma criança de pai gentio e mãe judia foi considerada judia. Até então, judeus eram filhos de pais judeus e os casamentos exogâmicos em que as mulheres eram estrangeiras, como ocorreu com frequência na antiga Israel, e aparece de forma recorrente nos textos bíblicos, não tiravam os direitos das crianças, incluindo o de sucessão ao trono. O mesmo não acontecia quando o estrangeiro era do sexo masculino, exigindo-se dele a conversão através da circuncisão. Não foram encontrados registros sobre essa mudança, quando ocorreu e nem as razões que a provocaram, mas pode ter sido devido a guerras e suas conseqüências como a perda de jovens em batalha, a fome e doenças que devastavam a população da Judéia. Outra explicação são os casos de estupro durante guerras e invasões, levando as crianças nascidas de mulheres violadas a perderem a identidade e os direitos como judias. Nestes casos estava em jogo, caso permanecesse a patrilinearidade, a própria sobrevivência do povo, que estaria condenado ao desaparecimento. O apoio para a matrilinearidade, segundo Asheri (1987), encontra-se em Deuteronômio (7:3-4) que diz: “Nem te aparentarás com elas, não darás tua filha a seu filho, e não tomarás sua filha para teu filho, pois ela desviará teu filho de me seguir”, numa referência às mulheres estrangeiras.

religiosa, quanto uma identidade individual, quando a criança recebe um nome hebreu, retirado de algum dos textos do Antigo Testamento, através do qual

será conhecido e chamado a participar dos rituais, como, por exemplo, ao ser convidado a ler um trecho da *Torá*. Ao seu nome individual é acrescentado o nome hebraico de seu pai sendo-lhe, assim, conhecida a ascendência e status tribal. A circuncisão é um pré-requisito para outras práticas religiosas, inclusive o *Bar Mitzvá* e o casamento, além de uma exigência para a conversão ao judaísmo. Um rito religioso, mesmo que interpretado como tradição ou costume, é a porta de entrada através da qual o filho de mãe judia é incorporado à comunidade, assim como o gentio convertido.

A circuncisão é uma prescrição bíblica (Gên.: 17) quando Deus propõe a Aliança Sagrada a Abrão oferecendo, em troca, fertilidade a Sarai, esposa de Abrão, estando ela com noventa anos. A divindade oferece, ainda, tornar Abrão pai de uma multidão de onde sairiam reis, e determina que o casal mude de nome e passe a se chamar Sara e Abrahão, simbolizando uma mudança de identidade que ocorre ao fazerem parte da Aliança Sagrada. A Aliança é transformada em ato com o rito da circuncisão masculina. Aos noventa anos o Patriarca se circuncida e ao filho Ismael, de treze anos, nascido da escrava Agar. Ao lhe nascer um filho com Sara, Isaac, este é circuncidado no oitavo dia, seguindo a determinação divina. O rito da circuncisão, que reproduz o mito de origem da nação abrahâmica, tem, assim, um sentido de incorporação à comunidade de Israel, o Povo da Aliança, introduzindo o circuncidado no Pacto Sagrado quando é, então, nominado. É, ainda, uma promessa de fecundidade e, portanto, de continuidade através de gerações.

Goldberg e Rayner afirmam que “Na realidade, a circuncisão não confere o status de judeu, já que este é, exceto em caso de conversão, pertinente ao nascimento; porém ela é, tradicionalmente, considerada como uma iniciação à aliança e portanto, tendo um significado semi-sacramental.” (1989, p. 408). Entre os judeus secularizados acredita-se que a circuncisão tenha, talvez desde sua origem, uma função

higiênica e “ A crença comumente mantida de que tem valor higiênico também ajuda a perpetuá-la [a circuncisão].”, (idem, p. 407-8) argumentam aqueles autores. Afirmando, ainda, ser este o principal símbolo de continuidade da Aliança Sagrada, sendo chamada de *Brit Milá* – Aliança da Circuncisão.

A *Brit Milá* é interpretada por Simhá Goldin como a transição da criança de seu grupo familiar para o grupo maior, a comunidade, quando é retirada dos braços da mãe pelo pai, que a leva diante da comunidade – e esta pode ser representada por dez homens adultos, o *minian*, sendo, então, circuncidada e recebendo seu nome hebraico. Ao ser realizado numa sinagoga, o rito está ocorrendo na instituição judaica mais pública e é parte dos serviços religiosos (1996). Pai e filho estariam atualizando a cerimônia de Abraão e Isaac quando o Patriarca circuncida seu próprio filho oito dias após o nascimento, nas primeiras horas do dia, introduzindo-o no Pacto. Hoje em dia a cirurgia pode ser feita tanto por um especialista religioso, o *mohel*, quanto por um médico na presença de um religioso, que diz as preces próprias para o rito. É realizada, também, nos lares ou hospitais.

Quanto às mulheres, não há um ritual correspondente ao da circuncisão. Sua nomeação e incorporação à comunidade ocorrem quando seu pai anuncia seu nascimento e seu nome na sinagoga, durante um *Shabat*, e pronuncia uma bênção dirigida à mãe e à criança, o que ocorre também para os meninos. Este anúncio é parte da integração da criança em sua comunidade. Também às mulheres é dado um nome hebraico, seguido do nome de seu pai. Além da nomeação ritual, há o registro civil da criança, exigido pelas leis dos países ocidentais, e neste caso uma criança judia tem dois nomes, um nome hebraico, pelo qual é chamada a participar das cerimônias religiosas, como a leitura da *Torá*, incluindo-se aí o *Bar Mitzvá*, e outro nome civil, que pode ser o mesmo

hebraico, sua transliteração ou tradução, ou ainda um nome comum no país de nascimento. Através do rito de nomeação e do registro civil, cada pessoa judia tem um nome religioso ou sagrado para ocasiões rituais, e um nome civil ou secular para exercício de seus direitos e deveres como cidadão

Segundo informam os “tradicionalistas” – aqueles que seguem mais rigorosamente os princípios religiosos e tradicionais –, a mulher já nasce na Aliança e Deus a escolheu como testemunha do compromisso assumido entre a comunidade de Israel e seu Deus, não sendo necessário um pacto ritual. Afirmam ser dever das mulheres garantir que o Pacto seja cumprido e isto é feito, principalmente, através da educação dos filhos segundo os preceitos judaicos. As mulheres nascidas de mães gentias, assim como os homens, devem se converter e, tanto as mulheres quanto os homens passam pelo rito de imersão na *mikvé* – o banho ritual de purificação, quando renascem simbolicamente para uma nova vida –, se quiserem pertencer à comunidade de Israel e assumirem, dessa forma, a identidade do grupo.

Tem-se, assim, dois modos que, articulados entre si, conferem a identidade judaica: “herança biológica” transmitida pela mãe, e incorporação através de um rito religioso que representa o Pacto Sagrado. A observância dos preceitos religiosos qualificam os membros mas, mesmo nos casos de pessoas não praticantes ou que não seguem as tradições, se forem nascidas de mães judias, são consideradas judias. Se o pai também é judeu a criança herda o *status* de linhagem ou status tribal do pai, podendo ser um *Cohen*, um *Levi* ou um *Israel*, o que define hierarquia, posições, papéis e relações sociais que se circunscrevem mais ao âmbito religioso, mas também incluem certos privilégios e interdições.

Um *Cohen*, segundo a tradição, descende de Aarão, irmão de Moisés, que recebeu ordens divinas para se tornar sacerdote de seu povo, assim como todos os seus descendentes masculinos. A função sacerdotal, que é hereditária, não mais existe da mesma forma que existia no Templo de Jerusalém, mas aos *Conahim*<sup>9</sup> foram preservados certos privilégios como proferir certas bênçãos em ocasiões especiais e serem os primeiros a ler a *Torá* em um ritual. A eles são impostas certas interdições como tocar os mortos e freqüentar cemitérios, a não ser quando se tratar de falecimento de parente muito próximo. Não podem se casar com mulheres convertidas ou divorciadas, o que é permitido às outras categorias. Os *Levi* foram designados pela divindade para serem assistentes dos sacerdotes, função que também se perdeu com a destruição do Templo. Lêem a *Torá* logo após os *Conahin* e ambos são Levitas, descendentes da tribo de Levi. *Israel*, o terceiro grupo, são todos os outros que não pertencem aos dois grupos anteriores. Tais distinções e obrigações restringem-se, atualmente, ao plano ritual e as interdições, quando observadas, o são pelos mais religiosos.

Israel é também a designação de uma comunidade judia na Diáspora e representa o povo israelita disperso. Nos ritos, dez homens adultos podem representar essa comunidade, sendo esse o número mínimo de participantes para que certos rituais tenham validade, como a circuncisão, o casamento e a leitura da *Torá*. Esta deve ser lida pela comunidade masculina no decorrer do ano judaico, dividida em partes, cumprindo as injunções bíblicas de não se esquecer do Pacto Sagrado, obedecer aos Mandamentos e levá-los ao povo. Se não há um *minian* – quorum de dez homens adultos que representam toda a comunidade –, a leitura do Texto Sagrado é realizada em voz baixa, pois a

---

<sup>9</sup> *Cohen* é sacerdote e *conahim* é seu plural.

palavra divina deve ser levada à comunidade e é esta que deve estar em contato com a divindade. Sem o *minian* Israel não está representado.

A idéia de pessoa judia construída pelo grupo compreende, ainda, uma divisão interna concebida a partir da origem regional, mas que não faz parte da legislação rabínica, que subdivide os judeus em dois grandes grupos e qualifica sua identidade. Como visto no segundo capítulo, um deles é formado pelos *azkenazim*, de origem alemã ou da Europa Central e Oriental, e seus descendentes, que usam o *ídiche*, composto pelos idiomas alemão e hebraico, escrito neste último idioma, como língua franca. Segundo informam, *Azkenaz* significa Alemanha. O outro grupo é denominado *sefaradim* e é originário de *Sefarad*, designação dada à Espanha, mas que inclui pessoas judias da Península Ibérica e países árabes. Falam o dialeto *judezco* ou *ladino*, originário do espanhol, e realizam seus ritos ao estilo *sefaradim*, um de seus traços distintivos. Assim, um filho de mãe judia e pai *Cohen*, por exemplo, pode ainda ser, além de um judeu de origem sacerdotal, um *azkenazim* ou *sefaradim*, dependendo do país origem.

Os critérios contidos na tradição legal rabínica referentes à matrilinearidade e à circuncisão – quanto à definição de quem é judeu – são universais entre as diferentes comunidades e congregações. É, portanto, uma identidade definida, inicialmente, por princípios religiosos, atribuída no nascimento e consagrada por um rito religioso que introduz a criança na coletividade de Israel. A construção de uma pessoa judia, entretanto, assim como de qualquer pessoa, se dá a partir de suas relações sociais concretas, de sua história dentro de seu grupo e da própria história de sua comunidade.

Outros critérios para definir essa identidade têm sido propostos por segmentos que desejam adaptar as tradições a novas situações sociais. Há propostas para conferir identidade judaica aos filhos de pais judeus e mães gentias, nos casos de casamentos mistos. Alguns, mais liberais, pretendem flexibilizar ainda mais essa inclusão, aceitando todos aqueles que se identifiquem como judeus.<sup>10</sup>

### **3.2 – Mudanças e redefinições: quem são os judeus na Modernidade<sup>11</sup>**

No período que antecedeu a modernização dos países ocidentais, os judeus se organizavam em comunidades jurídicas autônomas, o que lhes permitia exercer sua própria jurisprudência com base em códigos legais e éticos derivados da *Torá*. A autogestão era bastante difundida na Europa medieval, onde vigoravam as corporações de ofício, as organizações de autodefesa e comunidades monásticas (Bendix, 1996). O relativo isolamento das comunidades judaicas, as *kehilot*, separadas das residências cristãs, e as restrições que lhes eram impostas pelos governos locais, era uma forma de segregação mas, ao mesmo tempo, de sua preservação enquanto entidade distinta. As *kehilot* eram organizadas a partir de concepções teocráticas em que uma ordem divina se sobrepunha à secular, e a religião oferecia os princípios

---

<sup>10</sup> Uma pessoa judia na Diáspora tem o status de cidadão israelense no Estado de Israel. Entretanto, populações que se consideram judias e sempre viveram seguindo rituais judaicos, como a circuncisão e a observância do Shabat, não foram incondicionalmente aceitas, como aconteceu com os *falashas*, os judeus etíopes que, ao migrarem para Israel, criaram uma séria polêmica entre tendências político-religiosas, exigindo, algumas, a conversão dos *falashas* por não considerá-los judeus. A flexibilidade quanto ao reconhecimento de quem é judeu é, pois, mais uma questão colocada por segmentos que adotam uma posição mais liberal em relação à doutrina e aos costumes.

<sup>11</sup> São marcos do período que se convencionou chamar Modernidade, a Revolução Industrial na Inglaterra (1760-1830) e a utilização de tecnologias que mudaram as relações de trabalho; a Revolução Francesa (1789-1794), a edificação dos Estados Nacionais e a codificação dos direitos e deveres individuais, deslocando a concepção de representação social para o cidadão individual; a Revolução Científica, que mudou a concepção de mundo que, até então, era teocêntrica (Bendix, 1996).

reguladores e orientadores da conduta, e organizadores do grupo<sup>12</sup>. Também os interesses comunitários estavam acima dos interesses individuais, identificando o caráter holista da ideologia daquelas comunidades. O maior ou menor contato daquelas comunidades com as culturas locais dependia da tolerância dos governantes e da sociedade anfitriã. Mas, mesmo nos períodos de intensos contatos, quando o intercâmbio cultural era maior, mantiveram costumes e valores próprios e construíram um *ethos* judaico preservado por mecanismos institucionais, controlados por uma rabinato forte e assembleias de notáveis, que garantiam a continuidade dos princípios éticos e religiosos, e das práticas tradicionais (Johnson, 1989).

As transformações que ocorreram no seio das comunidades judaicas européias, como resultado da criação dos Estados nacionais, da secularização e modernização do Estado, e a emancipação dos judeus, alteraram não apenas sua forma de organização social e religiosa mas, principalmente, os modos de vida dos membros, seus valores e sua inserção na sociedade nacional. Bauman analisa que

O Estado moderno significava a perda de poder da autogestão comunitária e o desmantelamento dos mecanismos locais e corporativos de auto-preservação; além disso, o Estado moderno minou as bases sociais das tradições e formas de vida comunitárias e corporativas. A auto-reprodução das formas de vida fundadas na comunidade ou se tornaram impossíveis ou, pelo menos, encontraram obstáculos formidáveis (1999, p. 16).

---

<sup>12</sup> Johnson comenta que, a partir da expatriação dos judeus pelos babilônios no século VI a.C. e depois pelos romanos, o judaísmo deixou de ser uma religião nacional e a observância da *Torá* tornou-se a força coesiva e a essência da fé judaica. A *Torá* se ampliou em “um sistema de teologia moral e lei comunitária de extraordinária coerência, consistência lógica e força moral” (Johnson, 1989, p. 152). O judaísmo permaneceu como um sistema prático

Para esse autor, a exigência de conformidade e homogeneidade, ou seja, a proposta de igualdade, pressupunha uma hierarquia onde o “diferente” era considerado inferior e deveria ser emancipado, isto é, tornado igual em um novo jogo de dominação. Os judeus emancipados e assimilados afastaram-se das tradições das comunidades judaicas, mas não passaram a fazer parte das elites alemãs, argumenta Bauman (op. cit.).

As comunidades *azkenazim* na Europa já se encontravam em um processo de autoquestionamento que se manifestou em movimentos político-religiosos internos, que foram potencializados pela nova ordem que se instalava nas sociedades anfitriãs, tendo como consequência o rompimento com o rabinato tradicional e redefinições do judaísmo. A emancipação, cujo objetivo era levar os judeus à condição de cidadãos com iguais direitos e deveres aos de seus compatriotas europeus, e a secularização, que desvinculou a vida civil do poder religioso, criaram as condições para a livre escolha religiosa e ideológica repercutindo sobre a maneira de ser e de se representar como judeu. Com a desestruturação das comunidades medievais regidas por princípios e leis religiosas houve a desconstrução de uma identidade baseada na vivência comunitária segregada, e a posterior reconstrução de outras identidades a partir de identificações com valores, normas de condutas e princípios da sociedade européia em transformação que se somaram, ou mesmo substituíram, os tradicionais.

No decorrer dos séculos XVIII e XIX na Europa, o judaísmo enquanto sistema de idéias, crenças, valores e representações foi, assim, reinterpretado e redefinido por movimentos internos e por revoluções nas sociedades onde se encontravam as comunidades judaicas, criando as condições para mudanças

não apenas na compreensão de textos, normas, princípios e rituais, mas da própria identidade, permitindo indagações sobre quem é judeu dentro de suas comunidades. Dois grandes movimentos, opostos em suas propostas e antagônicos em suas postulações, abalaram o judaísmo tradicional na Europa e foram particularmente significativos em sua redefinição. Um deles, o *Hassidismo*, foi um movimento religioso com características místicas e revivalistas, surgido na Polônia em meados do século XVIII. O outro, a *Haskalá*, o iluminismo judaico, reproduziu no interior das comunidades medievais, fechadas e exclusivas dos judeus, inicialmente na Alemanha naquele mesmo século, o movimento iluminista no Ocidente e acompanhou as mudanças sociais e políticas das sociedades européias.

### 3.2.1 – O Movimento Hassídico

O *Hassidismo*<sup>13</sup> foi fundado pelo líder carismático Israel Ben Eliezer, conhecido como o Baal Shem Tov, que significa O Senhor do Bom Nome, e se sustentava no fervor pietista das populações judaicas oprimidas e incultas que viviam dispersas e perseguidas no interior da Polônia, Lituânia e Ucrânia<sup>14</sup>. Os seguidores chamavam seu líder de Besht – as primeiras letras de Baal Shen Tov - e o reconheciam como um *tzadic*, cujo significado é homem justo ou santo. O Besht era um pregador itinerante que realizava curas e exorcismos e pregava suas mensagens de salvação messiânica anunciando, ao estilo do profeta, uma ética renovadora dentro do judaísmo.

---

nacionais.

<sup>13</sup> Hassidismo ou chassidismo são maneiras de se fazer a transliteração para o português.

<sup>14</sup> Uma revolta camponesa na Grande Polônia no século XVII, apoiada por cossacos e tártaros, massacrou um grande número de judeus, que eram identificados com o poder político polonês. Havia, ainda, a hostilidade da Igreja, que os acusava de assassinatos rituais.

O movimento pietista *hassídico* foi liderado, desde seu início, por profetas místicos que romperam com a ordem estabelecida pelas comunidades medievais, criando um novo tipo de liderança carismática e organização congregacional em oposição às comunidades tradicionalmente constituídas. Um *tzadic* reunia em torno de si um numeroso séquito que lhe dedicava uma devoção reverente e entusiástica, e os devotos buscavam sua bênção para todas as suas ações. Era considerado um mediador, um canal entre a divindade e os adeptos, no sentido que lhe dá Peter Worsley (1968), que fazia fluir sobre estes a energia divina. Essa liderança carismática se consolidava não apenas como resposta à privação, à opressão, e à necessidade de salvação para o estado de penúria que se encontrava parte da população judaica no interior da Polônia. Apresentava-se, também, como uma oposição à autoridade intelectualizada, racional e legalista do rabinato tradicional, que se mantinha distante das populações empobrecidas e incultas. Johnson comenta que a “sociedade judaica era autoritária e muitas vezes opressora. Era governada por uma oligarquia de casamentos bilaterais, de ricos mercadores e comerciantes, e rabinos-advogados” (1989, p. 24).

Os *hassídicos*, ou *chassidim*, desenvolveram uma interpretação da Cabala<sup>15</sup>, em que Deus podia ser encontrado em todas as coisas e ações. Alteram a doutrina e os rituais adotando a alegria e o êxtase através do canto, da dança e do apelo à oração com sentimento e emoção (Unterman, 1992). O apelo à emoção e à oração com sentimento se opunha à erudição e racionalismo do judaísmo tradicional, assim como o abandono dos horários estabelecidos para as orações e cultos era uma recusa em seguir normas e prescrições estabelecidas. Goldberg e Rayner escrevem:

Os chassidim personificavam uma nova definição de devoção; não uma solitária e ascética forma de estudo e meditação, mas um vibrante desfrutar do mundo, de seus apetites e seus prazeres. Estes se revestiram de significado espiritual e se transformaram em um meio de servir à Deus. Quem quer que se dispusesse a seguir esse caminho já era um chassid e, assim, o caminho chassídico estava aberto a todos, não importa quão pobre ou iletrado, ou ainda menosprezado fosse pelas instituições comunais estabelecidas (1989, p. 150).

Ao romperem com o rabinato tradicional que regia as comunidades judaicas européias, criando suas sinagogas, seu corpo de agentes especializados, sua literatura própria, alterando práticas e ritos estabelecidos, abalaram a estabilidade do judaísmo tradicional e da autoridade rabínica medieval, e encontraram forte oposição, particularmente dos líderes rabínicos da Lituânia e Rússia Branca, que ficaram conhecidos como *mitnaguedim*, que significa opositores. Os *hassidim* promoveram mudanças também em sua vida secular, adotaram costumes e trajes característicos que os distinguiam dos outros judeus, criando um ethos *hassídico* bem diverso do judeu tradicional. Goldberg e Rayner (1989) entendem que essa forma de pietismo representou um força dinâmica e renovadora que transformou profundamente a vida religiosa e revitalizou a vida comunitária dos judeus da Europa oriental.

Após a morte do Besht o movimento passou para as mãos de um de seus discípulos, o *rabi* Baer de Mejerech, e com a morte deste fragmentou-se em subgrupos. Com a rotinização do carisma, o movimento, agora institucionalizado, estratificou-se em um sistema hierárquico e dinástico em que a liderança passou a ser hereditária. Com o passar do tempo, de um movimento originalmente renovador, tornou-se uma força conservadora de resistência a mudanças, particularmente em relação ao movimento iluminista

---

<sup>15</sup> Cabala significa doutrina ou tradição recebida, e refere-se aos conhecimentos místicos dentro do judaísmo sendo o Zohar o mais importante tratado cabalístico.

judaico que se expandia na Europa no século XVIII e à Reforma judaica no século XIX.

Um dos discípulos do *rabi* Baer de Mejerech, o *rabi* Shneur Zalman de Liady, fundou na Rússia Branca um ramo mais intelectualizado e introspectivo do *hassidismo*, que ficou conhecido como Lubavich, por ter se originado na cidade russa de Lubavic. Embora incentivasse o canto e a dança, pregava uma devoção à Deus mais contemplativa, mesmo não abandonado a alegria e a oração em êxtase. A contemplação deveria ser feita através das mais altas *sefirot*<sup>16</sup>: *chochna* que em hebraico significa sabedoria, *bina* ou compreensão e *daat*, que se traduz por conhecimento. As iniciais dessas *sefirot* deram o nome a este segmento – Chabad – ficando o movimento conhecido como Lubavich Chabad ou Beit Chabad.

O surgimento do Lubavich Chabad em Nova York pode ser identificado com a ida do *Rebe* Menachen Mendel Shneerson para aquela cidade, em 1941, quando fugia da perseguição nazista. Tornou-se *Rebe* – designação dada ao líder –, após a morte de seu sogro e antecessor em 1950, seguindo a tradição de liderança hereditária. Sua biografia oficial relatada em uma publicação do Chabad, informa que “estudou na Universidade de Berlim e na Sorbonne em Paris. E deve ter sido nesses anos que os seus formidáveis conhecimentos em Matemática, Medicina e Ciência iniciaram” (Chabad-Lubavitch, *The Lamplighters*, 1988, p. 7). A grande migração de judeus para os Estados Unidos da América fez com que o centro do Lubavich se transferisse para Nova York, onde se fixou o líder e se encontra a maior congregação do Beit Chabad.

---

<sup>16</sup> Sefirat é uma concepção cabalística que se refere às dez estruturas divinas de cuja emanção surgiu o mundo em seus diferentes níveis de realização. Sefirot é o plural de sefirat.

O Chabad manteve na América a mesma forma de organização *hassídica* criada na Europa - um líder carismático, o *Rebe*, catalisando a devoção dos adeptos e centralizando a coordenação das diversas congregações existentes em vários países, e os membros das mais distantes congregações consultando o *Rebe* para os mais variados assuntos e pedindo sua bênção para seus empreendimentos. As congregações têm sido fundadas por iniciativa da organização central, que designa um rabino para o local onde uma sinagoga deve ser construída e esta é mantida, pelo menos em seu início, pela direção central em Nova York.

O Chabad tem uma proposta missionária cuja meta é trazer de volta ao judaísmo “correto” todos os judeus que se desviaram da religião ou das tradições. Não têm, entretanto, uma proposta de conversão para não judeus, mas essas acontecem ocasionalmente. Classificados como fundamentalistas por buscarem nos fundamentos bíblicos e talmúdicos orientação para a vida religiosa e secular, e como antiquados por manterem costumes pré-modernos, os membros deste movimento apresentam a singular característica de adotarem modernas tecnologias para cumprirem suas funções religiosa e missionária. Mantêm um *site* na *Internet*, que pedem não ser acionado durante o *Shabat*, com informações sobre o movimento e sobre questões religiosas; usam canais de TV para divulgação de sua doutrina; têm bandas de música ‘pop’, onde cantores vestidos ao estilo *hassídico*, munidos de guitarras elétricas, cantam e dançam composições de sua autoria anunciando a vinda do Messias. Uma outra inovação, demonstrando a adoção de tecnologias modernas, foi a substituição dos tradicionais casamenteiros<sup>17</sup> por computadores que têm listas

---

<sup>17</sup> Um antigo costume das comunidades judaicas européias, era a utilização de intermediários entre as famílias que tinham jovens em idade de casar. O papel do casamenteiro ou da casamenteira era procurar um noivo ou uma noiva que fosse adequado ao pretendente.

de jovens em idade de se casarem e, através destas listas, podem ser formados os pares que melhor se harmonizem.

O movimento Lubavich Chabad manteve a esperança de ver o seu *Rebe* anunciar-se como o Messias e, no final dos anos 80 e início dos anos 90, os seguidores acreditavam que a Era Messiânica era iminente diante de sinais que foram interpretados como os previstos pela Bíblia para o final de uma Era e o início do Mundo Por Vir. O maior entusiasmo era notado nos adeptos novaiorquinos que traziam em seus carros adesivos com os dizeres “Messias já”, e faixas com dizeres semelhantes eram colocadas nas ruas do Brooklin, bairro em Nova York onde se situa a sede do movimento. Com o falecimento do *Rebe*, em 1994, as esperanças messiânicas arrefeceram. Alguns membros ainda esperam a ressurreição do líder quando, então, terá início a Nova Era. Outros aguardam os acontecimentos. E há, ainda, aqueles que afirmam que os homens ainda não estão prontos para a Nova Era e para a vinda do Messias, sendo esta a razão dele não se anunciar. De qualquer forma, os seguidores dos mais distantes países têm a oportunidade de se manterem em contato com seu líder pois, próximo ao seu túmulo, há um *fax* que recebe as mensagens e preces dos adeptos.

### **3.2.2 – *Haskalá*, o Iluminismo Judaico**

O movimento iluminista judaico, a *Haskalá*, iniciado também no século XVIII, propôs significativas transformações na vida religiosa e secular das comunidades judaicas européias e deu origem, mais tarde, já no século XIX, à Reforma Judaica. Moses Mendelsohn, nascido na Alemanha, foi o mais notável expoente dos ideais da *Haskalá*. Um dos primeiros a propor uma educação secular para crianças judias e a defender uma abordagem racionalista

na interpretação dos textos bíblicos, opôs-se à imutabilidade das verdades bíblicas e aos dogmas religiosos, postulando que as faculdades humanas eram capazes de compreender e explicar mesmo os fenômenos religiosos. Fez a primeira tradução da *Torá* para o alemão, escrita em caracteres hebraicos e acrescentou comentários aos textos bíblicos. Tornou-se conhecido entre judeus e cristãos por sua erudição, escrevendo ensaios em alemão e participando dos salões literários gentios de Berlim onde se debatiam questões científicas e filosóficas<sup>18</sup> (Johnson, 1989).

Uma tendência “modernizadora” e europeizante se difundia no interior das comunidades judaicas, quando judeus pertencentes a uma classe mercantil emergente na Alemanha, culta e rica, se mobilizaram com o objetivo de promover transformações na maneira de viver de suas comunidade (Ausubel, 1964; Johnson, 1989). Propunham viver em consonância com as transformações que ocorriam na sociedade circundante. Os ideais iluministas foram adotados, inicialmente, por judeus da Europa Central que desejavam sua emancipação política e os direitos civis iguais oferecidos pela nova ordem social que se instalava. As comunidades judaicas na Europa estavam sujeitas a leis restritivas como a delimitação de suas residências aos guetos, restrições de suas atividades econômicas, circunscrição de suas viagens, taxaço especial em troca de domicílios e direito a viagens. Com as mudanças que ocorriam no mundo cristão europeu surgiu a possibilidade de serem, seus membros, emancipados e de se integrarem na sociedade envolvente.

---

<sup>18</sup> Um fato notável na carreira de Mendelsohn foi ter vencido um concurso da Academia de Ciências de Berlim, do qual participou Kant. O prêmio foi o *status* de judeu protegido e a garantia de residência, mas não lhe foi permitido assumir a condição de membro para não ferir a sensibilidade de pessoas ilustres, como a Imperatriz da Rússia, que não reconhecia a igualdade dos judeus (Johnson, 1989).

Surgiu do movimento Iluminista Judaico a Reforma Judaica, influenciada pelos ideais liberais, que se consolidou no final do século XIX na Alemanha, opondo-se a tudo que considerava uma sobrevivência do “obscurantismo medieval” (Ausubel, op. cit.), procurando substituir a imagem do judeu professante, que era discriminada pela sociedade cristã, por outra intelectualmente mais atraente. Aspiravam somar o que havia de melhor na erudição rabínica com o que encontrassem de melhor no ensino secular europeu (Johnson, op.cit.). Os reformistas desenvolveram um programa de separação entre ensino religioso e secular, levando seus filhos a estudarem em escolas laicas. Dissociaram a vida religiosa da secular, como fizeram os gentios de seu tempo, e abandonaram símbolos, ritos religiosos e práticas tradicionais que qualificavam como retrógradas, procurando diminuir o que consideravam um “orientalismo” que predominava em seus cultos e costumes (Ausubel, op.cit.). Jacques Le Rider comenta que

Os judeus iluminados haviam introduzido em suas sinagogas o Weiner Ritus, que deveria oferecer aos católicos vienenses uma imagem tranqüilizadora do judaísmo modernizado, mas, também, reter judeus “modernos” cada vez menos favoráveis à manutenção de antigos rituais (1993, p. 314).

As mudanças que os reformistas introduziram em seus rituais compreendiam: simplificação da liturgia; uso do vernáculo local nas cerimônias religiosas; acompanhamento musical com órgão e coro durante os rituais; prédicas ao estilo protestante; introdução de novas orações; mulheres e homens assentando-se juntos durante os cultos, introdução de um ritual de maioridade feminino igual ao masculino, entre outras. Limitaram as proibições durante o *Shabat*, rejeitaram a obrigatoriedade das leis dietéticas e do ritual de pureza familiar, questionaram a circuncisão postulando que as práticas tradicionais deveriam ser uma questão de consciência individual e não um imperativo

religioso. Através dessas transformações, os reformistas procuravam transmitir uma imagem mais moderna e, acreditavam, mais positiva de sua religião e de seus costumes (Ausubel, op. cit.; Johnson, op. cit.). A referência para as mudanças propostas pela Reforma Judaica era, assim, o “outro”, o cristão europeu que oferecia os padrões de comportamento e os modelos de pessoa, e que iria julgar as mudanças promovidas pelos judeus reformados.

Assim como os *hassidim*, os reformistas criaram suas sinagogas, seus agentes especializados, suas escolas de formação religiosa, suas práticas e ritos segundo sua concepção reformada do judaísmo. Construíram a imagem do judeu moderno, que não deveria se diferenciar do europeu cristão, sendo que as distinções deveriam se limitar aos espaços privados do lar e da sinagoga onde preservariam suas tradições e sua religião segundo a consciência de cada um. Seriam judeus no âmbito da vida privada e cidadãos de seus países na esfera pública. Os sinais distintivos mais visíveis foram abandonados pelos reformistas, como mostra Renato Mezan no seguinte relato:

A aparência física dos judeus mudou – caem os ‘peiot’ (cachos laterais do cabelo), abandona-se o ‘shtrammel’(chapéu de pêlo) pela cartola, substitui-se o ‘talit’ (xale religioso) pela sobrecasaca e pela gravata. Muda a alimentação, com o abandono das regras dietéticas do ‘kashrut’. O que antes eram sinais exteriores de uma identidade clara e precisa, imposta simultaneamente pela sociedade geral e pela educação judaica, e aceita pelas pessoas como natural e desejável, passa a ser objeto de *preferências*, a depender do gosto e da escolha de cada um (1987, p. 23).

A plataforma do movimento reformista de 1885 declarava que os judeus eram uma comunidade religiosa e não nacional, e o judaísmo era uma religião que pregava a fraternidade universal. Para reformistas e gentios que propunham a emancipação dos judeus, estes deveriam ser aceitos como cidadãos adotando a

nacionalidade dos países em que viviam, e sua distinção deveria se referir apenas à sua opção religiosa. Há, dessa forma, a desconstrução de uma identidade coletiva centrada na religião e nas tradições, e a reconstrução de identidades fundadas nos princípios de uma nova ordem social em que o indivíduo emerge como centro moral de uma nova sociabilidade (Le Rider, 1993). Essas mudanças refletiram em sua forma de organização, não havendo uma liderança centralizada, como era o rabinato medieval que atuava como uma corte legal e religiosa. Ao contrário, cada congregação se constituía de forma autônoma, contratando seus profissionais – rabinos, cantores, pessoal administrativo – e desenvolvendo suas atividades religiosas de forma independente. Esta é, até hoje, a maneira como a maioria das congregações judaicas se formam, podendo um grupo de pessoas judias criar sua própria congregação e construir sua própria sinagoga realizando seus cultos segundo sua interpretação doutrinária.

O movimento reformista, em sua origem, foi tão radical quanto às mudanças adotadas que alguns de seus seguidores se separaram do grupo original criando outro movimento que propunha mudanças mas que, ao mesmo tempo, procurava preservar muitas das tradições adaptando-as à nova realidade. Assim, foi criado o Movimento Conservador na Alemanha, que depois se expandiu pela Europa e América do Norte e, posteriormente, outra facção criou o Movimento Reacionista nos Estados Unidos. Devido à influência do Liberalismo em suas propostas de mudanças, estes três segmentos passaram a ser conhecidos como liberais. Alguns ortodoxos também buscaram a adaptação da religião e dos costumes, criando outro segmento, os ortodoxos modernos, os *daatin*, em oposição aos ultra-ortodoxos, os *haredin*, estes últimos mais estritos no cumprimento dos preceitos religiosos, na preservação

das tradições e mais resistentes aos valores e costumes da sociedade envolvente.

Tanto o movimento reformista quanto o *hassídico* encontraram forte oposição entre segmentos que resistiam a qualquer mudança em suas tradições e combatiam tanto a modernização, proposta pelos reformistas, quanto o pietismo *hassídico*. Estes opositores foram chamados de ortodoxos, designação que se estendeu aos *hassídicos* quando estes passaram de um movimento revolucionário, em seu início, para uma posição mais conservadora e resistente a mudanças. A ortodoxia judaica era, assim, definida pelos ‘modernistas’ como um movimento de resistência interna diante da adoção de novos valores e modos de vida que estavam sendo adotados por membros das comunidades que se modernizavam.

Com a emancipação dos judeus e a possibilidade de acesso aos direitos individuais iguais aos outros europeus e à cidadania, se ofereciam como alternativas a assimilação e as propostas reformistas, tradicionalistas, pietistas, sionistas, socialistas, ortodoxas, entre várias outras. Surgia, assim, uma constelação de tendências ideológicas dando origem a vários “outros” que se “construíam” nas relações internas entre judeus. Divergências e oposições internas criaram uma nova dinâmica nas relações entre judeus europeus, e entre estes e a sociedade circundante, dando margem a várias formas de inserção dos diversos segmentos que se formaram no novo ambiente. Esta pluralidade surgida no interior das comunidades *azkenazim* na Europa era diferente daquela já existente entre as comunidades dispersas e em contato com as mais diversas culturas, antes mesmo da Era Cristã.

A emancipação não foi um processo tranquilo e homogêneo nos diversos países europeus. Inglaterra e Alemanha ofereciam mais liberdade aos cidadãos judeus para se integrarem à sociedade nacional, mas na Itália e na França eram mantidas restrições quanto à igualdade a que teriam direito. Os adeptos cristãos da emancipação judaica, por sua vez, advogavam que era possível “reformá-los” e “regenerá-los” para que se tornassem “iguais” (Goldberg e Rayner, op. cit.). Havia, também, resistência interna entre aqueles que temiam perder sua autonomia e sua identidade grupal. Todas essas mudanças levaram, também, a instituição religiosa a se adaptar a uma nova realidade social, começando pela própria organização das comunidades, que antes eram delimitadas por fronteiras geográficas e agora dependiam de adesões voluntárias. Essas diversas posições religiosas e ideológicas adotadas pelos judeus europeus, que refletiram na representação de sua identidade, eram não apenas diferentes entre si mas, muitas vezes, antagônicas e conflitivas.

### **3.3 – Migração para o Brasil**

Quando judeus europeus emigraram para o Brasil, particularmente entre os anos 1920 e 1940 do século passado<sup>19</sup>, período em que ocorreram grandes fluxos migratórios de famílias judias para o país (Rattner, 1977)<sup>20</sup>, traziam em suas bagagens as diferenças não apenas de nacionalidades mas, também, ideológicas e identitárias que haviam construído em seus países de origem.

---

<sup>19</sup> Na esquadra de Cabral havia judeus (Blay, op.cit) e os primeiros a se estabelecerem no Brasil colônia dedicaram-se a plantações de açúcar e ao comércio de pedras preciosas, mas o início da imigração judaica pode ser identificado com a vinda de famílias sefaradim que se estabeleceram em Manaus e Belém no sec. XVIII. As maiores correntes migratórias ocorreram entre as duas Grandes Guerras (Rattner, op.cit.)

<sup>20</sup> Segundo Rattner, o número de judeus no Estado de São Paulo em 1900 era de 226 pessoas (0,01% da população total), em 1940 era de 20.379 (0,28%) e em 1950, 26.443 (0,29%).

Embora as associações iniciais dos recém-chegados se baseassem na origem nacional, no parentesco e conhecimentos anteriores, e a sociedade anfitriã os tenha reconhecido pelas nacionalidades – judeus alemães, poloneses, russos, etc. –, com o passar do tempo as afinidades ideológicas e religiosas passaram a ter maior significado nas escolhas dessas pessoas para se congregarem em sinagogas e outras formas de organizações. Tão logo chegaram, deram início à reconstrução de suas vidas procurando se adaptar aos padrões locais.

Entre as duas Grandes Guerras houve uma intensificação da imigração de israelitas<sup>21</sup> para o Brasil, chegando a um total de 71.000 pessoas, em sua maioria de origem alemã e polonesa (Blay, 1990). Aqueles migrantes se dirigiram, principalmente, para o Rio de Janeiro e São Paulo onde as condições eram favoráveis para estrangeiros de origem urbana numa sociedade que se industrializava e se urbanizava (Rattner, op.cit.). Entre 1890 e 1920 a maioria da classe operária de São Paulo, Rio de Janeiro e Santos era composta por migrantes e “Em 1893 São Paulo era uma cidade de estrangeiros – 54,5% de uma população de 130.775 habitantes, e 82,5% dos 24.433 trabalhadores na Indústria” (Blay, op. cit., p. 5). No governo Vargas, entre 1933 e 1942, houve restrições quanto à entrada no país de europeus “não brancos,” política governamental que não impediu que aproximadamente 25.000 judeus entrassem legalmente no país. Após a Primeira Guerra Mundial teve início a criação de uma extensa rede de instituições de caráter comunitário, social, econômico e político em diversas cidades, expandindo-se o número de sinagogas, organizações de ajuda, asilos, casa funerárias, etc (Lesser, 1995)<sup>22</sup>.

---

<sup>21</sup> Israelitas é também uma designação usada para identificar pessoas judias, sendo menos carregada de preconceitos.

<sup>22</sup> Tabelas no **Anexo A** fornecem dados mais detalhados sobre a migração judaica para o Brasil e o perfil do judeu paulistano.

O perfil dos imigrantes judeus era bastante variado mas caracteristicamente urbano. Eram, principalmente, profissionais que se dedicavam ao comércio e à manufatura como alfaiates, mecânicos, sapateiros, entre outros, e conseguiam financiamento em casas de crédito, montando seus próprios negócios. Aqueles que não tinham um ofício definido dividiam com sírios e libaneses a ocupação de mascates (Lesser, op. cit.). Profissionais liberais também faziam parte desse contingente de recém-chegados. Alguns deles abandonaram suas profissões, como foi o caso de engenheiros, médicos, juizes originários de cidades alemãs, para se tornarem colonos no sul do país (Kosminsky, 1989). O reconhecimento de seus diplomas era dificultado pela burocracia brasileira e, por esse motivo, os profissionais liberais que optaram pelos grandes centros urbanos viram-se obrigados a buscar outras atividades como o comércio e a indústria.

Em 1990 estimava-se que eram 150 mil os brasileiros com identidade judaica em todo o país, entre naturalizados e nascidos no Brasil (Blay, op. cit.). O crescimento dessa população é menor que a brasileira, tendo Rattner (op. cit.) avaliado que entre as décadas de 60 e 70 o crescimento da população judaica foi de 1,0%, contra 3,1% da população geral. Estima-se que 40% dos judeus brasileiros vivem na capital paulista.

São Paulo foi um importante polo de atração de migrantes de diferentes origens no período de industrialização, oferecendo oportunidades de emprego e negócios aos recém chegados das mais diversas nacionalidade, credos e etnias. Esse Estado recebeu o maior número de migrantes judeus originários da Europa, que se concentraram na capital paulista. O bairro que tradicionalmente tem recebido os migrantes na Capital, o Bom Retiro, abrigou os primeiros judeus. O crescimento desta população e a mudança em seu perfil

socioeconômico, levou os judeus paulistanos a se concentrarem em outros bairros da capital paulista.

As práticas religiosas entre os recém-chegados israelitas eram realizadas nas casas de família onde, também, tinham lugar os diversos ritos que exigiam a presença de um *minian*, o *quorum* de dez homens necessário para a realização de serviços religiosos. A primeira sinagoga paulistana foi construída em 1912 e recebeu o nome de Knesset Israel, tendo sido, também, o primeiro abrigo para os recém chegados. Nesse mesmo local foi fundada a primeira escola judaica paulista, a Renascença que, em 1923, passou a funcionar em um prédio separado, oferecendo às crianças um programa que acrescentava ao programa oficial, aulas de *ídiche*, hebraico, história judaica e ensino religioso (Blay, op. cit.). Os primeiro migrantes judeus que se dirigiram para São Paulo procuraram, assim, “reconstruir o estilo de vida do *stetl* ao redor de sua sinagoga, com seus cantores e seu rabino, criando escolas em que se ensinava o hebraico e o ídiche, e fundaram seus serviços assistenciais, no estilo tradicional” (Rattner, op. cit., p. 102) e, dessa forma, preservar sua identidade e sua cultura.

### **3.3.1 – Congregação Israelita Paulista**

No início da década de 30, migrantes judeus alemães que haviam se radicado em São Paulo fundaram a Sociedade Israelita Paulista – SIP-, um centro cultural judaico no Largo do Paissandu. As atividades religiosas dessa organização eram realizadas, inicialmente, sob a orientação de um músico, Kurt Pinkuss, irmão do rabino Fritz Pinkuss que em 1936 mudou-se para o Brasil, tornando-se o líder religioso dessa comunidade. A SIP transformou-se na Congregação Israelita Paulista – CIP – em fins de 1936 e o rabino Pinkuss, de origem alemã, assim como a maioria dos membros da CIP, realizava os

ritos e as prédicas ao estilo germânico moderno, de orientação liberal, que na Constituição da congregação é denominado “rito *azkenazim* ocidental” (CIP, 1990).

A filosofia que fundamentava as atividades congregacionais da CIP pode ser depreendida na frase de uma publicação da organização, que diz: “uma congregação liberal na sua maioria, fundindo a velha e a nova geração ao país, de forma a integrá-las do ponto de vista judaico numa síntese entre a tradição e a realidade.” (CIP, 1990, p. 2). A adaptação à realidade sociocultural paulistana levou-os a criarem um estilo próprio na realização dos serviços religiosos e congregacionais que, embora diverso daqueles dos países de origem dos membros, era uma derivação da doutrina e do rito alemão conservadores. Atualmente a congregação é composta por membros de diferentes origens nacionais e seus descendentes, como os poloneses, que são numerosos na capital paulista.

A sede própria da congregação, construída no centro comercial e financeiro da capital paulista, foi inaugurada em 1959 e manteve uma sinagoga separada onde os serviços religiosos são realizados segundo os ritos ortodoxos *azkenazim* atendendo, dessa forma, um segmento mais conservador da comunidade. Segundo informação do setor administrativo da Congregação, em 1998 a CIP contava com 5.000 sócios, ou 2.000 famílias, segundo Lesser (1995) sendo esta a maior congregação judaica da América Latina. Ainda segundo a mesma fonte do setor administrativo, os membros associados pertencem às camadas média e média alta da população, e os adultos têm, em sua maioria, nível educacional médio e superior. A Congregação é filiada à Federação Israelita do Estado de São Paulo.

A CIP realiza todas as cerimônias religiosas, tais como ritos de ciclo de vida, Grandes Festas e *Shabat*, mantém cursos de ensino religioso para crianças e adolescentes, curso de preparação para o *Bar Mitzvá* e o *Bat Mitzvá*, atividades culturais, assistenciais e recreativas, além de um movimento juvenil semelhante ao escotismo. Segundo uma professora que prepara adolescentes para o rito de maioridade, são realizados anualmente, entre 50 e 60 *B'nei Mitzvat* no decorrer de praticamente todo o ano. Enquanto o rito masculino é individual, o feminino – o *Bat Mitzvá* – é coletivo e são realizados, em média, duas cerimônias no final do ano, contando cada uma com um número que pode variar entre 15 e 30 meninas.<sup>23</sup>

Em uma publicação da Congregação pode-se ver como é pensada a maioridade feminina e a masculina. Sobre o *Bat Mitzvá* está escrito:

Através de um período de estudos, a menina é conscientizada do seu papel de futura mãe judia, responsável pela transmissão dos eternos valores do Judaísmo. [ e sobre o rito masculino] Cada *Bar Mitzvá* constitui um renascimento da fé judaica, uma reafirmação dos valores e das tradições sobre as quais repousa o futuro do povo judeu (Cerimônias Religiosas da CIP, 1990, p. 13).

### **3.3.2 – Comunidade Shalom**

A Comunidade Shalom, única congregação de orientação reformista em São Paulo, foi fundada por uma dissidência da CIP, formada por pessoas que “queriam ter algo mais moderno que o rito conservador” praticado pela CIP, segundo um de seus membros. Por volta dos anos 50 do século passado, essas pessoas passaram a realizar os serviços religiosos da nova congregação nas residências

---

<sup>23</sup> A sinagoga também é utilizada para os ritos de maioridade de outras instituições, como os colégios judaicos, de orientação liberal, da cidade de São Paulo.

de seus fundadores e as Grandes Festas como *Iom Kipur*, *Rosh ha Shaná*, entre outras celebrações, eram realizadas em auditórios alugados, como o do Hospital Albert Einstein. Apenas no início dos anos 80 a congregação passou a ter sua sede própria, uma casa alugada para este fim. Contrataram a primeira profissional da sinagoga para ministrar aulas de religião para os jovens, a filha de um dos fundadores da Congregação Israelita Paulista, e das primeiras moças a fazerem o *Bat Mitzvá* na CIP.

O primeiro rabino da Shalom foi contratado em 1987, rabino Uri Goren, de origem chilena, formado no Hebrew Union College, de Cincinnati, USA. Este permaneceu apenas três anos nessa congregação e, devido ao pequeno número de reformistas em São Paulo e à falta de profissionais com esta formação no Brasil, tem sido difícil para a Comunidade Shalom ter o seu próprio rabino<sup>24</sup>. Os serviços têm sido realizados por um dos membros que fez seminário rabínico por dois anos. A professora de religião também já dirigiu os serviços religiosos da comunidade.

Sobre a orientação religiosa da Comunidade Shalom, que se fundamenta na Reforma praticada nos Estados Unidos, em um libreto publicado pela congregação, Raul Meyer, um de seus líderes explica:

proporciona aos seus participantes uma experiência individual e ao mesmo tempo coletiva. Individual, porque cada um dos integrantes pode vivenciar o seu judaísmo através de sua criatividade própria. A possibilidade de criar novas orações, adequando a tradição milenar ao mundo moderno, a inovação nos serviços religiosos trazendo ensinamentos da Torá em linguagem e compreensão adequados à realidade de uma megalópole como São Paulo, fazem dos serviços

---

<sup>24</sup> O rabino é um profissional contratado pela congregação. Esta contribui com mensalidades para a manutenção de uma sinagoga com todas as suas atividades administrativas, religiosas, beneficentes e culturais. O número de rabinos, cantores, professores e pessoal administrativos depende do número de membros e de seu poder aquisitivo.

religiosos da Shalom uma atividade participativa de todos e não somente dos oficiantes (Comunidade Shalom, 1990, p. 1).

Para contar com a maior participação dos afiliados durante os cultos, a congregação tem o seu próprio *sidur* – livro com a seqüência de orações –, escrito em hebraico e português, seguindo uma estrutura semelhante a dos outros *sidurim* e contendo as principais orações e bênçãos que dão sentido aos rituais. Inclui preces e meditações em português e parte dos serviços religiosos é falado neste idioma.

O rabino Uri Goren explica, em uma publicação da congregação, que o reformismo não tem a intenção de criar outro judaísmo mas é apenas “uma opção judaica válida para quem não encontra seu lugar nas outras opções. Deus, a sinagoga, Israel, a missão dos judeus no mundo, *tikum olam* continuam sendo o ponto em comum entre os judeus das diferentes correntes.” (Comunidade Shalom, 1990, p. 7).

Ao se referir às diversas maneiras de se entender o judaísmo no Brasil, o rabino aponta como uma das principais diferenças entre a Shalom e outras sinagogas brasileiras de orientação liberal, a participação das mulheres que, entre os reformistas, podem ser chamadas à *Torá* e participar de todos os momentos da liturgia. Outra diferença pode ser encontrada nas rezas que entre os liberais são em hebraico, “dificultando a compreensão do que está ocorrendo nos ritos”, e nesta congregação é em hebraico e português, segundo a publicação acima referida. Além disso, as práticas não devem ser impostas e cada pessoa deve ser responsável por sua conduta judaica. Afirma o rabino que o Judaísmo Reformista, por esta e outras razões, não deve ser confundido com o Judaísmo Liberal (Comunidade Shalom, op. cit.).

A comunidade Shalom é filiada à Federação Israelita do Estado de São Paulo e à Organização Mundial das Comunidades Reformistas com sedes em Nova York e Jerusalém. Conta com aproximadamente 140 famílias afiliadas, o que se aproxima de 500 membros se se considerar uma família com dois filhos, que é a média entre as famílias de classe média no Brasil, da qual fazem parte os

membros daquela congregação. Os membros adultos, em sua grande maioria, têm nível universitário e médio, e são comerciantes e profissionais liberais, segundo informação de uma pessoa da administração da congregação. Muitos despertaram seu interesse pela religião quando tiveram filhos e começaram a se preocupar com a identidade das crianças, segundo alguns depoimentos. Procuraram uma congregação que lhes permitisse manter o legado de seus pais e avós, participando de um judaísmo sem exigir grandes mudanças em suas vidas cotidianas.

A Shalom realiza o rito semanal do *Shabat*, as Grandes Festas, casamentos e ritos de maioridade, sendo que todos os filhos dos membros, segundo a professora de religião, fazem o *Bar* e o *Bat Mitzvá*, num total de aproximadamente 10 ritos, entre masculinos e femininos, por ano. Oferece, ainda, cursos de educação judaica, acampamentos de férias para crianças e jovens, e mantém a Oficina Abrigada de Trabalho, que prepara e orienta deficientes mentais para o trabalho.

A comunidade reformista de São Paulo vem buscando um caminho próprio e mais próximo da atual Reforma nos Estados Unidos. Mas, da mesma forma que outras congregações que se formaram no Brasil, a comunidade construiu o seu ideário religioso próprio procurando adaptá-lo às circunstâncias e às necessidades de seus membros, criando a Reforma paulistana.

### 3.3.3 - O Movimento Lubavitch Chabad

A comunidade do Beit Chabad de São Paulo se orienta pelos mesmos ideais, princípios e propostas religiosas do Lubavitch Chabad de Nova York, sede deste movimento religioso que, até 1994, foi liderado pelo carismático Rabi Menachem Mendel Schneerson, o Rebe. Com o propósito de promoverem a aproximação ou retorno – *teshuvá* - dos judeus ao judaísmo e ao cumprimento das *mitzvot*, os adeptos do movimento saem em busca daqueles que estão afastados das tradições e da religião. Ao se referir à maneira como o Rebe dirigia o movimento, Daniel Goldberg afirma em uma publicação do Chabad:

Ao invés de se esconder atrás das barreiras fortificadas de separação do mundo exterior, como tem sido a tendência dos judeus religiosos no século atual, o Lubavitch tem usado os meios de comunicação do século vinte, e o talento publicitário americano, a fim de levar o judaísmo para diante dos olhos públicos, atingindo círculos cada vez mais amplos de judeus antes inacessíveis (1984, p. 15).

Através de um trabalho missionário, o Chabad de Nova York – o Quartel General do movimento, como dizem os seguidores – designa um casal de emissários, os *shluchim*, para fundar em um lugar determinado, um núcleo ou centro irradiador de suas idéias, expandindo sua proposta de trazer os judeus à religião judaica, segundo sua concepção. Um dos métodos utilizados pelos *shluchim* para alcançarem seus objetivos, o mesmo adotado em Nova York, é realizando campanhas que se renovam a cada ano. Em 1974 a sede americana realizou uma campanha para que as famílias judias usassem o símbolo judaico, a *mezuzá*, nas portas de suas residências, e em 1975, para que adotassem a *kashrut*, as leis dietéticas judaicas. Neste último caso, a administração central

de Nova York financiou, parcialmente, a adaptação das cozinhas nas residências dos judeus americanos que optaram pela “kasherização” de seus lares. A criação do *Tsivot Hashem*, o Exército de D-us<sup>25</sup>, uma campanha educacional voltada para crianças com o objetivo de dar orientação religiosa a adolescentes de ambos os sexos, antes de sua maioridade, foi outra importante iniciativa adotada pelo movimento. Essas atividades são replicadas em outros países onde se formaram comunidades do Chabad, e algumas, como o *Tsivot Hashem*, permanecem com atividades regulares.

Em 1973 foram designados para criar um núcleo do Chabad no Brasil os *shluchim* rabino Shabsi Alpern e sua esposa Esther que, em 1974, inauguraram a sede do movimento e a primeira sinagoga na cidade de São Paulo: um prédio adaptado para cumprir essa finalidade, em um bairro de classe média alta. Em 1996, além da sede, já haviam implantado seis filiais em São Paulo, mais seis em outras capitais brasileiras, e uma no Paraguai, sob a orientação do rabino Alpern. Em outros Estados brasileiros e em vários países da América Latina foram fundadas outras unidades do Chabad, sob a orientação de outros *shluchim*. Um programa de divulgação do ideário do Chabad e de mobilização das famílias judias para a observância dos preceitos religiosos foi iniciado em São Paulo, em 1974, com: a distribuição da revista Chabad News, de Nova York, traduzida para o português; a criação de grupos de estudos; a instalação de um sistema de discagem telefônica onde se ouve mensagens da *Torá*, programa do Chabad na televisão; seminários para jovens e universitários, entre várias outras, além das atividades religiosas e festivas nas sinagogas.

A distribuição de itens como: castiçais de *Shabat* e de *Chanuká* para acenderem as velas nos dias santos; *kits* para celebrar o *Purim* e bandejas para

---

<sup>25</sup> Escrever a palavra D-us de forma incompleta é uma maneira de não infringir o

colocar os alimentos rituais de *Pessach*, a Páscoa judaica; *matsot* - os pães ázimos - de *Pessach*, além de serviços de “kasherização” das residências judaicas, têm sido outros meios para atingirem seus objetivos missionários. Foram, também, criadas unidades móveis como uma biblioteca que estaciona em diferentes lugares onde se concentram famílias judias, para estimular a leitura de textos religiosos, tradicionais e publicações do movimento; a *sukat-móvel* que na comemoração de *sukot*<sup>26</sup> fica estacionada em um local onde recebe visitas daqueles que desejam cumprir essa obrigação ritual, e o *Tank-Mitzvot*<sup>27</sup>, que se desloca por diversas cidades divulgando o movimento e realizando ritos como o *Shabat*, as festas, a colocação dos *tefelin*.

A “Campanha das *Mitzvot*”, como é denominado o trabalho para estimular o cumprimento dos preceitos religiosos, é dividida em dez itens denominados “dez passos” que são: *ahavat Yisrael*, amar seu irmão judeu; *chinuch*, educar pela *Torá* através de grupos de estudos e seminários; estudar a *Torá* todos os dias e todas as noites; usar diariamente os *tefelin* –filatérios atados no braço e na cabeça, pelos homens maiores de 13 anos durante as orações da manhã; usar a *mezuzá* no batente direito da porta de entrada da residências judaica; fazer caridade, *tsedacá*, todos os dias da semana; ter em casa livros sagrados do judaísmo e usá-los; acender as velas de *Shabat* e das festas; observar a *kashrut*, as leis dietéticas judaicas e, finalmente, observar a pureza familiar, a *taharat hamishpachá*.

---

mandamento de não usar o nome divino.

<sup>26</sup> *Sukot* significa tabernáculos e a Festa de *Sukot* compreende a construção de uma cabana no quintal, representando as tendas usadas durante a peregrinação dos judeus pelo deserto guiados por Moisés. As famílias dormem, se alimentam ou passam apenas algumas horas do dia nessas tendas para se lembrarem da morada de seus ancestrais durante o Êxodo.

<sup>27</sup> Em Israel os *tank-mitzvot* foram utilizados para levar apoio e orientação, religiosa aos soldados e realizarem o *shabat*, as festas e a colocação dos *tefelin*. Estas unidades móveis visitavam comunidades distantes com o mesmo objetivo.

Para crianças em idade inferior ao *Bar e Bat Mitzvá* foi criado o *Tsivot Hashem* – o Exército de D-us – em 1981, com atividades próprias para sua faixa etária como recreação, esporte, concursos, álbuns de figurinhas e *gibis*, colônias de férias, coral infantil, boletins, etc, sempre com o objetivo de trazer as tradições judaicas até elas e inculcar-lhes a necessidade de observarem os mandamentos e seguirem os preceitos religiosos. Ainda movidos pela preocupação com a educação das crianças judias, fundaram duas escolas, uma para meninos, o Beit Chiner, e outro para meninas, o Gani. Cada um dos colégios tem, aproximadamente, 500 alunos matriculados, e oferecem ensino do pré-primário ao segundo grau, dividindo o tempo das aulas entre o ensino oficial e o religioso.

Entre as atividades regulares existentes pelas diversas unidades do Beit Chabad na cidade de São Paulo estão as preces diárias nas sinagogas; *Shabat* e Grandes Festas; estudos religiosos com aulas diárias e palestras semanais; ensino das línguas *ídish* e hebraico; curso preparatório para *Bar Mitzvá*; *mikvé* aberta ao público para o banho ritual e purificação de objetos; atividades especialmente dirigidas às mulheres, aos jovens, aos universitários e às crianças e assistência social. O *Shabat* e as Grandes Festas são freqüentados por muitas pessoas que não são “religiosas” no sentido que lhe dá o movimento, ou seja, não seguem os preceitos segundo sua concepção, mas são consideradas como fazendo parte da congregação.

O número de membros que participavam das atividades regulares em sua sede, em 1996, era em torno de 140 famílias, segundo um membro da congregação, e se situavam, em sua maioria, entre classe média e média alta, com escolaridade de nível médio e superior. Em outra sinagoga do movimento, uma pessoa do setor administrativo avaliou que os freqüentadores daquela unidade

eram em torno de 100 famílias<sup>28</sup>. Informou, ainda, que todos os meninos em idade de *Bar Mitzvá* dessas famílias passam pelo rito de maioridade e são preparados por professores do movimento. Pela mesma fonte foi possível saber que todas as rezas diárias têm, sempre, a presença de um *minian*, o quorum de dez homens adultos, e no *Shabat* há a participação de um grande número de pessoas, a maioria homens, poucas mulheres, e nem todos são membros do Chabad.

Os rabinos são formados nos Estados Unidos e em Israel. As conversões são preparadas aqui no Brasil pelos rabinos do Chabad, mas são realizadas em Israel ou Estados Unidos pelo rabinato do movimento naqueles locais, para evitar dúvidas quanto à sua legitimidade, explicou um entrevistado. Também a *Torá*, os *tefelin*, a *mezuzá* e paramentos litúrgicos<sup>29</sup> são confeccionados naqueles países, onde se encontram escribas autorizados, os *soferin*.

Após o falecimento do Rebe, em 1994, a administração das diversas unidades ou filiais do movimento sofreu alterações. Até aquela época havia, além da identificação religiosa, dependência financeira e vinculação organizacional e administrativa em relação à sede de Nova York, o que não mais acontece. Cada filial passou a gerir suas finanças de forma independente, e a administração de sua unidade organizacional, embora permaneça a identidade e vínculo institucional entre elas, constituindo-se em um espécie de confederação. O Beit Chadad do Brasil, nome de registro civil da organização religiosa, é filiado à Federação Israelita do Estado de São Paulo.

---

<sup>28</sup> Não foi possível obter dados precisos sobre o número de membros desta organização religiosa. A pessoa que informou sobre a segunda sinagoga, avalia que os membros de cada congregação, ou filial, como dizem suas publicações, se aproxima de 100 famílias, um pouco mais, um pouco menos. As informações sobre o movimento estão publicadas no Chabad News, revista mensal do movimento.

---

<sup>29</sup> Os objetos rituais e sagrados não são feitos no Brasil e as sinagogas de diferentes as orientações religiosas usam objetos de origem americana ou israelense.

## 4- MAIORIDADE NO JUDAISMO

### 4.1 - Fundamentos bíblicos e talmúdicos

Ao completar treze anos e um dia de idade o menino judeu é um *Bar Mitzvá*,<sup>30</sup> o que pode ser traduzido como Filho do Mandamento significando, para as diversas comunidades judaicas, que ele assumiu sua condição de “herdeiro” dos mandamentos divinos e que, a partir de então, tornou-se responsável pelo seu cumprimento. A menina torna-se *Bat Mitzvá*, que se traduz por Filha do Mandamento, com doze anos e seis meses de idade. Até então são considerados menores, sendo os pais responsáveis por suas ações. Quando atingem a maioridade passam a responder pelo bem e pelo mal que praticam, podendo ser julgados e punidos por seus atos

A idéia de responsabilidade individual pelas próprias ações, que fundamenta e justifica a concepção de maioridade, aparece em vários versículos bíblicos, quando o pai é liberado de ser punido pelos erros do filho, assim como o filho de receber as conseqüências da iniquidade do pai. Em Deuteronômio 24:16 encontramos:

Os pais não serão mortos em lugar dos filhos, nem os filhos em lugar dos pais. Cada um será executado por seu próprio crime.<sup>31</sup>

---

<sup>30</sup> *Bar*, em aramaico, é filho e *mitzvá*, em hebraico, é mandamento, sendo seu plural *mitzvot*. *Bat*, em hebraico é filha.

<sup>31</sup> As citações bíblicas foram retiradas de A Bíblia de Jerusalém, Edições Paulinas, São Paulo, 1985.

Em Ezequiel, a injunção<sup>32</sup> sobre a responsabilidade individual é desenvolvida:

Sim, a pessoa que peca é a que morre! O filho não sofre o castigo da iniquidade do pai, como o pai não sofre o castigo da iniquidade do filho. A justiça do justo será imputada a ele, exatamente como a impiedade do ímpio será imputada a ele (Ez.18:20).

O momento em que a pessoa passa a responder pelos seus atos, em que a criança, até então sob os cuidados do pai, se responsabiliza por si mesma e por suas ações, podendo ser punida por seus erros, não está explícito na Bíblia. A delimitação de idades consideradas próprias para a transmissão formal dos ensinamentos bíblicos e iniciação a certas práticas religiosas e comunitárias é encontrada na *Mishná*<sup>33</sup>, base da tradição legal do judaísmo.

Na *Mishná*, as idades consideradas apropriadas para a assunção de determinadas responsabilidades são: aos cinco anos para aprender a Bíblia, o que significa aprender a ler e a escrever. Alguns intérpretes da *Mishná* entendem que a idade para iniciar a criança nos ensinamentos da *Torá* é três anos; aos dez anos deve-se iniciar nos estudos da *Mishná*, base da tradição legal; treze anos é a idade para cumprir os Mandamentos, assumir responsabilidade pelos próprios atos e tornar-se adulto; quinze anos é a idade para o estudo do *Talmude*; dezoito anos é a idade apropriada para o casamento; vinte para construir sua vida ; trinta é a idade do vigor e aptidão

---

<sup>32</sup> A injunção sobre a responsabilidade individual é encontrada outras vezes em Êxodo (34:7), Juizes (7:24), Reis (14: 6), Jeremias (31:29-30) e desenvolvida em Ezequiel (14:12-20 e 18:10-20).

para administrar os cultos; quarenta, da compreensão; cinquenta da inteligência e experiência, portanto para dar conselhos e orientação; sessenta da maturidade e sabedoria; setenta, dos cabelos brancos e uma boa idade para morrer, como o Rei Davi; oitenta é um prolongamento da vida; noventa para curvar-se e dedicar-se inteiramente à oração e à devoção a Deus e cem anos, se ainda tiver clareza na mente, orar, suplicar e invocar.

A concepção de maioridade para meninos e meninas, e suas implicações individuais e sociais encontrada no *Talmude*, é considerada sob três aspectos, que podem assim ser resumidos:

1) do ponto de vista cronológico, um menino após completar treze anos e uma menina, doze, são considerados maiores para questões legais;

2) do ponto de vista fisiológico, o aparecimento de dois pêlos pubianos significa que está apto para a relação sexual madura;

3) do ponto de vista econômico, uma criança só é considerada adulta para possuir seus próprios bens quando deixa de comer à mesa de seus pais.<sup>34</sup>

Da mesma forma que não há uma determinação bíblica que defina a idade para a assunção das responsabilidades individuais, isto é, quando a criança atinge a maioridade, também não há uma prescrição para a realização de rituais de passagem para a vida adulta. Mas, em vários versículos de diversos capítulos bíblicos, há a exortação para que o observante se lembre e não se esqueça dos mandamentos divinos e os transmita aos filhos. Yerushalmi observa que “a exortação a lembrar aparece nas Escrituras 169 vezes, sempre relacionada à Israel e à Deus, e a intimação a não esquecer tem a mesma importância imperativa nos textos sagrados” (1992, p. 32). No Deuteronômio e em Números, por exemplo, várias

---

<sup>33</sup> Mishná, obra remanescente da literatura rabínica, que compreende compilações da Torá Oral. É a base da tradição legal.

<sup>34</sup> Retirado de um resumo feito pelo professor Alexandre Leone, usado em suas aulas preparatórias para o *Bar Mitzvá*.

passagens incitam os seguidores a se lembrarem do mandamentos, constituindo parte da legislação bíblica, como aquelas que levaram à confecção do xale com franjas, o *talit*, usado pelos adultos durante os rituais, e outra vestimenta usada pelos ortodoxos sob a camisa, o *talit katan* ou pequeno manto. Referem-se à colocação de franjas nas vestimentas para se lembrarem dos mandamentos:

Farás borlas nas quatro pontas do manto com que te cobrires (Dt. 22:12).

Iahweh falou a Moisés e disse: Fala aos filhos de Israel: tu lhes dirá, para as suas gerações que façam borlas nas pontas das tuas vestes e ponham um fio púrpura na borla da ponta. Assim vos lembrareis de todos os meus mandamentos e os poreis em prática e sereis consagrados ao vosso Deus (Nm. 15:38-40).

O *talit* e o *talit katan* têm, distribuídas em seus quatro cantos, franjas com nós, as *tzitzit*, que representam os 613 mandamentos divinos. O xale de orações é usado pela primeira vez, em algumas congregações, no rito de maioridade. O pequeno manto é usado diariamente pelos ortodoxos, desde a infância.

A ordem para a transmissão das leis divinas aos filhos e a gerações futuras aparece em Deuteronômio em várias passagens, como as seguintes:

Que estas palavras que hoje te ordeno estejam em teu coração  
Tu as inculcarás aos teus filhos e delas falarás sentado em tua casa e andando em teu caminho, deitado e de pé (Dt.6:6-7)

Recorda os dias que se foram, repassa gerações e gerações

Pergunta ao teu pai e ele contará, interroga os anciãos e eles dirão (Dt.32:7, Cântico de Moisés).

A obediência aos ensinamentos dos pais também é exortada várias vezes, assim como a incitação aos filhos para buscarem o conhecimento junto aos mais velhos. Johnson comenta que a Lei do Deuteronômio se aplicava ao filho rebelde:

Na teoria, um desafiante poderia ser levado perante os anciãos, julgado e apedrejado até a morte; poderia ser açoitado mesmo com a primeira ofensa. O Talmud dizia que um caso dessa natureza jamais havia ocorrido, porém a sombra da Lei se estendia sobre o filho. Uma filha poderia ser contratada para casamento por seu pai enquanto ainda menor. Na teoria poderia rejeitar o marido quando se tornasse bogetet, aos doze anos e meio, porém isso raramente acontecia. Às crianças ensinava-se que honrar os pais era equivalente a honrar a Deus (1989, p. 296).

Essas determinações a lembrar e a obedecer os mandamentos, como também a transmiti-los às futuras gerações, levou à criação de símbolos e ritos para diversas ocasiões da vida. Apesar de não haver qualquer definição explícita na Bíblia sobre a maioridade em particular, há um imperativo que levou à confecção e uso dos *tefelin*, uma das obrigações da vida adulta masculina. Esse imperativo aparece tanto no Êxodo quanto no Deuteronômio com dizeres semelhantes:

Isto será, pois, como um sinal na tua mão e como um frontal entre teus olhos, porque lahweh os tirou do Egito com mão forte (Ex. 13:16)

Tu a atarás também em tua mão como sinal, e serão como um frontal entre teus olhos (Dt.6:8).

Essa prescrição que se refere a trazer sempre consigo os mandamentos, levou à criação de dois pequenos cubos de couro contendo estas passagens do Êxodo (13,1-16) e do Deuteronômio (6,49; 11,13-21), escritas em pequenas tiras de pergaminho. Os cubos atados a tiras também de couro, *os tefelin* ou filatérios, são usados ritualmente por homens adultos, em um ritual matinal, todos os dias da semana, exceto no *Shabat* e festas. A confecção dos filatérios é a materialização dos mandamentos e seu uso a ritualização da determinação bíblica. A lembrança dos mandamentos divinos, atualizada no rito dos filatérios, permanece assim, não apenas na mente, mas se concretiza em um objeto colocado sobre o corpo, tornando-se visível, como também é visível através do ritual. Sendo usado, tradicionalmente, apenas por homens adultos, sua colocação pela primeira vez anuncia a maioridade do menino e antecede à primeira leitura pública da *Sefer Torá* – o rolo de pergaminho da *Torá*, sendo os dois ritos partes que se complementam no ritual de passagem e iniciação à vida adulta religiosa do menino.

O capítulo seis do Deuteronômio, onde está contida uma das exortações que deram origem ao uso dos *tefelin*, é um imperativo ao temor e obediência a Deus, à observância de seus mandamentos e à transmissão às gerações futuras. A contrapartida divina – entrega da Terra Prometida a Israel e recompensa através de sucesso e êxito em suas realizações pelo cumprimento dos mandamentos –, também é expressa nesse capítulo. É ainda no Deuteronômio que se encontra a mais importante homilia do judaísmo, a *Shemá*, que se traduz por ‘ouve’ ou ‘escuta’:

Escuta, Israel, O Eterno é vosso Deus, o Eterno é Um (Dt. 6:4).

uma afirmação do monoteísmo judaico e da aliança entre Israel e a divindade. Também o direito de Israel à liberdade, divinamente outorgado, deve ser lembrado com o uso diário dos *tefelin*. A aliança entre a divindade e Israel é expressa como um casamento simbólico quando o homem, ao enrolar as tiras no braço recita uma benção que diz :

Eu te desposarei a mim para sempre, te desposarei a mim na justiça e no direito, no amor e na ternura. Te desposarei a mim na fidelidade e tu conhecerás o Senhor (Oséas, 2:21-22)

O “contrato matrimonial” entre Israel e Deus aparece em outras ocasiões, como no *Shabat*, quando este simboliza a rainha ou a noiva, e a comunidade o noivo, vivendo suas núpcias numa suspensão sagrada das rotinas diárias. Ao mesmo tempo a comunidade é a noiva em núpcias com a divindade. E o menino, ao completar sua maioridade, está pronto para assumir esta aliança.

É importante chamar a atenção para o significado da aliança entre Israel e a divindade. Phyllis Bird observa:

O hebraico não tem um termo especial para esposa mas usa a palavra comum ‘mulher’ (*‘ssah*) no genitivo com o nome do marido (mulher de NN) (...). Também não há um termo específico para ‘marido’ sendo o termo relacional *ba’al* (mestre) freqüentemente usado na construção do genitivo correspondente em lugar do termo genérico homem (*is*) (homem/senhor de NN) (1974, p. 64).

A autora argumenta que temos aí uma indicação das relações marido/esposa em que o marido é o senhor de sua mulher, a quem ela está subordinada. Pode-se, portanto, pensar na metáfora do casamento entre Israel e Deus, expressa no ritual, como a indicação de uma relação de subordinação e dependência da divindade.

A obediência e subordinação aos mandamentos divinos, que não devem ser esquecidos e devem ser transmitidos à toda a comunidade e às gerações futuras, é exortada em Deuteronômio 31:12:

Reúne o povo, os homens e as mulheres, as crianças e o estrangeiro que está em tua cidade, para que ouçam e aprendam a temer Iahweh vosso Deus, e cuidem de por em prática todas as palavras desta Lei

Esta incitação levou à leitura ritual das Escrituras e no Livro dos Jubileus está explícito que esta recordação ritual da Aliança deve ocorrer semanalmente. Esse mandamento se concretizou na leitura de pequenos trechos da *Torá* em três dias da semana, segunda feira, quinta feira e sábado. É no sábado, na cerimônia do *Shabat*, que o maior número de pessoas se reúne na sinagoga para ouvir a leitura do Livro Sagrado e ser chamado para ler um de seus trechos é uma grande honra para o observante da religião. As Escrituras só podem ser lidas em voz alta se houver um *miniam*, os dez homens que representam a comunidade, ou seja, se Israel estiver presente. A passagem para a idade adulta através da leitura da *Torá* pode ocorrer em um desses dias, mas o sábado é o mais prestigiado. O uso dos *tefelin* e do *talit* com as *tzitzit*, e a leitura da *Torá*, são lembranças gestuais dos mandamentos divinos, assim como da história do povo e de seus mitos sacralizados nas Escrituras, que se fazem visíveis através do ritual e seus símbolos. Yerushalmi chama a atenção para o papel dos rituais como um poderoso mecanismo de preservação da memória coletiva e por conseqüência, da identidade. Afirma o autor (...) e somente aquilo que foi transfigurado em ritual e liturgia estava dotado de possibilidades reais de sobrevivência e permanência” (1992, p. 60).

As injunções e prescrições contidas na Bíblia judaica em relação à responsabilidade para com os Mandamentos são dirigidas aos homens, ficando as mulheres à parte do Pacto Sagrado. Ouaknim (1997) chama a atenção para o fato da palavra *zakor*, que se refere a lembrança, a não se esquecer, ter a mesma raiz de masculino, *zkr*. A interpretação atual dada ao fato de não haver referência às mulheres, no que diz respeito ao cumprimento dos mandamentos divinos e à sua participação no Pacto, é que mulheres já nascem no Pacto, sendo as guardiãs da observância dos mandamentos.

Há diferenças significativas na tradição talmúdica entre o que é considerado maioridade para os meninos e maioridade para as meninas. Steinsaltz comenta que a

Lei Talmúdica excluí as mulheres, de várias formas, de muitas importantes esferas da vida. Ela as isenta, por exemplo, daqueles preceitos positivos que dependem de horas e ocasiões determinadas do dia ou do ano para serem realizados. Isto inclui muitos rituais familiares da vida judaica: uso dos tzitzit (franjas do manto talit ), uso dos tefelin (filatérios), recitação da prece Shema Israel, toque do shofar, construção da sucá e peregrinação. As mulheres não têm permissão para compor um minian (quorum de dez homens) para a reza, nem são designadas para funções ativas dentro da comunidade. Não são elegíveis para posições administrativas e judiciais. E, mais significativo que tudo, são excluídas da importante mitzvah de estudar a Torah, um fato que, inevitavelmente as impede de participar da vida cultural e espiritual judaicas (1976, p. 137).

A maioridade feminina, segundo as leis talmúdicas, ocorre aos doze anos e, da mesma forma que a masculina, está associada aos sinais secundários da puberdade. A menina é então considerada uma *na'arah*, que se traduz por jovem adulta, por um período de seis meses. Só então atinge a maioridade legal e pode, por exemplo, aceitar ou rejeitar um casamento escolhido por seu pai, receber pelo produto de seu trabalho ou ser proprietária de objetos e bens.

A menina torna-se adulta mais cedo que o menino e este fato está, também, associado aos sinais secundários da puberdade que entre as meninas, em geral, ocorrem mais cedo, assim como a maturidade psicológica que, normalmente, é mais tardia entre os meninos. Seis meses após os doze anos a menina é uma *bogeret*, isto é, uma mulher adulta, ou seja, aos treze anos como o menino.

Os seis meses de intervalo entre tornar-se uma jovem adulta e uma adulta plena, pode ser compreendido como um período liminar no sentido que lhe dá Van Gennep ([1908] 1978)<sup>35</sup> e Turner (1974), em que a menina deixa de ser criança mas não é, ainda, uma mulher. Uma suspensão temporária em seus direitos e deveres, uma vez que deixa a infância mas não é adulta, à espera de uma confirmação da puberdade que, em algumas crianças ocorre mais tarde. Quando a menina não atinge a maturidade física relativa ao desenvolvimento sexual, esse período de suspensão pode se estender até os vinte anos e, então, mesmo que não ocorra, ela é considerada adulta desde os doze anos, sendo seus direitos retroativos àquela data. A importância dessa determinação *haláquica* está em garantir à menina direitos de adulta mesmo que não tenha atingido a condição física de *bogeret*.

Na interpretação *talmúdica*, os sinais externos de maturidade fisiológica são critérios usados para definir a idade adulta, tanto masculina quanto feminina. Mas, na prática das comunidades, é a idade cronológica que determina a

---

<sup>35</sup> Van Gennep analisou o rito social como uma seqüência de atos e momentos anteriores e posteriores ao momento culminante do ritual, dividindo-o em etapas que denominou “ritos de separação”, “ritos de margem” e “ritos de agregação”. O noivado que antecede a um casamento seria um rito de margem. Turner esclarece que os atributos de *personae liminae* neste momento de margem são ambíguos e encontram-se fora da rede de classificações que posiciona as pessoas em um determinado espaço social. Leach (1966,1978) explica que devido a esta indefinição os estados de margem ou de transição são vistos como perigosos levando à elaboração de rituais para controlar o perigo.

maioridade para a vida religiosa e para certas obrigações congregacionais e rituais.

#### **4.2 – As origens do rito masculino – o *Bar Mitzvá***

Apenas nos séculos V e VI na Palestina são encontradas indicações de que os pais levavam seus filhos, ao completarem doze anos, até os sábios e membros mais velhos da comunidade para receberem deles suas bênçãos, e essa era uma forma de iniciação religiosa e passagem para a idade adulta das crianças do sexo masculino. A bênção que hoje é dita pelo pai do *Bar Mitzvá* ao final da cerimônia: “Louvado seja Ele que me liberou da responsabilidade sobre esta criança” foi dita pela primeira vez pelo sábio babilônio do período pós-talmúdico, Jehudai, líder da Academia de Sura, no século VIII, quando seu filho foi chamado pela primeira vez para ler a *Torá* em público em uma sinagoga (Roth, 1986).

Enquanto um rito fixo, foi formalmente introduzido nas práticas religiosas de congregações judaicas na Alemanha no século XIV e dessa época em diante ganhou importância entre as diversas comunidades judaicas européias. Rabinos começaram a se preocupar em discutir e esclarecer aspectos de seu significado e de sua realização, e congregações de diferentes países europeus foram acrescentando poemas, bênçãos, discursos ao rito original em homenagem ao *Bar Mitzvá*. No século XVII ganhou tal popularidade, tanto na Alemanha quanto nos Estados Unidos, que passou a fazer parte das grandes ocasiões do ciclo de vida judaico (Roth, op. cit.).

Na medida em que o rito de maioridade se tornava mais popular, as comemorações ficavam ostensivas entre as famílias mais abastadas. Para controlar os excessos, regulamentos foram criados por conselhos rabínicos na

Alemanha e na Polônia, em uma tentativa de evitar que o caráter religioso do ritual fosse desvirtuado. As comunidades alemãs tinham uma visão diferente das comunidades polonesas em relação à celebração da maioridade de seus filhos. Na Polônia, as comunidades judaicas, diversamente das alemãs, eram mais conservadoras e suas crianças eram iniciadas muito cedo no ensino religioso. O *Bar Mitzvá* era visto como mais uma etapa do seu desenvolvimento religioso e comunitário, não havendo razão para ser comemorado de forma ostensiva.

Na Espanha e em Portugal, no período da Inquisição, o rito de maioridade teve um significado especial para os cripto-judeus, que só iniciavam suas crianças no conhecimento do judaísmo quando completavam treze anos, temerosos de que as crianças menores demonstrassem conhecimento da religião e dos costumes diante de estranhos, o que poderia expô-las a denúncias às autoridades inquisitoriais. Nesses países, além da assunção do compromisso de observância da Lei, o ritual de maioridade era a própria iniciação da criança nas práticas e ensinamentos judaicos.

Sobre os ritos do ciclo de vida do menino judeu, Cecil Roth descreve:

No esquema judaico tradicional, haviam três grandes ocasiões festivas na vida de um menino. No oitavo dia após o nascimento, quando era introduzido no Pacto de Abraão. No dia em que era iniciado no estudo, sendo levado à sinagoga para ser abençoado pelo rabino e lamber o mel sobre uma lousa onde estavam escritas letras do alfabeto hebraico, simbolizando que a Torah deveria ser doce em sua boca todos os dias de sua vida. E havia o dia em que era considerado legalmente apto para cumprir as obrigações da lei e da prática judaica, e poderia ser considerado como um Bar Mitzvah, um “filho dos mandamentos” (op. cit., p. 15).

Enquanto a circuncisão do menino no oitavo dia de nascido, a *Brit Milá*, guarda o sentido de reproduzir o Pacto de Abraão com a divindade, introduzindo o recém-nascido na ampla comunidade de Israel, o *Bar Mitzvá* é a ritualização do ato em que Moisés recebeu os Mandamentos da própria divindade e levou as palavras divinas até a comunidade de Israel. Este rito pode ser compreendido como uma opção individual em dar continuidade ao compromisso assumido pelos pais por ocasião da *Brit Milá*. A maioria incorpora o menino em sua comunidade num sentido mais específico, de participação ativa e consciente nas atividades religiosas e congregacionais, assim como na vida comunitária de seu grupo.

São consideradas como as principais *mitzvot*, ou obrigações, de um homem adulto pelas comunidades mais tradicionais, o uso dos *tefelin* - filatérios usados durante as orações matutinas diárias, exceto nos sábados; a participação na leitura de uma porção semanal da *Torá* na presença da congregação; recitação da bênção de agradecimento por terem os judeus sido escolhidos por Deus, entre as outras nações, e terem recebido Dele a Lei. O iniciado passa a ser contado em um *minian*, *quorum* de dez homens necessário para a realização de vários serviços religiosos e ritos do ciclo de vida.

A iniciação no rito dos filatérios deve ocorrer, de preferência, na manhã do dia útil que antecede a leitura das Escrituras Sagradas. Se esta é feita no sábado, os *tefelin* são ritualmente usados pela primeira vez na sexta feira. O uso dos filatérios antes da leitura do Livro Sagrado é obrigatório entre os mais tradicionalistas, sendo considerado mais importante, uma vez que um devoto pode e deve realizar a colocação dos *tefelin*, mesmo que não tenha oportunidade de ler ritualmente a *Torá*.

No Deuteronômio, a disposição de Josué é uma das várias passagens do Pentateuco que exorta os seguidores a se lembrarem dos mandamentos, constituindo parte dos imperativo bíblicos. Textualmente diz:

Que o livro desta Lei esteja sempre nos teus lábios; medita nele dia e noite para que tenhas cuidado de agir de acordo com tudo que está escrito nele. Assim serás bem sucedido nas tuas realizações e alcançarás êxito (Dt. 6,6s:17-18).

Entre as famílias que seguem mais estritamente os preceitos religiosos, a criança é iniciada nos ensinamento religiosos desde muito cedo. Goldberg e Rayner analisam:

Fundamentalmente, a educação religiosa das crianças é responsabilidade de seus pais, apesar de ter sido considerada um dever apenas do pai em relação a seu filho. Isto porque os rabis do período talmúdico, aparentemente temerosos de que a aptidão literária pudesse expor moças judias à licenciosidade da cultura greco-romana, inclinaram-se a considerar que a educação não era obrigatória para elas. Desde o Século XIX, entretanto, esta tendência foi reconsiderada pelo judaísmo progressista e, mais recentemente, até certo ponto, também pelo judaísmo ortodoxo (1989, p. 355).

Onde há escolas e colégios judaicos, estes se encarregam tanto da educação formal da criança segundo as normas do país, quanto da educação religiosa.

No Brasil, entre as comunidades *azkenazin*, a preparação para o *Bar Mitzvá*, a iniciação religiosa do menino que irá, a partir de então, participar de várias ritos, sendo o mais importante a leitura da *Torá*, exige um esforço especial. O mais freqüente é que esta preparação ocorra no decorrer do ano anterior ao aniversário de treze anos, através de aulas específicas para este fim. Geralmente é feita por professores, em aulas particulares, como um rabino, um

professor especializado, algum membro da comunidade ou da família conhecedor dos assuntos religiosos e litúrgicos. Algumas sinagogas têm os seus próprios professores e oferecem aulas preparatórias aos iniciandos. Isto porque a leitura ritual da *Sefer Torá* - o rolo da *Torá*, que é escrita em hebraico e tem uma acentuação e pontuação próprias - é feita com uma entoação particular, uma cantilena, exigindo do leitor um aprendizado específico.

Além do treinamento para a leitura, o iniciando é introduzido nos conhecimentos religiosos, no significado do rito e nos preceitos que o fundamentam. Aprende mais sobre a história e as tradições judaicas, sendo que a extensão e profundidade dos conhecimentos que irá obter nesse período depende dos costumes e exigências de sua comunidade. O mesmo acontece em relação ao seu desempenho durante o rito, que pode se restringir à leitura de uma porção da *Haftara* - os profetas, ou de um trecho específico do Livro ou, ainda, ter uma participação maior proferindo a maior parte das preces.

Ser chamado à *Torá* ou fazer *aliá la Torá*, cuja tradução é subir à *Torá*, é uma grande honra para o judeu observante, que é também chamado em ocasiões especiais de sua vida como, por exemplo, antes de seu casamento, ao nascer-lhe um filho, quando morre um parente próximo. O próprio uso do termo *aliá*, que pode se referir ao ato de subir o degrau da plataforma onde se encontra o Livro Sagrado, aberto sobre uma mesa e pronto para ser lido, tem um significado simbólico de ascensão ao sagrado e de enlevo espiritual durante a leitura da Lei Divina. *Aliá* também é usada para se referir à ida temporária ou permanente a Israel.

Faz parte do rito de maioridade o iniciando proferir um discurso cujo tema pode se referir ao trecho ou assunto da *Torá* que está sendo lido no dia,

seguido de agradecimentos aos pais, à família, aos professores, discurso esse que é elaborado durante sua preparação para o rito de maioridade. Alunos melhor preparados podem demonstrar erudição nos ensinamentos rabínicos e compor um discurso com uma temática e elaboração mais complexas. Em algumas congregações lê-se o discurso de *Bar Mitzvá* de uma pessoa ilustre ou importante para a comunidade.

A colocação dos *tefelin* é também aprendida no período preparatório, assim como as bênçãos próprias para este ritual. Alguns detalhes em sua colocação identificam congregações, como por exemplo, se os filatérios do braço são enrolados no sentido do corpo, caracteriza a maneira *azkenazim* não *hassídica* de uso. Se são enrolados no sentido contrário, identifica a maneira *hassídica* e a *sefaradim* de colocação. Não há impedimento para que um membro de uma congregação *azkenazim* use os filatérios ao modo *sefaradim*, mas a aprendizagem implica no reconhecimento de diferenças entre comunidades.

A partir dos treze anos a colocação dos filatérios todas as manhãs dos dias úteis torna-se obrigatória para os membros das comunidades que observam os mandamentos de forma mais estrita. Essa prática ocorre no período da oração da manhã - o *Shacharit*. O uso do *talit* – o manto usado durante as orações em algumas congregações, passa também a fazer parte das obrigações litúrgicas masculinas em algumas congregações. Entre os ortodoxos, os homens usam o *talit katan* - o pequeno manto- sob a camisa durante todo o dia desde a infância, e mantêm a cabeça coberta por um solidéu, o *kipá*. O homens adultos usam um chapéu negro sobre o solidéu. Os não ortodoxos usam apenas o *kipá*, sendo que a maioria deles apenas durante os rituais.

Durante o período preparatório o iniciando está sendo introduzido nas práticas religiosas dos homens adultos, mas não tem as prerrogativas nem os direitos de um adulto. Usa, em seu treinamento, paramentos litúrgicos de adultos masculinos, aprende orações e práticas religiosas mas não pode, de fato, tomar parte ativa em um serviço religioso nem ser contado como parte de um *minian*. Este espaço temporal pode ser compreendido como um período liminar, um hiato entre a infância e a vida adulta, pelo qual passam todos os iniciandos. Todos os que desejam se preparar para o rito de maioridade passam, de maneira semelhante, por uma suspensão de interdições à criança - tratar de assuntos religiosos dos adultos e usar seus paramentos - e limitações de direitos do novo estado, não podendo, na prática, assumir as posições e papéis de homens maiores.

#### **4.3 – As origens do rito feminino – o *Bat Mitzvá***

Uma menina judia se torna uma *Bat Mitzvá*, ou Filha do Mandamento, ao completar doze anos, sendo considerada, a partir dessa idade, uma adulta. Algumas congregações realizam um ritual de passagem para a maioridade feminina que, também, recebe o nome de *Bat Mitzvá*. A introdução de um ritual de maioridade para mulheres ocorreu na Alemanha no século XIX, durante a Reforma Judaica. Os reformistas propunham a modernização das comunidades judaicas e de seus rituais, tomando como modelo a liturgia protestante. Foi, assim, criado um ritual de passagem de maioridade para meninas e, tanto o rito masculino quanto o recém criado feminino foram considerados, no início, como um ritual de confirmação, sendo ambos coletivos e a partir dos 16 anos, à maneira protestante. O primeiro rito de confirmação masculino, segundo as inovações propostas pela Reforma, realizou-se em 1810 na cidade de Kassel, na Alemanha, e o feminino mais no

final do século (Ausubel, 1964). O contexto em que o rito *Bat Mitzvá* foi criado era de profundas mudanças nos países ocidentais, das quais participavam segmentos judaicos que propunham alterações em seus costumes e rituais.

A elite intelectualizada de judeus europeus, particularmente alemães, que desejava modernizar as comunidade judaicas, adotou como emblema dessas mudanças alterações na liturgia das sinagogas, por acreditarem que a forma tradicional impressionava mal a sociedade cristã européia. A simplificação dos rituais, que passaram a ter acompanhamento musical com órgãos e corais, a introdução de prédicas ao estilo protestante, o uso do vernáculo local nas cerimônias, o abandono das proibições durante o *Shabat*, a rejeição das leis dietéticas, eram algumas das mudanças nos cultos que davam visibilidade à intenção de se tornarem europeus iguais aos demais. Mas, entre todas as mudanças implantadas pelos reformistas, a participação das mulheres nos rituais, até então exclusivamente masculinos, estava entre as mais polêmicas. Ortodoxos “modernos” também adotaram este rito realizando - o no domingo para grupos de meninas, mas esta prática foi considerada por segmentos mais conservadores como imprópria para ser realizada em uma sinagoga (Unterman, 1992).

A primeira cerimônia de *Bat Mitzvá* realizada nos Estados Unidos ocorreu em 1922, quando a filha do rabino Mordecai Kaplan, fundador do Movimento Reconstrucionista<sup>36</sup>, completou doze anos. Embora o rito tenha sido na sinagoga, o trecho que a *Bat Mitzvá* leu não foi na *Sefer Torá* mas em sua Bíblia impressa em papel. Sua participação só ocorreu quando o Rolo da *Torá* foi fechado e a menina não subiu até a *bimá*, plataforma onde se lê a *Torá*,

---

<sup>36</sup> Em São Paulo não foi identificado o Movimento Reconstrucionista.

para recitar a passagem que lhe cabia na ocasião. Sua participação foi marginal, não contando como um dos leitores do Livro Sagrado daquele dia. Bárbara Diamond Goldin (1995), que relata esse fato, informa ainda que apenas em 1949 a primeira mulher judiaamericana teve acesso à leitura da *Sefer Torá* e fez parte de um *minian*, o que ocorreu em um congregação reconstrucionista nos Estados Unidos. Goldin informa, também, que a primeira rabina se ordenou pelo Hebrew Union College do Jewish Institute of Religion, do movimento reformista, em 1972, embora desde 1956 o movimento da Reforma Judaica já admitisse a ordenação de mulheres. A primeira rabina do Movimento Reconstrucionista foi ordenada em 1973 e o Movimento Conservador só começou a admitir a ordenação de rabinas em 1983. Goldin analisa que

a história do bat mitzvah é o resultado de mudanças na história das mulheres judias. Assim que as mulheres saíram de casa, assim que as mulheres começaram a ter mais voz na sociedade em geral e no judaísmo, a possibilidade da cerimônia bat mitzvah aumentou” e completa “A primeira bat mitzvah foi em 1922, logo após as mulheres conseguirem o voto, mas 50 anos antes de haver qualquer mulher rabina (1995, p. 47).

Diferentemente do *Bar Mitzvá*, que foi se transformando e se consolidando lentamente em uma comunidade relativamente estável e segregada, o *Bat Mitzvá* foi criado numa sociedade em transformação onde várias alternativas ideológicas e religiosas eram oferecidas, e eram grandes as possibilidades de elaboração de cerimônias religiosas ou seculares que refletissem a escolha por uma ou outra forma de pensamento. O resultado foi que diferentes congregações deram sua interpretação particular à maioria feminina e criaram suas cerimônias para a celebração da passagem do estado infantil para o estado adulto segundo essa interpretação. Os mais tradicionalistas

mantiveram as determinações talmúdicas para a maioria feminina, não introduzindo um rito especial para a ocasião.

Enquanto o rito masculino manteve uma estrutura semelhante entre as diferentes agremiações religiosas, sustentando-se nos mesmos mitos e princípios religiosos do judaísmo, o rito feminino, que teve origem dentro de um processo de integração das comunidades judaicas aos Estados Nacionais, onde havia não apenas um forte apelo, mas uma exigência à assimilação, apresentou-se de formas variadas. Se alguns segmentos judaicos resistiram às mudanças mantendo as tradições, e por isso foram chamados pelos outros segmentos de ortodoxos, outras facções preferiram acompanhar a modernização da sociedade européia adotando, inclusive, os ideais de emancipação feminina, e essas diferenças ideológicas se expressaram na passagem feminina para a idade adulta.

## 5 – O BAR MITZVÁ EM TRÊS VERSÕES

### 5.1 – *Bar Mitzvá* no Beit Chabad

#### 5.1.1– A preparação para o rito

A preparação do jovem *Bar Mitzvá* para a celebração de sua maioridade e cumprimento dos deveres de adulto em sua comunidade, assim como acontece com a maioria dos meninos membros do Beit Chabad, começou em tenra idade. Foi circuncidado por um circuncidador – o *mohel* - autorizado pelo Chabad. Em casa, sua família segue todos o preceitos religiosos segundo a interpretação de sua congregação, e as crianças participam dos ritos domésticos e sinagogais desde muito cedo. Os alimentos são *kasher*<sup>37</sup>, isto é, apropriados e ritualmente preparados segundo o preceito de não misturar e não consumir certos alimentos<sup>38</sup>, seguindo a *kashrut*, a lei dietética judaica<sup>39</sup>. Esta

---

<sup>37</sup> *Kasher* ou *kosher* significa apropriado ou ritualmente preparado para consumo segundo as determinações religiosas e *kashrut* se refere à dieta alimentar. O termo *kasher* aplica-se, ainda, a objetos que foram confeccionados adequadamente, particularmente objetos religiosos como a *Torá*, os *tefelin*, o *talit*, etc., que devem ser feitos por especialistas segundo rigorosos procedimentos rituais para serem usados nas cerimônias religiosas. Pessoas são consideradas *kasher* quando são corretas, idôneas e seguem os mandamentos religiosos. É usado pelos liberais para se referirem aos ortodoxos. O conceito se refere ao estado de pureza ritual.

<sup>38</sup> Leite e carne, por exemplo, não devem ser misturados numa interpretação rabínica do Êxodo (23:19) e Deut.(14:21) que dizem “Não cozerás o cabrito no leite de sua mãe.” Utensílios para a preparação dos alimentos derivados da carne e do leite e mesmo os locais de estocagem são, também, separados. Certos animais são impuros e impróprios para o consumo como porco, camelo, lebre, crustáceos, algumas aves, certos peixes, insetos e todos os répteis. Esta prática, entre ortodoxos, é uma prescrição imperativa. Entre liberais e reformistas é opcional.

<sup>39</sup> Para que a carne de um animal seja *kasher*, ele deve ser perfeito, não ter defeitos nem doença, e ser abatido ritualmente – *shechitá* - por uma *shochet*, um religioso especialista em abate, do sexo masculino, autorizado e supervisionado por rabinos. Animais mortos naturalmente, por acidente ou doença são proibidos. O preparo dos animais para alimentação, também, obedece a normas rituais e o sangue, que é sagrado porque representa a vida, torna-se impuro e contagioso fora do corpo e não deve ser consumido.

é derivada das prescrições do Levítico (11:1-47) no capítulo que se refere ao puro e ao impuro, e Deuteronômio (14:3-21).

Os alimentos industrializados consumidos pela família devem ter o selo de garantia *kasher*, ou devem ser preparados por restaurantes que obedecem a *kashrut* e ter a chancela do rabinato que supervisiona a produção e confecção dos alimentos. O *Bar Mitzvá* explica a importância da *kashrut* fazendo uma analogia:

É como se você montasse um carro para andar com diesel e você usa gasolina. Não está certo, vai estragar o carro. Você constitui um corpo errado quando você não come comida *kasher*, quando você vai crescendo com coisas não *kasher*.

Dessa forma, procura demonstrar que a *kashrut* é a comida adequada para o corpo humano. A esposa de um rabino “religioso”<sup>40</sup> explica:

Tudo o que o homem vê, ouve, lê e come é assimilado por ele e, de uma certa forma, o molda, o define, o caracteriza. Os animais devem ser mortos sem sofrimento, o sangue deve ser retirado da carne porque ele significa vida. Consumi-lo significa consumir a vida daquele animal.

O que o homem consome, no sentido lato, irá transformá-lo. Ao absorver coisas impuras o homem se contamina, e a pureza está relacionada à sua santidade.

A observância do *Shabat*<sup>41</sup> é cumprida como, por exemplo: o descanso durante o dia santo, como o fez a divindade que descansou no sétimo dia após seis dias

---

Existem produtos neutros – *stam* – como frutas, verduras, sal, especiarias, açúcar, ovos, alguns produtos químicos.

<sup>40</sup> Os membros do Beit Chabad se denominam religiosos e esta designação entre aspas será usada neste texto para se referir a este grupo.

de trabalho (Ex. 20:9-11; 31:17); o acendimento das velas pela mãe, inaugurando o dia sagrado; a ida dos homens à sinagoga, onde participam das preces, ouvem ou são chamados para à leitura da *Torá*; a preparação ritual dos alimentos próprios, feita pela mulher; o encerramento do dia pelo pai ou pelos homens na sinagoga, a *havdalá*; a obediência às interdições durante o *Shabat*. O dia santo é considerado um hiato sagrado e festivo entre os dias de atividades seculares, mesmo entre aqueles que não seguem todas as interdições e prescrições rabínicas para o *Shabat*. Os religiosos dizem que é um exemplo de como serão os dias vindouros após a vinda do Messias, o Olam há-Bá. Foi um dia criado por Deus para que os homens soubessem como será o paraíso que está por vir, explicam.

O *Bar Mitzvá* deste grupo estudado é o terceiro dos sete filhos do casal que irá ter “tantos filhos quanto Deus mandar”, como dizem membros desta congregação, obedecendo ao mandamento “sede fecundos e enchei a terra” (Gên. 1:28). Os pais têm curso superior mas apenas o pai exerce sua profissão, sendo que a mãe dedica-se exclusivamente à família e às atividades de sua congregação. Os filhos brincam que a mãe é “uma empresária do lar”. A residência da família localiza-se em um bairro de classe média alta na Zona Oeste da cidade de São Paulo, onde reside um grande número de famílias judias de diversas tendências religiosas e ideológicas. Uma *mezuzá*<sup>42</sup> na porta de entrada indica a moradia de uma família judia, e o interior do amplo apartamento é sóbrio e discreto, não sendo decorado segundo os padrões de classe média paulistana, da qual a

---

<sup>41</sup> O *Shabat* tem início na sexta feira, quando aparece a primeira estrela, e termina no sábado, também no surgimento da primeira estrela. Atualmente existe uma tabela com os horários de início e término do dia santo, calculado para os diversos países e que são usados pelas congregações.

<sup>42</sup> Pequeno rolo de pergaminho com os dois primeiros parágrafos da *Shemá*, guardado em um pequena caixa que deve ser pregada no batente da porta, indicando que ali mora uma família judia. Deve ser tocada com os dedos ao se entrar na casa.

família faz parte<sup>43</sup>. Também não têm televisão “para não trazer a violência nem imoralidade para dentro de casa”, como diz a mãe, o que é uma forma de impedir que assuntos e ideologias estranhos aos da família influenciem a educação das crianças, uma vez que a televisão não é proibida, em si mesma, sendo utilizada pelos membros do movimento para veicular informações, ensinamentos e debates sobre o Chabad e sua doutrina.

Aos três anos de idade os meninos da comunidade do Chabad passam a usar o *talit katan* sob a camisa, uma espécie de colete, deixando aparecer suas franjas, as *tzitzit*, cujos nós representam os 613 mandamentos divinos. O uso do *talit* e de sua versão menor, o *talit katan*, é a transformação em ato da determinação bíblica de fazer franjas na roupa para não se esquecerem dos mandamentos e de quem é o seu Deus, encontrada em Números (15: 37-40). Desde criança usam o *kipá* diariamente para se lembrarem que “acima de nossas cabeças existe algo maior”, numa referência à existência divina, e assim ocorreu com as crianças desta família e das outras duas entrevistadas que pertencem a esse grupo.

Do pré-primário ao segundo grau as crianças dessa família freqüentam a escola da congregação<sup>44</sup> onde aprendem, formalmente, o hebraico, e recebem ensinamentos sobre religião e tradições judaicas na versão do Chabad. Participam, ainda, das atividades programadas para jovens, e desde muito cedo têm freqüentado a sinagoga com seus pais e aprendido orações e ritos religiosos. A família reside nas proximidades de sua sinagoga, cumprindo uma

---

<sup>43</sup> Foram usados como indicadores da posição socioeconômica das famílias entrevistadas, o bairro onde residem, as características do apartamento, como dimensão e o número de cômodos, conforto interno, embora neste caso, devido aos valores religiosos da família, não havia objetos e decoração típicos de residências de classe média brasileira.

das proibições do dia santo, o *Shabat*, de não usarem qualquer meio de transporte e não fazerem longas caminhadas nesse dia. A sinagoga é, assim, um ponto de referência religiosa e geográfica dando origem a uma comunidade em sua vizinhança, podendo ser vista como o centro de uma territorialidade etno-religiosa.

Roupas sóbrias, geralmente ternos de cor escura, embora não seja obrigatório, ou camisas de mangas longas, barba e um chapéu negro sobre o solidéu, são as indumentárias diárias de um homem adulto “muito religioso”, expressão usada por alguns entrevistados, membros do Beit Chabad, e é assim que se veste o pai. A mãe também se veste segundo os costumes de seu grupo: saia ou vestido longo, mangas compridas, cabeça coberta por um lenço ou peruca. As mulheres “muito religiosas” desta congregação, depois de casadas, usam perucas - *sheitl* em ídiche - para cobrir-lhes a cabeça, ou um lenço, uma boina ou outra peça que cumpra a função de esconder-lhe os cabelos. Segundo uma jovem membro de Chabad, os cabelos são considerados sensuais e uma mulher “religiosa” não deve mostrá-los em público. Essa jovem adaptou o costume ao seu grupo de idade usando saia *jeans* longa, boina e tênis.<sup>45</sup>

A maneira de vestir é um importante sinal diacrítico que permite distinguir os membros deste grupo religioso de outros grupos judaicos e não judaicos. São indicadores externos e visíveis de seu pertencer, o que se confirma na expressão “um religioso de barba e chapéu” usada por eles para definir o comprometimento de um judeu com os mandamentos. Um membro do grupo informa que não são todos os freqüentadores das sinagogas do Chabad que se

---

<sup>44</sup> O Beit Chabad mantém uma escola feminina e outra masculina, da pré-escola ao segundo grau, onde se ministram aulas do ensino oficial e ensino religioso. Não é exclusivo dos membros do movimento.

<sup>45</sup> As roupas femininas podem ser coloridas, elegantes, ter enfeites e as mulheres usam jóias, perucas bem cuidadas de diferentes estilos e maquiagem discreta.

vestem assim ou que observam os preceitos com o mesmo rigor, apenas os “mais religiosos” comentou: “Nós somos uma minoria dentro de uma minoria”, disse um entrevistado que se coloca na categoria de “mais religiosos”. Muitos que estão em processo de aproximação do grupo, e outros que já se consideram fazendo parte desta comunidade, cumprem a maioria dos preceitos, mas não os sinais externos de pertença. Algumas mulheres cobrem a cabeça com um lenço ou algo que lhes cubra os cabelos apenas durante os rituais.

Assim, antes mesmo de completar doze anos o *Bar Mitzvá* já participava da vida religiosa e comunitária de sua congregação, dos costumes e tradições de seu grupo e era conhecedor dos assuntos religiosos. Observava as *mitzvot* ou mandamentos próprios para sua idade, sendo que lhe faltava aprender a leitura da *Torá*, que é escrita de maneira diferente de outros textos em hebraico ou aramaico, mesmo os religiosos, e deve ser lida de uma forma particular, uma cantilena que pode variar entre as congregações. Para a celebração de sua maioridade, quando iria “cantar” um trecho da *Torá*, aprendeu com seu irmão, de quinze anos, a maneira correta de proceder a leitura do texto bíblico, sendo a cantilena dessa congregação diferente das liberais. Essa capacitação durou seis meses e só foi possível em tão pouco tempo devido à sua freqüência aos ritos religiosos de sua congregação desde muito criança, à educação dada por sua família e sua escola, e a vivência em uma comunidade “religiosa”. O pai, que já pertenceu a uma congregação liberal onde fez o seu *Bar Mitzvá*, comenta:

Não é possível preparar um rapaz liberal para fazer o que eles [os filhos] fizeram, o que um menino ortodoxo faz, em tão pouco tempo porque é um preparo de anos. Mesmo que o menino liberal seja um gênio. É cultural, é muita aula, muito preparo intelectual para aprender e ter desenvoltura. É cultural.

A colocação dos *tefelin* também foi ensinada pelo irmão mais velho, dois meses antes do aniversário de treze anos. O irmão mais velho explica: “O uso dos *tefelin* significa a ligação com Deus que o judeu tem que fazer a cada dia.” O discurso, lido em hebraico durante a cerimônia de maioridade, foi o mesmo que seu irmão mais velho leu em sua maioridade. É o mesmo discurso lido pelo Quinto Rebe, líder religioso do Lubavich Chabad, em seu *Bar Mitzvá*, e foi preparado pelo rabino de sua congregação, um costume desta comunidade religiosa.

A mãe também já foi liberal, mas disse estar contente com o caminho que tomou, o caminho ortodoxo, que é bem diferente do liberal. “Eu não nasci religiosa, eu me tornei religiosa”, disse numa referência ao seu atual comprometimento com o Chabad, e “religiosos” é a maneira como os membros do Lubavich Chabad se autodenominam. A mãe continua: “Estou mais contente porque meus filhos vão seguir o caminho da *Torá*, vão cumprir as *mitzvot*”. Comentou que muitos meninos que não pertencem ao Beit Chabad, depois que fizeram o *Bar Mitzvá* não mais usaram os *tefelin* e nem cumpriram as *mitzvot*, o que não é o caso de seus filhos, expressando nesse comentário diferenças entre este e outros grupos judaicos. Sobre a escolha em seguir esta orientação religiosa, o pai informou que foi através das atividades missionárias do movimento Lubavich<sup>46</sup>, mas o engajamento foi “um processo lento de transformação, de identidade psicológica.” Os filhos compararam este com outros grupos ortodoxos dizendo que no Chabad a mudança é mais natural, não é forçada.

A preparação para o rito de passagem foi gradual e constante como parte de sua socialização dentro da família e de sua comunidade, e feita por estas de

forma quase exclusiva. Os valores religiosos desse grupo, para os quais o menino foi socializado, perpassam quase todos os aspectos da vida de um integrante, não sendo nítida a distinção entre a vida religiosa e a secular. Mesmo havendo contatos freqüentes com a sociedade envolvente através do parentesco, relações profissionais e de amizade, os valores do próprio grupo são soberanos, ficando a rede de relações sociais mais restrita ao grupo.

### 5.1.2 - O rito de passagem

O rito aconteceu após o aniversário de treze anos do garoto, na manhã da primeira quinta feira após seu aniversário de treze anos, na sinagoga freqüentada pela família. Na segunda feira anterior, o *Bar Mitzvá* realizou o rito de colocação dos *tefelin* na mesma sinagoga. As congregações do Beit Chabad na cidade de São Paulo realizam o ritual de maioridade em uma segunda ou quinta feira, dias em que também são lidos trechos da *Torá*, em um serviço religioso mais curto. Ao deixar de fazê-lo no sábado, dia preferido pelas congregações liberais, evitam alterações no *Shabat* que poderia mudar seu significado ao celebrar um rito de passagem que se tornaria mais importante que o próprio dia santo. Além disso, muitos dos convidados podem não observar certas interdições do *Shabat*<sup>47</sup> o que, também, macularia a

---

<sup>46</sup> Lubavich Chabad é o nome deste movimento mas, Chabad e Beit Chabad são designações mais usadas.

<sup>47</sup> As determinações bíblicas sobre o que deve e o que não deve ser feito durante o dia santo, receberam interpretações rabínicas para adaptá-las a diferentes situações, em diferentes épocas. Entre os ortodoxos, qualquer tipo de trabalho é proibido assim como qualquer atividade que exija esforço físico. Caminhar por longas distâncias ou usar meios de transporte automotivo ou mesmo de tração animal são proibidos. Essas interdições fazem com que os fiéis tenham suas residências próximas à sua sinagoga. O rabino Donin (1985) lista algumas atividades que são consideradas trabalho: cozer e fazer pão, moer, cortar em pedaços, lavar roupa, tricotar, fazer crochê, bordar, costurar, grudar, colar, construir ou consertar, escrever, cortar cabelo, barba e unhas, acender ou apagar fogo, fumar, pescar, caçar, carregar ou empurrar objetos pesados. São também profanações do dia santo, comprar, vender, ler correspondência comercial, tocar instrumento musical, manusear

sacralidade daquele dia. Na segunda ou na quinta feira não há proibições que impeçam, por exemplo, o uso de carros ou outro meio de transporte pelos convidados que moram longe da sinagoga. Seguidores rigorosos dos preceitos religiosos, os membros dessa congregação guardam o sábado segundo uma interpretação mais literal dos textos rabínicos, onde são expressas as proibições e prescrições que devem ser seguidas no dia santo.

Na sinagoga, uma casa residencial adaptada para ser o local de culto, uma ampla sala abriga a Arca Sagrada e seu precioso conteúdo, o *Sefer Torá*. A Arca, um armário de madeira que representa a Arca da Aliança, que ficava depositada no Santo dos Santos, no Templo de Jerusalém, está posicionada na direção da Terra Santa. É coberta por uma cortina, a *parochet*, que simboliza a cortina que separava o Santo dos Santos dos outros ambientes do Templo. Sobre a Arca, dependurada no teto, uma lâmpada acesa dia e noite, mesmo quando não há serviço religioso, representa a Luz Eterna, *Ner Tamid* em hebraico, uma luz permanentemente acesa no Templo de Jerusalém, símbolo da divindade e Sua presença naquele local sagrado. Uma mesa sobre uma plataforma, a *bimá*, colocada no centro da sala, serve de apoio aos rolos da *Torá* quando estão sendo lidos.

A sala onde são realizados os serviços religiosos é despida de ornamentos e separada por um biombo, uma treliça de madeira, a *mechitsá*, de uma outra menor que lhe é conexas, onde ficam as mulheres durante as cerimônias das quais não podem participar, e só podem assistir através dos orifícios das treliças. Segundo informam, as mulheres tiram a concentração dos homens

---

ferramentas, dinheiro, aparelhos elétricos, assistir televisão, realizar atividade atléticas. O *Shabat* é a suspensão de toda a rotina dos dias profanos e santifica os fiéis que o observam quando estes recebem uma alma suplementar, a *neshamá ieterá*, para que possam melhor usufruir o dia santo. É ainda comparado com os dias da Era Messiânica, quando haverá paz, alegria e harmonia, sendo o dia santo uma amostra dos dias que estão por vir.

durante suas orações e seu contato com o sagrado, por isso não devem ser vistas por eles naqueles momentos. As mulheres estavam bem vestidas, com roupas próprias para a ocasião festiva, mas segundo um padrão estético diferente do que estava na moda entre outras mulheres de sua condição social, judias liberais e não judias.

A sala maior, onde se encontram os objetos sagrados e são realizados os cultos, é um espaço masculino interdito às mulheres durante os serviços religiosos, o que acontecia também no Templo de Jerusalém, onde havia separação entre homens e mulheres. Através de diversos símbolos a sinagoga representa aquele Templo, além de ser uma casa de reunião da comunidade e de estudo religioso.

O *Bar Mitzvá*, vestido de terno assim como os outros homens presentes, usando os *tefelin* e o *kipá*, mas sem o *talit*, leu as passagens do *Sidur* - o livro escrito em hebraico com a seqüência de preces, louvores e bênçãos referentes àquele dia, realizando uma tarefa que, normalmente, é feita por membros adultos da congregação. O *sidur* desta congregação é escrito apenas em hebraico, sem transliteração, tradução ou explicações em português, diferente daquele usado por comunidades liberais. Entre as mulheres, entretanto, algumas usam este outro, com transliterações, que também é escrito da direita para a esquerda.

Depois das orações teve início o Serviço da *Torá*, quando um rabino recitou a bênção de abertura da Arca e retirou o *Sefer Torá* que, ainda envolto em sua capa de veludo, foi entregue ao *Bar Mitzvá*, que realizou “a entrada da *Torá*”, o passeio com a *Torá* pela sala de orações, seguido por vários homens e adolescentes. Caminhou com ele nos braços pela platéia masculina, que o

tocou com os dedos ou com as franjas do *talit* e, numa espécie de beijo, levou os dedos ou as franjas aos lábios em sinal de respeito e adoração. Esse gesto pode, ainda, ser interpretado como uma forma de trazer os mandamentos divinos à boca num ato simbólico de tornar suas as palavras sagradas. O menino levou a *Torá* até onde se encontravam as mulheres sem, entretanto, entrar na sala cujo biombo foi aberto para que, também elas, pudessem ver o Livro Sagrado. Neste espaço feminino, a mãe do *Bar Mitzvá* estava assentada na primeira fila, bem próxima à divisão, o que lhe permitiu que ver o filho de perto quando a treliça foi aberta.

Assim como Moisés, o *Bar Mitzvá* recebeu a Lei divina e, através deste passeio com a *Torá* entre os fiéis, levou os Mandamentos ao povo de Israel, como o fez o profeta. A *Torá* foi trazida, em seguida, até a *bimá* onde um dos presentes segurou o Rolo e o rabino retirou-lhe a capa, colocando-o em seguida sobre a mesa e abrindo-o no trecho que deveria ser lido naquele dia. O avô paterno recitou a bênção da *Torá* antes da leitura que foi realizada pelo menino, logo em seguida.

A porção a ser lida naquele dia se referia ao aparecimento de Deus a Abraão depois que este se circuncidou. Ao terminar a leitura, o pai recitou a Bênção do Pai “Louvado seja Ele que me liberou a responsabilidade sobre esta criança” indicando que o filho tornara-se responsável pelos seus próprios atos, ou seja, atingiu sua maioridade tendo como testemunha a comunidade ali reunida. Um dos presentes foi convidado para levantar a *Torá*, ainda descoberta, para mostrá-la à comunidade de Israel, como o fez Moisés ao descer do Monte Sinai com as Tábuas da Lei, mostrando-as ao Povo de Israel.

Com o Pergaminho já encapado o adolescente fez a “saída da *Torá*”, mais uma vez carregando-a pela platéia levando-a até onde se encontravam as mulheres, cujo espaço que ocupavam fora mais uma vez aberto, e os convidados, inclusive as mulheres, jogaram balinhas em sua direção, uma saudação “para que os caminhos da *Torá* lhe sejam sempre doces”, disse um senhor. Os presentes cantaram uma música tradicional de saudação, *mazel tov*, que significa boa sorte, e cumprimentaram o *Bar Mitzvá*. Este serviço se encerrou com a recolocação do Livro Sagrado na Arca pelo rabino, com a recitação das bênçãos apropriadas e fechamento da Arca. Os homens que participaram do serviço religioso eram todos parentes paternos ou maternos do menino.

As orações finais foram lidas no *sidur* pelo *Bar Mitzvá*. Uma oração foi dita por um dos parentes presentes e o rabino leu um discurso do Rebe dedicado aos meninos em seu *Bar Mitzvá*. O menino, em seguida, leu o discurso do Rebe de seu próprio *Bar Mitzvá*, em hebraico, seguindo o costume desta congregação. Finalmente, agradeceu aos pais por terem lhe dado a educação correta segundo os preceitos da *Torá* e desejou-lhes saúde e longa vida. Agradeceu aos rabinos e professores que o acompanharam em sua educação. O rabino encerrou a cerimônia retomando o tema do discurso do garoto sobre a importância dos *tefelin* e do estudo da *Torá*, afirmando que o garoto, a partir desse dia, havia se tornado responsável pela prática das *mitzvot*. Finalizou fazendo uma referência à vinda do Messias. Mais uma vez os presentes cantaram o *mazel tov*. Um *kidush* – santificação do vinho – foi feito pelo oficiante em outro recinto da sinagoga e dele participaram o adolescente, seu pai, seu avô paterno – o avô materno estava ausente desta cerimônia de maioridade -e outros membros masculinos. Doces, salgados e refrigerantes *kasher* foram servidos a todos os convidados.

A comemoração se encerrou em um restaurante *kasher*, com um almoço - um *seudat mitzvá* - uma refeição festiva em comemoração ao *Bar Mitzvá* em um restaurante *kasher*, chancelado pelo rabinato da congregação, onde foram servidas comidas e bebidas exclusivamente *kasher*. O almoço contou com, aproximadamente, setenta convidados entre parentes, amigos da família e rabinos da congregação. O pai comenta que o número de convidados depende do poder aquisitivo da família: “se a família tem poucos recursos faz festa para quinze pessoas. Se tem muitos recursos pode fazer uma festa até para quinhentas pessoas”. O número de convidados é um indicador do poder aquisitivo da família, mas, também, de seu *status* e prestígio, o que é confirmado pelos presentes dados ao menino pelos convidados. Sendo um aniversário especial, o menino recebe muitos presentes e o *Bar Mitzvá* ganhou dinheiro, agendas, álbuns de fotos, livros judaicos, canetas, relógios. Comentou que conhecidos seus ganharam até computadores e canetas Mont Blanc. “De acordo com a festa tem os presentes”, diz o irmão mais velho. “Depende da importância da família” acrescenta o pai.

Durante o almoço o pai do menino fez um discurso, usando uma parábola para mostrar que todos os assuntos podem ter mais de uma interpretação e, dessa forma, aceitando as diferenças dentro do judaísmo sendo que, no passado, ele mesmo foi um liberal e seus familiares continuam a sê-lo. O menino fez o seu *Devar Torá*, discurso tradicionalmente feito pelo *Bar Mitzvá* durante a refeição comemorativa de sua maioridade, agradecendo a Deus por ter nascido em uma família que lhe indicou o caminho correto e cujo comportamento íntegro tem sido um exemplo para os filhos. Reforçou, assim, a escolha de seus pais pelo caminho “religioso” do Chabad, que considera o caminho correto, deixando implícito que, em oposição a este, existem outros caminhos diferentes.

Outro parente falou sobre a circuncisão de Abraão e de seu filho Ismael, que aos treze anos tornou-se homem, assim como o *Bar Mitzvá*, referindo-se ao trecho lido pelo garoto e remetendo o acontecimento à história bíblica. O avô paterno, que é liberal, discursou sobre a característica do judaísmo que possibilita opiniões diferentes segundo os mesmos princípios, e usou como exemplo os avós do *Bar Mitzvá* de origens regionais diferentes – os maternos orientais e os paternos ocidentais –, mas guardando a mesma essência do judaísmo. Com este discurso, minimizou as diferenças ideológicas e regionais, deixando de ser um estranho em uma cerimônia ortodoxa, mas confirmando a existência da diversidade entre judeus. Finalizou elogiando o neto, que foi perfeito em seu desempenho, não cometendo nenhuma falha em toda a cerimônia.

A prédica do rabino durante o almoço foi emblemática quanto ao caminho seguido por sua congregação e sua interpretação da identidade judaica. Também através de uma parábola, comparou o judeu às letras escritas por Deus nas tábuas que entregou a Moisés no Monte Sinai. As letras não podem ser apagadas nem retiradas sem quebrar toda a pedra. A letra pode estar suja, enferrujada, empoeirada, mas estará sempre lá, e afirmou:

A nossa missão é dar uma polida, tirar o pó, a oxidação e por trás desse pó está a letra escrita, perfeita, como foi escrita a primeira vez. O judeu nasce com o judaísmo em sua alma, gravado, incrustado. Não tem como tirar isso dele. Ela está lá, só está encoberta e deve ser revelada.

Com esse discurso o rabino mostrou que a condição de ser judeu está ligada à sua essência, tratando-se de uma condição pré-existente e de um destino que não podem ser modificados, apenas temporariamente encobertos, mas que podem ser desvelados, trazidos à tona por um trabalho missionário. Não se

trata, portanto, de uma escolha ideológica, de uma identidade construída através de uma opção consciente por uma determinada religião ou estilo de vida, mas de uma condição divinamente outorgada. O rabino terminou seu discurso dizendo que o rito *Bar Mitzvá* é a revelação da letra que está incrustada na alma, que se mostra com muito mais intensidade nesse dia. O rito é, pois, uma revelação de forma pujante da identidade judaica do iniciado.

No *Shabat* seguinte o menino foi chamado à *Torá*, já como um membro adulto de sua comunidade, fazendo parte do *minian* e podendo participar dos ritos sinagogais e domésticos autorizados e exigidos de um adulto solteiro. O pai comenta que o filho leu, também, o *mussaf*, a *amidá* adicional, oração recitada na lua nova, no *Shabat* e nas festas, cujo conteúdo refere-se aos sacrifícios oferecidos no Templo de Jerusalém. Esta passagem expressa a esperança da intervenção divina na reconstrução do Templo, quando as oferendas poderão novamente ser feitas. Sobre o desempenho do filho o pai comentou:

Só é possível para um menino ortodoxo, pois um menino que não tem formação religiosa lê apenas um pequeno trecho da *Torá*, umas cinco linhas, quarenta palavras.

Explicou, ainda, porque o filho não usou o *talit* referindo-se aos diferentes costumes das diferentes sinagogas, mostrando como essa peça ritual pode identificar uma congregação:

Varia de sinagoga para sinagoga [o uso do *talit*]. Varia segundo a região. Na CIP se coloca a partir do *Bar Mitzvá* porque é costume alemão. Os *sefaradin*, os judeus orientais colocam, o *talit kadol* desde os três anos. Tem sinagoga *azkenazin* de origem européia que a pessoa coloca o *talit kadol* sempre que é chamado à *Torá*, não precisa ser casado.

Nesta congregação apenas os homens casados usam o *talit*, mas os solteiros seguem a determinação de usar as *tzitzit*, as franjas que lembram os mandamentos, com o uso diário do *talit katan*, o pequeno *talit*, sob a camisa deixando as franjas visíveis sobre as calças, saindo na altura da cintura.

Essa maioria implicou no compromisso em observar os mandamentos, agora obrigatórios e não mais opcionais como o são para crianças e mulheres, significando que o menino saiu de um universo infantil e feminino e ingressou no mundo masculino adulto. Uma das observâncias que antes não lhe era exigida, o jejum de *Iom Kipur*, agora é imperativo. Já é contado em um *minian* e pode recitar o *kadish* dos enlutados, que significa santo em aramaico, oração que um filho adulto recita para resgatar um progenitor do sofrimento após a morte deste. O irmão de quinze anos que o preparou para o rito explica:

Todos os *Bar Mitzvá* são iguais. A primeira coisa é colocar os *tefelin*, que são os filatérios e simbolizam se imbuir, na verdade, da ligação do homem com Deus. Antes todas as coisas que a gente fazia antes do *Bar Mitzvá* era somente por educação. O pai tem a obrigação de educar os filhos [segundo os preceitos]. A partir dos treze anos o pai não tem mais nenhuma obrigação sobre os filhos e o filho tem maioria, é responsável se errar.

O *Bar Mitzvá* completa a explicação do irmão dizendo:

Senti que todos os pecados e as *mitzvot* agora eram para mim. Agora eu coloco os *tefelin* todos os dias. Quando eu era mais jovem não fazia a reza inteira, só uma parte, fazia na escola o *chararit* [oração matutina] inteiro. Perto de fazer o *Bar Mitzvá* comecei a fazer as *korbanot* de Abraão [oração que se refere ao sacrifício de Abraão] Depois do *Bar Mitzvá* você sente, você vai crescendo. Na verdade não é uma coisa que você sente direto. Você vai estudando, vai ficando mais sério, fazendo tudo direitinho. Eu nasci assim, fui criado assim [religioso].

Sobre a importância do rito para o menino e para sua identidade judaica, o avô paterno comenta:

Qualquer judeu, ele se lembra de seu *Bar Mitzvá*, ele se torna mais consciente de sua religião. Alguns continuam [a prática religiosa], outros não continuam. O rapaz adquire maioridade, quer dizer, maioridade religiosa, porque a civil ele ainda não atingiu. Na circuncisão o menino não sabe nada. Ele é um neném. Mas aqui [no *Bar Mitzvá*] fica marcado na mente do menino. Fazer o *Bar Mitzvá* é importante para a identidade judaica porque fica marcado mesmo que ele, depois, não siga tão rigorosamente, mas fica marcado.

A fala do avô se refere, ainda, ao significado do rito para as diferentes comunidades judaicas: “É um evento necessário, é o que tem em comum em todas as tendências. É uma coisa que identifica, como o batismo na religião católica. É um evento que liga os judeus entre si, de qualquer tendência”. Com esse discurso o avô mostra que, em sua interpretação, o rito tem, ao mesmo tempo, um sentido para a identidade individual do menino ao “marcar” sua judeicidade, tornando-o consciente de sua condição judaica como, também, para a comunidade judaica como um todo, judeus de “todas as tendências”, por ser um evento que “liga os judeus entre si”.

O treinamento do menino por seu irmão de apenas quinze anos não é a forma mais comum de preparação de um adolescente para seu rito de maioridade, mesmo entre ortodoxos. O mais freqüente, nessa congregação em particular, é a preparação feita por um professor, um rabino da congregação. O rito acontece da mesma maneira, sendo que as variações referem-se ao texto bíblico que deve ser lido naquele dia ou, quando coincide com a comemoração de uma data especial, as orações, bênçãos, louvações e símbolos são próprias para aquele dia. Os dois ritos observados não tiveram diferenças significativas

para o trabalho aqui proposto, tendo os dois adolescentes realizado quase todo o serviço religioso do dia. Nem há diferenças importantes quanto à posição social das famílias e a forma de comemoração após o rito na sinagoga, sendo a regularidade o mais notável.

Algumas famílias que estão em processo de aproximação do Chabad preferem que seus filhos façam a maioria segundo o ritual desta congregação, pois sua validade não será questionada por outras tendências. Disse uma senhora que se encontra neste processo:

É mais tranquilo fazer um *Bar Mitzvá*, um casamento numa sinagoga ortodoxa porque em qualquer lugar, em qualquer outra sinagoga é reconhecido, tem valor. Uma pessoa, por exemplo, que quer se converter para o judaísmo, que quer ser judia ou porque vai se casar com um judeu, se for convertida por um rabino ortodoxo, todo mundo aceita. Mas se for convertida por um rabino progressista, aí vai ter problema com os ortodoxos que não vão aceitar a conversão. É como se ela [a conversão] não tivesse sido bem feita, da maneira certa de fazer. O casamento depois, também, vai ter problemas.

Segundo essa afirmação, se a conversão não foi feita segundo os cânones ortodoxos, a pessoa não é considerada judia ainda e o casamento, também, não tem validade para aqueles religiosos.<sup>48</sup>

## **5.2 - Bar Mitzvá Liberal**

### **5.2.1 - A preparação para o rito**

---

<sup>48</sup> Com respeito a conversão, um gentio que deseja se converter para o judaísmo através do Chabad e assumir a identidade judaica, pode ser preparado por rabinos aqui no Brasil, mas a conversão será feita nos Estados Unidos, onde se encontra a sede do movimento, ou em Israel, como forma de garantir a sua correção e padronização.

O *Bar Mitzvá* entrevistado é de uma família que se identifica como liberal, que participa das Grandes Festas judaicas como *Iom Kipur*, *Rosh ha-Shaná*, *Pessach* e outras que fazem parte da religião e das tradições judaicas. Os pais têm curso superior e ambos trabalham em suas profissões. A família reside em um bairro de classe média alta localizada na Zona Sul da cidade de São Paulo e sua residência e seus costumes não a diferencia de outras famílias não judias de sua classe social. Apenas alguns símbolos a identificam como judia, tais como a *mezuzá* na porta de entrada, uma *menorá* sobre um aparador, objetos trazidos de viagens a Israel com símbolos judaicos e *souvenirs* típicos da Terra Santa.

Os membros desta família não seguem a *kashrut*, mas consomem comidas *kasher* industrializadas, ou feitas em casa, e comidas típicas, mas como uma forma de preservar as tradições, informam. Também não observam a *taharat hamishpachá* – a pureza familiar - e usam o planejamento familiar: têm apenas dois filhos e consideram este o tamanho ideal para sua família. Em relação à observação rigorosa dos preceitos religiosos, acham que é uma questão de necessidade e consciência individuais.

A família não observa as proibições do *Shabat* tais como cozinhar, andar de elevador e carro, entre várias outras interdições e obrigações, como explica o *Bar Mitzvá*:

Minha família não é aquela família que respeita de na sexta feira não usar elevador mas, também, não é uma família que não cumpre nenhum dos deveres [religiosos]. Está no meio. Assim cumpre mas não é religiosa [ortodoxa]. A gente não é *kasher* e nem pretende ser. Provavelmente vou me casar com uma menina judia, mas não *kasher*

Neste caso *kasher* refere-se a ser religioso no sentido ortodoxo, no qual os preceitos são seguidos pelo observante de forma estrita. A família se descreve como observante de alguns preceitos e não outros, mostrando que segui-los é uma questão de escolha, e não uma prescrição imperativa. Definem-se como judeus que levam uma vida judaica moderna. Os pais do menino seguiram o caminho liberal e educaram seus filhos segundo a filosofia e prática do judaísmo liberal. A mãe afirma: “Crio os meus filhos dentro do judaísmo” e o rito de passagem é uma forma de preservar as tradições e o sentimento de ser judeu, explica. “Fiz o *Bar Mitzvá* porque é um costume judaico”, diz o menino mostrando que é uma prática que o identifica e não necessariamente uma observância religiosa.

Sobre a importância do rito, o *Bar Mitzvá* informa:

Você aprende mais sobre a religião. É quando você, pela primeira vez já é considerado um adulto pra se contar pra certas coisas. Me senti mais adulto mas, no sentido material não mudou nada. Mas só pela questão de você fazer [o rito] já sente a mudança de ser, de poder ser maior. Agora eu conheço mais as rezas, sei ler o hebraico. Você é considerado mesmo judeu, que sabe a religião, que pode seguir a religião.

O pai explica que a observância desse ritual é uma forma de manter viva a tradição e comenta:

É importante você fazer essa ‘passagem’. Eu fiquei muito emocionado ao fazer o *Bar Mitzvá* dele. É o cumprimento de um preceito judaico. É um elo de ligação. Assim como a circuncisão é um pacto que você faz para pertencer a uma comunidade.

As afirmações “pertencer à comunidade” e “ser mesmo um judeu” mostram que o rito é percebido como uma confirmação da identidade que, embora já tivesse sido conferida, segundo os preceitos haláquicos, pelo nascimento de mãe judia, foi exteriorizada no ritual e significou um compromisso público com a “judeicidade”.

O adolescente é o segundo filho do casal que tem, também, uma filha e ambos passaram pelo rito de maioridade na sinagoga da CIP, congregação a que são afiliados. Seu pai passou, também, pelo rito naquela sinagoga mas o mesmo não aconteceu com a mãe, que não fez o *Bat Mitzvá*. O menino foi circuncidado segundo as determinações rabínicas, por um *mohel* ortodoxo formado em medicina e a escolha deste profissional foi devida a sua notória competência e não apenas por questões religiosas, segundo informação da mãe.

A educação em casa, onde a identidade judaica é afirmada e algumas tradições são observadas, e a convivência com membros da comunidade liberal, entre eles a família extensa, além da freqüência às atividades juvenis de sua congregação, como as colônias de férias, socializaram o adolescente para os valores de seu grupo e deram-lhe o sentimento de pertencer a uma comunidade judaica particular, não *kasher*. Sempre estudou em uma escola laica particular e freqüentou pouco as atividades religiosas de sua congregação, sendo os ritos dos ciclo de vida e as Grandes Festas suas experiências mais freqüentes com os rituais de sua congregação. Depois de seu rito de maioridade se diz mais ligado aos assuntos religiosos e às tradições judaicas.

O menino foi preparado para a celebração religiosa de sua maioridade por um professor da congregação da CIP durante o ano anterior ao rito de passagem.

No curso preparatório aprendeu sobre o significado religioso do rito, sobre as tradições e história dos judeus, e foi educado para ler o trecho da *Torá* que lhe caberia no dia de seu *Bar Miztvá*, da maneira com é feita a leitura por sua congregação, uma cantilena diferente daquela do Chabad, e as orações do dia. Aprendeu, também, a colocação dos *tefelin* e sobre seu significado religioso. Durante as aulas usava o *kipá* e podia usar o *talit*, familiarizando-se com este último, já que em sua congregação os homens passam a usá-lo ao completar a maioridade.

Como parte de sua iniciação, o adolescente passou um fim de semana com o pai, em um acampamento da congregação, onde participaram do *Shabat*, conversaram e brincaram, segundo suas informações. As atividades religiosas no acampamento foram oficiadas por um rabino da congregação e o objetivo explícito deste afastamento é estreitar os laços entre pai e filho. Pode-se entender essa separação temporária da família, essa suspensão da rotina diária em que pai e filho, juntos, se afastam e vivem uma espécie de isolamento, como um período liminar no sentido que lhe dá Turner, quando o menino está prestes a abandonar um estado, neste caso infantil, para assumir outra posição social, a de adulto. O iniciando está deixando, simbolicamente, o mundo infantil e feminino para ingressar, em seguida, no mundo adulto e masculino de sua comunidade.

Quanto ao uso das indumentárias rituais, a maioria dos membros desta congregação usa o *kipá* apenas na sinagoga e nas ocasiões festivas e religiosas. O *talit katan*, usado pelos ortodoxos desde a infância, não é usado pelos membros das congregações liberais. O *talit* é usado nos serviços religiosos e, alguns homens, apenas quando são chamados à *Torá*. Fora dos contextos religiosos, a maioria dos membros desta comunidade em nada se diferencia de

outras pessoas de sua classe social, não usando, como os “religiosos”, símbolos e vestuário que os diferenciem ou, ainda, comportamentos que os identifiquem como judeus. Alguns membros das congregações liberais usam alguns pequenos objetos que os identificam como judeus, como uma correntinha no pescoço ou um broche com algum símbolo, estrela de Davi, por exemplo, sinais menores de sua pertença.

### 5.2.2 - O rito de passagem

Na quinta feira, logo após seu aniversário de treze anos, o *Bar Mitzvá* colocou ritualmente os *tefelin* em uma cerimônia na sinagoga de sua congregação, a CIP. Naquele dia, outra criança que também completava treze anos e havia sido preparada por um professor independente, participou com ele da realização desta cerimônia. As famílias de ambos estavam presentes e, cada um, orientado por seu professor, realizou primeiro a colocação dos filatérios e, em seguida as orações daquela manhã, que foram divididas entre os dois. Procederam a leitura do trecho da *Torá* que lhes cabia naquele dia e, um na entrada da *Torá*, outro na saída, cada um carregou o Livro Sagrado pela platéia, que se resumia a poucos parentes de ambos.

No sábado seguinte à colocação dos *tefelin*, realizou-se o ritual de *Bar Mitzvá* dos dois<sup>49</sup> adolescentes na sinagoga da CIP, um grande prédio com instalações modernas, construído especialmente para as finalidades religiosas e congregacionais desta comunidade. A Arca Sagrada nesta sinagoga é embutida na parede oriental da grande sala de culto e fica a sete degraus acima do nível do chão, e o local onde se lê a *Sefer Torá*, quatro degraus acima do nível do

chão, três degraus abaixo da Arca. A *bimá*, plataforma com a mesa onde se lê as Escrituras, é uma espécie de palco de dois planos, e em lugar de mesa há um púlpito. Uma grande *menorá* em estilo moderno fica do lado direito e a Luz Eterna, a *Ner Tamid*, em frente a Arca, da mesma forma que na sinagoga do Beit Chabad e em todas as outras sinagogas.

A cerimônia ocorreu na presença de um grande número de convidados e parentes, alguns vindos de outros estados, e mesmo de Israel, especialmente para a comemoração. Todos muito bem vestidos mostrando que era um momento festivo, não apenas por ser um rito de maioridade, mas, também, porque há uma prescrição bíblica de se usar as melhores roupas durante *Shabat*, para diferenciá-lo dos dias comuns. Os membros desta congregação não observam algumas das proibições do *Shabat* como andar de carro, acender luzes, cozinhar, mas o rito não pode ser filmado ou fotografado, em sua interpretação das interdições do dia santo.

Durante a celebração religiosa, os homens se assentaram separados, física mas não visualmente, das mulheres, no mesmo espaço onde tem lugar os serviços religiosos. O que separa os dois conjuntos de cadeiras – um destinado às mulheres e outro aos homens – é um espaço livre entre eles, corredor usado para circulação. Os dois meninos vestiam terno, assim como a maioria dos homens, mas não usavam os *tefelin* por ser uma cerimônia no sábado. Os filatérios devem ser colocados nos dias de trabalho para que o fiel não se esqueça dos mandamentos e da Aliança. Durante o *Shabat* não se justifica usá-lo uma vez que, nesse dia, os fiéis estão reafirmando ritualmente a Aliança e rememorando os mandamentos divinos e atos de Deus e do Povo Eleito descritos nas Escrituras.

---

<sup>49</sup> Dois ou três meninos podem fazer seu Bar Mitzvá no mesmo dia, alternando sua

Os pais e familiares dos adolescentes que celebravam sua maioridade assentaram-se nas primeiras fileiras, e o serviço religioso foi oficiado pelo presidente do rabinato da congregação, conferindo maior prestígio à cerimônia. O *chazan* – cantor litúrgico – deu início ao serviço da manhã do *Shabat* cantando orações acompanhado por um coral e um órgão, alternando com os dois meninos as orações, que foram por eles lidas, e não cantadas. As partes da liturgia que são normalmente cantadas, como o hino *Lecha Dodi* que saúda o *Shabat*, podem ter composições próprias para a ocasião ou, ainda, adaptações de músicas tradicionais ou populares. Essa é uma das diferenças entre este rito e o ortodoxo anteriormente descrito, que não tem cantor nem composições ou acompanhamento musical, sendo as orações lidas com uma cantilena própria do grupo.

Logo no início do serviço religioso, depois de umas palavras introdutórias, o oficiante chamou o pai e a mãe de cada *Bar Mitzvá* para colocarem o *talit* sobre os ombros dos filhos, uma parte da liturgia que só acontece quando é celebrada uma maioridade. O oficiante fez, em seguida, uma prédica ressaltando a importância do uso deste paramento, não apenas naquele dia, mas para sempre, e fez uma exortação para que os iniciandos transmitissem o seu uso a seus filhos e estes a seus netos. Colocar o *talit* nos ombros do filho é a única participação das mães no ritual, além das orações que são lidas por todos os presentes. Da mesma forma que as ortodoxas, as mulheres nesta congregação têm um papel mais de testemunhas, não participando dos serviços e não tendo acesso ao Livro Sagrado

---

participação e, cada um, lendo sua porção da Torá.

O serviço da *Torá* teve início com o oficiante proferindo a bênção apropriada para a abertura da Arca Sagrada retirando, em seguida o *Sefer Torá*, que encapado, foi entregue a um parente do primeiro *Bar Mitzvá*, especialmente convidado para esta tarefa. Em seguida, a *Torá* foi entregue ao menino, ainda encapada, para que realizasse a “entrada da *Torá*” carregando-a pela platéia para que fosse vista e tocada pelos presentes, o mesmo gesto da cerimônia ortodoxa. A diferença está no fato de a *Torá* ser carregada pelos espaços femininos, onde estavam assentadas as mulheres, que puderam vê-la e tocá-la. O outro menino fez o passeio com o Livro na “saída da *Torá*”

Os procedimentos neste serviço religioso foram semelhantes aos ortodoxos em seus aspectos mais relevantes, que são: as mesmas orações, na mesma seqüência, na parte inicial do serviço religioso; o serviço da *Torá* realizado da mesma maneira, assim como a parte de encerramento da cerimônia. As porções das Escrituras, lidas naquele dia, foram divididas entre os parentes maternos e paternos dos meninos, todos do sexo masculino<sup>50</sup>. Aos *Bar Mitzvot* coube a leitura dos Profetas, que não são parte dos Cinco Livros de Moisés, mas fazem parte da *Tanach*, a Bíblia hebraica composta pelos Livros de Moisés, Profetas e Hagiógrafos, em um total de 24 livros. Nessa congregação um *Bar Mitzvá* pode, ainda, ler o *Maftir* – que significa encerramento – uma repetição dos últimos versículos já lidos naquele dia. Após a leitura, cada pai proferiu a Bênção do Pai para seu filho.

A terceira parte da liturgia do sábado, com as orações finais, continuou com a participação do *chazan* e dos meninos, terminando com uma prédica do

---

<sup>50</sup> Apenas um parente do outro menino foi chamado pois sua família ou era pequena ou não estava toda presente, e a família entrevistada não soube informar sobre a ausência do pai que, acreditavam, já falecera.

oficiante sobre a importância do rito na vida judaica<sup>51</sup>. Esse *Shabat*, em que teve lugar essa passagem para a maioridade, foi revestido de um significado especial e diferiu de outros rotineiros pelo grande número de convidados, todos muito bem vestidos para a ocasião festiva; pelo acompanhamento musical e arranjos musicais feitos especialmente para celebrar a maioridade dos meninos; pelo fato de grande parte dos participantes não ir regularmente à sinagoga no *Shabat*; pela presença de um grande número de mulheres e jovens e, principalmente, pela escolha dos participantes na leitura das Escrituras que eram, todos, familiares dos *Bar Mitzvot* e convidados pelos pais. Um *seudat miztvá* foi oferecido aos convidados, após a cerimônia religiosa, em uma das dependências da sinagoga, com bolos, doces judaicos tradicionais e refrigerantes. A comemoração que se costuma fazer à noite foi separada, e a família de cada um dos dois meninos celebrou o acontecimento ao seu modo. O ritual de passagem é individual e, mesmo quando mais de um adolescente passa pelo rito, seu caráter não é coletivo.

O *Bar Mitzvá* que foi objeto desta pesquisa teve uma celebração de gala à noite, em um *buffet* não *kasher* que serviu, também, comidas *kasher* a pedido da família, em atenção aos convidados que observam a *kashrut*. Foi servido um jantar para, aproximadamente, 500 convidados vestidos a rigor, animado por um conjunto musical, encerrando a comemoração dessa maioridade. Antes do início da festividade, o *Bar Mitzvá* fez o *Devar Torá* que, neste caso, foi um discurso em tom descontraído ressaltando a importância do rito para ele e sua família, e de ter atingido a maioridade. O número de convidados indica o amplo círculo de relações desta família, que inclui judeus e não judeus presentes na festa.

---

<sup>51</sup> Nesta congregação não se usa jogar balinhas no *Bar Mitzvá* nem acompanhar o menino no

O outro *Bar Mitzvá* observado, também de um adolescente de uma família da mesma posição social, pais universitários e ambos profissionais liberais e residentes em um tradicional bairro judaico situado na região central da capital, foi semelhante ao anterior. A celebração à noite, nas palavras do *Bar Mitzvá*, foi “um bailinho”. A mãe comentou que algumas famílias se empenham tanto na festa que comemora a maioridade depois do ritual religioso, que a celebração secular passa a ter mais valor que o próprio rito na sinagoga. O menino informou que algumas famílias comemoram em uma *boite* onde os jovens vão dançar, o que faz da festividade uma celebração mais voltada para os adolescentes.

Na entrevista feita com esse adolescente estavam presentes quatro amigos seus que passaram pelo rito de maioridade na mesma ocasião, e foram convidados por ele para participarem da entrevista. Todos haviam estudado em colégios israelitas e fizeram atividades semelhantes ao escotismo, organizadas por uma entidade judaica. Os pais dos amigos do entrevistado são profissionais liberais ou comerciantes, têm curso superior ou médio completo e ambos, pai e mãe, trabalham em suas profissões.

A maneira como esses jovens percebem os outros grupos judaicos pode ser vista em seus depoimentos. Sobre os ortodoxos ou religiosos, disseram:

Eles não nos consideram judeus. Para eles ser judeu é ser como eles são, viver como eles vivem, só para a religião. Quando meu pai disse que eu tinha feito o *Bar Mitzvá* na CIP, eles não deram valor. Uma vez fui chamado à *Torá* na sinagoga deles e um deles me perguntou se eu queria que ele escrevesse num papel a parte que eu deveria ler. Eu disse que sabia ler hebraico e provei lendo corretamente a minha parte. E eles ficaram surpresos [disse um dos amigos].

Eles são muito rígidos. E fazem as *Mitzvot* automáticos, por obrigação e a gente é de coração, [afirmou outro]

As roupas que usam não têm nada a ver com o nosso clima. Chapéu, roupa preta era costume do frio europeu, na Rússia. [observação feita por um terceiro amigo sobre os costumes dos ortodoxos].

Por esses depoimentos é possível notar que os meninos sentem-se excluídos pelos ortodoxos, quando dizem que esses são fechados, não conversam com eles, não os consideram judeus e não acreditam que eles sejam capazes de ler a *Torá* sem ajuda. Percebem as diferenças que os separam nos costumes, na atitude em relação aos outros judeus, na maneira como vivem a religião, sendo os ortodoxos descritos como mais rígidos, mais estritos quanto ao cumprimento dos preceitos religiosos, observando-os de forma imperativa e não “de coração”. Neste caso, os jovens usaram o termo ortodoxo de maneira genérica, sem fazer distinção entre congregações.

Ao explicarem os motivos que os levaram a passar pelo rito de passagem disseram:

Porque aos treze anos tem que fazer o *Bar Mitzvá*, não tinha escolha. Minha família é religiosa [a orientação é liberal-conservadora] mas depois fui ficando mais empolgado [afirmou o primeiro].

No começo era mais por causa dos meus avós. Hoje eu frequento mais [falou o segundo amigo]

Meu tio fundou uma sinagoga e eu fiquei mais empolgado [informou o terceiro]

Na minha família todo mundo faz. Não é obrigatório, mas todo mundo faz. Meus amigos todos estavam fazendo e meus pais também queriam [que ele fizesse o *Bar Mitzvá*], disse o anfitrião.

Esses depoimentos mostram que a família tem um papel importante na decisão dos jovens e, em outras falas desses e de outros jovens entrevistados, ficou claro que os avós, entre todos os membros da família, são os que exercem maior influência ou pressão para que os netos cumpram essa *mitzvá*. Em um curso preparatório independente, de orientação liberal, dirigido por um prestigiado professor de *Bar Mitzvá* na cidade de São Paulo, vários alunos entrevistados afirmaram sobre o papel dos avós, tanto paternos quanto maternos, na decisão dos pais e dos adolescentes para que o rito fosse realizado.

Sobre as mudanças que ocorreram em suas vidas após a maioridade ritual, alguns destes adolescentes afirmaram que passaram a ter mais liberdade e a se interessarem mais pela religião. Além disso, algumas amizades se consolidaram no período preparatório quando participavam, também, de outras atividades juvenis em sua congregação. Em seus depoimentos disseram:

Passei a jejuar em *Iom Kipur*, o que não fazia antes [disse um deles];

O *Bar Miztvá* é importante por que mostra que você sabe a respeito da religião, já tem uma mentalidade judaica [afirmou outro];

Os pais dizem que você agora é um adolescente, tem que ter mais responsabilidade", [disse o terceiro];

Houve mais liberdade, mesmo que eu não tivesse feito o *Bar Mitzvá* eu teria essa liberdade. É por causa da idade. Com treze anos a gente é responsável [ falou o anfitrião].

A participação dos avós na continuidade da observância das obrigações religiosas e tradicionais pode, ainda, ser notada quando dois dos jovens informam sobre as mudanças que ocorreram com a maioria:

Meu avô pede pra eu ir à sinagoga com ele, me incentiva a rezar, a usar o *tefelin*, o *talit*. Mas eu faço mais ou menos, só em festas.;

Meu avô antes me ignorava quando falava de assuntos sérios com meu pai. Agora ele já fala na minha frente, mas ainda não posso dar palpite.

O irmão mais velho do anfitrião, que se juntou ao grupo, acrescentou que os amigos também têm influência na decisão do jovem em passar pelo rito de maioria: “Eu freqüentava a CIP e todos os amigos estavam fazendo [o *Bar Mitzvá*] meus pais também queriam.” Em outra afirmação demonstra como se sentia antes da maioria: “Antes eu ia para a sinagoga e era rejeitado porque não tinha feito o *Bar Mitzvá*.” A rejeição aqui expressa pode ser entendida como resultado de uma pressão externa para a realização do rito. Esse mesmo jovem mostra, em suas falas, que a maioria ritual é uma forma de integração na comunidade, de ser ouvido pelos adultos e de dar continuidade ao judaísmo. Ele disse:

Quando você vai fazer o *Bar Mitzvá*, de repente não é mais aquele garoto. Você se torna uma pessoa que tem mais influência na comunidade. E também passa de geração para geração. Você aprende muitas coisas que não tinha idéia. O objetivo é você continuar o judaísmo. É uma maneira de dar continuidade ao judaísmo.

Sobre a continuidade de seu envolvimento com as práticas religiosas, as obrigações ou cumprimento das *mitzvot* depois de ter passado pelo rito de

maioridade, comentou:

No começo é aquela empolgação, colocar o *tefelin* todos os dias, o *talit*. Depois de um certo tempo deixei de usar o *tefelin*, mas continuei indo à sinagoga. Você tem mais credibilidade, uma carga maior de obrigações.

Em relação ao ser judeu ou sentir-se judeu, isto é, à identidade judaica, o jovem afirma:

Não acredito que seja na comida, na freqüência à sinagoga que faz você ser um judeu. O que faz um judeu é ele acreditar na religião dele. O que importa é você saber o que está acontecendo, se interessar pela religião. Você entra pra um grupo judaico já é uma identificação. Depois que você faz o *Bar Mitzvá* você é considerado mesmo judeu, que você sabe a religião, você pode seguir a religião.

Um rabino de orientação liberal confirma a afirmação do jovem quanto ao sentir-se judeu quando diz: “O indivíduo que passa pelo Bar Mitzvá vai se sentir mais integrado, mais judeu.”

Pelos depoimentos, através do rito de passagem o menino se percebe como sendo considerado “mesmo judeu”, mais integrado ao grupo, ou seja, o ritual é um atestado de sua pertença e de sua identidade que, embora dada no nascimento, é confirmada e assumida no rito, e a religião é usada por eles como uma caução desta identidade, mesmo que não seja seguida estritamente.

Sobre os presentes que receberam de amigos e parentes os adolescentes informaram que, normalmente, são os avós que dão os *tefelin* ou o *talit*, além de dinheiro, caderneta de poupança e viagens. Os objetos rituais podem ser dados, também, pelos pais ou outro parente próximo. Outros presentes que os meninos receberam foram roupas, lanternas, canetas, aparelhos de som, telefones, perfumes, relógios, televisões, vídeo games, agendas, livros sobre

judaismo. Neste dia especial alguns dos presentes são também especiais, trazendo referências ao dia como objetos gravados com a data, como canecas, canetas chaveiros, agendas, etc., com parabéns pela maioridade.

### **5.3 - *Bar Mitzvá* Reformista**

#### **5.3.1 – A preparação para o rito**

Esse *Bar Mitzvá* foi escolhido pela sua singularidade. É uma demonstração da flexibilidade dessa congregação e de sua aceitação das diferenças ideológicas e religiosas dentro e fora da comunidade judaica. O jovem que passou pelo ritual estava com quinze anos, filho de casamento misto – mãe judia e pai católico -, o que não impedia a realização do rito já que a identidade é recebida pelo nascimento de mãe judia, segundo a legislação rabínica.<sup>52</sup> Tendo sido criado em uma família cujos membros se dividem entre duas religiões, fazer ou não o *Bar Mitzvá* implicou em uma escolha pessoal, possível porque é filho de mãe judia. Fosse o pai judeu e a mãe católica, haveria necessidade da conversão do adolescente para fazer a passagem ritual para a maioridade. Um membro da congregação informou que não são raros os *Bar Mitzvot* em que só o pai é judeu e, neste caso, há a preparação para a conversão e para o rito de maioridade ao mesmo tempo, e o rito passa a ter um sentido de dupla integração: à comunidade judaica, através da conversão, e ao grupo de idade adulta.

Nos casamentos endogâmicos pode ocorrer a influência das duas famílias, materna e paterna, na educação do jovem, e pressão de ambas as partes para

---

<sup>52</sup> Casamentos mistos e meninos mais velhos passando pelo rito de maioridade acontecem em todas as congregações. Os casamentos mistos são mais frequentes entre liberais e reformistas.

que se submeta ao rito e siga as tradições judaicas. Esse adolescente, entretanto, tinha sua lealdade dividida entre a mãe e sua família judia, e o pai e sua família católica, o que deu margem a um certo conflito levando o garoto a passar pelo rito um pouco mais tarde, com quinze e não com treze anos. O contato com as tradições judaicas, através da família materna, resultou na introjeção dos valores deste grupo de forma mais significativa e, por conseqüência, na escolha religiosa e do grupo com o qual passou a se identificar.

O *Bar Mitzvá* é de uma família que situa-se na classe média alta da sociedade paulistana residente na zona sul da capital<sup>53</sup>, sendo os pais universitários e ambos trabalhando em suas profissões. Não é *kasher*, assim como a grande maioria das famílias liberais e reformistas. A mãe procurou uma congregação judaica que lhe desse liberdade de pensamento e não fizesse oposição à sua convivência com a religião católica, recaindo sua escolha na Shalom que, segundo um de seus membros, “não faz imposições, nossa doutrina prega a escolha pessoal, é tudo uma questão de consciência individual”.

A preparação desse jovem para o ritual de maioridade foi realizada pela professora de *Bar Mitzvá* da Comunidade Shalom, no decorrer do ano anterior ao rito de passagem. Nesse caso há uma importante diferença entre essa e as outras duas congregações em estudo. Na “religiosa” e na liberal os professores que iniciam os meninos na vida religiosa através do rito de maioridade são, sempre, do sexo masculino, e na congregação reformista é uma mulher. A freqüência às aulas e a participação nas atividades juvenis da congregação o

---

<sup>53</sup> Os casos aqui em estudo representam a posição sócio-econômica da maioria das famílias judias da capital paulista segundo os dados encontrados, mas existem famílias com menor poder aquisitivo e algumas não podem arcar com as despesas de uma grande celebração da maioridade de seus filhos. Congregações como o Beit Chabad da rua Augusta fazem estas celebrações gratuitamente para estas famílias.

capacitaram para seu desempenho na liturgia do *Shabat* quando se realizou o seu *Bar Mitzvá*. Embora filho de um casamento misto, onde duas religiões eram observadas, sua socialização para o judaísmo e as tradições judaicas ocorreu desde a infância através do contato com a família materna.

### 5.3.2 – O rito de passagem

Na quinta feira anterior ao rito de maioridade, o adolescente realizou a colocação dos *tefelin*, aprendida com a professora que o preparou. O rito de passagem para a idade adulta aconteceu durante o serviço matutino do *Shabat* na sinagoga da Comunidade Shalom, uma casa residencial em um bairro de classe média alta da cidade de São Paulo. Na sala onde são realizados os serviços religiosos, a Arca Sagrada, um armário de madeira contendo a *Sefer Torá*, posicionada na parede oriental em direção a Jerusalém sobre um tablado de madeira, a *bimá*, tem à sua frente, no alto, a Luz Eterna. Os objetos sagrados e os símbolos são os mesmos das outras sinagogas e colocados na mesma disposição.

Um conjunto de cadeiras dispostas em várias filas foi ocupado por homens e mulheres, sem separação espacial ou visual entre os sexos pois, nesta congregação, homens e mulheres sentam-se juntos durante os serviços religiosos. As mulheres adultas estão autorizadas a participar de todos os momentos de todos os rituais ali praticados, não havendo diferença entre sexos. Os pais e parentes do *Bar Mitzvá* assentaram-se nas primeiras filas, próximas à *bimá*. O ambiente desta sinagoga é simples e sóbrio, e as paredes laterais da sala são ornamentadas com *posters* de Israel.

O oficiante deu início à cerimônia com uma prédica enaltecendo a decisão do jovem em assumir a responsabilidade milenar para com a tradição judaica, dando-lhe continuidade. A seguir explicou o significado do *Talit*, símbolo que traz a mensagem social de igualdade entre as pessoas perante o Criador. Em seguida convidou os pais do *Bar Mitzvá* para colocarem o *Talit* no filho, cada um segurando um lado do manto e, juntos, colocando-o sobre os ombros do jovem, gesto semelhante ao realizado na congregação liberal. Uma oração em hebraico foi recitada pelo oficiante e, em seguida, em português pelos presentes que, logo depois, foram convidados para uma meditação silenciosa escrita em português no pequeno *sidur* feito para a ocasião.

Em cada *Bar Mitzvá* a família manda confeccionar um pequeno *sidur* e, comparando alguns deles, observa-se que há diferenças quanto às orações complementares refletindo a preferência dos pais. Mas em todos é seguida a estrutura básica e a seqüência tradicional dos serviços religiosos. Estes *sidurim*<sup>54</sup>, entretanto, diferem daqueles usados pelas duas outras congregações estudadas quanto à escrita e à leitura. Na Shalom a escrita e a leitura são feitas da esquerda para a direita, no estilo ocidental, e nas outras duas, da direita para a esquerda, à maneira oriental. As orações são traduzidas para o português e têm transliteração, e o *sidur* desta congregação contém as meditações em português que são lidas em silêncio pela congregação.

As orações, bênçãos e louvações do serviço religioso foram divididas entre o oficiante, o *Bar Mitzvá* e o *chazan*, acompanhado este último por um órgão eletrônico, assemelhando-se ao rito de maioria liberal, sendo o reformista mais simples e discreto. Uma importante diferença entre eles é a leitura das orações em hebraico e em português “para que todos os presentes não só participem

como entendam todos os momentos da liturgia”, informou posteriormente o oficiante. No culto liberal as orações são lidas em hebraico e apenas as prédicas são no idioma local.

O serviço da *Torá* teve início quando o oficiante disse as bênçãos próprias para a abertura da Arca Sagrada e para a retirada da *Sefer Torá*, entregando o Rolo Sagrado ao *Bar Mitzvá* e dizendo-lhe que, da mesma forma que recebeu a *Torá* de seus pais a entregava ao jovem, na esperança de que ele a passasse a seus filhos. O *Bar Mitzvá* fez o “passeio com a *Torá*” entre os presentes e esses, homens e mulheres, tocaram-na com os dedos levando-os em seguida aos lábios “em sinal de respeito e amor”, disse um dos presentes. Após a entrada da *Torá*, o oficiante fez uma breve prédica sobre sua importância na preservação da tradição, da cultura e do povo judeu através da sua história. O Serviço da *Torá* seguiu a mesma seqüência usada nas outras duas congregações, com as mesmas bênçãos apropriadas para cada momento, e os mesmos atos.

Um parente do iniciando foi convidado para segurar a *Torá* e ela foi desencapada e aberta sobre a mesa de leitura pelo oficiante. O Avô materno do menino foi o primeiro a ser chamado, pelo seu nome hebraico, assim como todos os leitores que se seguiram, menos o pai que não tem nome hebreu, para a leitura do Texto Sagrado. A mãe e dois homens da família do jovem, e três adolescentes, uma menina e dois meninos, amigos do *Bar Mitzvá* foram se sucedendo na leitura do Pergaminho Sagrado. Nenhuma das mulheres leu o texto em hebraico, mas uma tradução oferecida pelo oficiante. Este lia o texto em hebraico na *Torá* e, em seguida, o mesmo trecho era lido em português pelas mulheres. Entre os homens, apenas um, o pai do garoto, repetiu o trecho em português. Os outros leram em hebraico no próprio Livro.

---

<sup>54</sup> Os sidurim (plural de sidur) das outras congregações contêm todas as orações e bênçãos

As duas mulheres não haviam feito o seu *Bat Mitzvá* e nem tinham sido preparadas para ler o texto em hebraico, sendo essa uma possível razão para terem recitado uma tradução em português e não terem lido em hebraico no Pergaminho. Se soubessem fazê-lo de forma apropriada, poderiam tê-lo feito na própria *Sefer Torá*, o que se aplica, também, aos homens. Elas não usaram o *talit*, como o fizeram os homens chamados à *Torá*, o que é autorizado nesta congregação, mas não é imperativo. Embora as mulheres tenham acesso a todos o momentos da liturgia, inclusive ler o Livro Sagrado, e possam usar os trajes litúrgicos que nas outras congregações são exclusividade masculina, como o *talit*, elas declinaram deste privilégio. No caso da leitura do Texto Sagrado explica-se por implicar em uma preparação demorada, exigindo empenho e intenção em fazê-la, o que não é o caso do manto de orações.

O último a proceder a leitura da *Torá* foi o *Bar Mitzvá*, que o fez em hebraico, logo após seus pais, que leram seu trecho em português. Em seguida, o Livro foi entregue a outro parente do menino que o ergueu aberto para que pudesse ser visto pelos presentes. Neste momento o oficiante proclama em hebraico: “Esta é a *Torá* que Moisés mostrou ao povo de Israel para completar a palavra de Deus”, citando um texto bíblico em hebraico, de maneira semelhante aos outros ritos observados. Após ser encapada, o jovem fez o passeio da “saída da *Torá*”, em procedimento semelhante ao da entrada.<sup>55</sup> O Livro foi devolvido à Arca, com as bênçãos apropriadas, e foi encerrado o serviço da *Torá*. Orações e bênçãos de encerramento finalizaram o ato.

O pai do menino fez um discurso onde afirmou sua crença diferente – é

---

do shabat e dos dias santos.

<sup>55</sup> Não se jogaram balinhas nem o menino foi acompanhado por alguns dos presentes durante o passeio com a *Torá*.

católico – e o respeito que tem pela crença da mulher e do filho. Ressaltou a harmonia existente em sua família apesar das diferenças religiosas. Em seu discurso, a mãe enalteceu a decisão do filho em optar pelo caminho judaico e afirmou que ele teve liberdade em escolher, tendo sido uma decisão pessoal. Finalmente o menino fez a sua prédica e confirmou a liberdade que teve em escolher o judaísmo, e o respeito que existe em seu lar pelas diferenças. Foram feitas as orações de encerramento e o oficiante finalizou a cerimônia abençoando o *Bar Mitzvá*. Os participantes se aproximaram, cumprimentaram o menino e deram-lhe presentes como livros, canetas, etc. Após a cerimônia religiosa, uma mesa com doces, salgados e refrigerantes foi oferecida aos convidados pela família do adolescente, nas dependências da sinagoga, e a passagem para a maioridade se encerrou com um almoço em família.<sup>56</sup>

O outro jovem entrevistado, que havia passado pelo rito de maioridade na sinagoga dessa congregação, é filho de pais judeus e sempre levou “uma vida judaica em casa”, como afirmou a mãe, participando de todas as atividades religiosas e seculares de sua comunidade, a Shalom. Explicou o jovem que sua decisão em fazer o *Bar Mitzvá* foi motivada pelos exemplos na família, pois sua irmã fez o *Bat Mitzvá* na Shalom e via os meninos e meninas de sua família fazerem o mesmo e, também, alguns amigos. Pareceu-lhe natural passar pelo rito.

Sobre a importância do rito de passagem disse ter sido um dia muito especial, muito feliz, mas que não trouxe mudanças em sua vida pois sempre levou “uma vida judaica” em sua família. Ao explicar essa vida judaica disse que sua

---

<sup>56</sup> Nesta e na congregação liberal não foi possível, e nem era oportuno, observar o almoço em família que, segundo alguns entrevistados, foi um almoço especial, com comidas comuns e algumas comidas “típicas”. O almoço do menino “religioso” foi gravado em vídeo, o que permitiu que fosse observado.

família, diferentemente das famílias ortodoxas, não observa a *kashrut*, “não somos uma família *kasher*”, disse, mas a mãe acende as velas do *Shabat*, a família vai a sinagoga celebrar o dia santo, e a mãe faz um almoço especial para enfatizar a sacralidade daquele dia e separá-lo de outros dias comuns.

A preparação para o rito de passagem desse jovem, e o próprio rito, ocorreram de maneira semelhante ao anteriormente relatado, mas sua participação foi maior na cerimônia de passagem tendo cantado a parte do *chazan*, além daquela destinada ao iniciando. O rito ocorreu em uma quinta feira e, por esta razão, colocou ritualmente os *tefelin* neste dia. Embora reconheça que o uso diário dos filatérios é uma prescrição obrigatória, não a segue, tendo usado esses paramentos apenas em sua iniciação. Explicou que “A maioria dos jovens do nosso meio não usa os *tefelin* depois do Bar Mitzvá. Só algumas pessoas continuam usando mas, a maioria, depois de um mês deixa de usar. Pelo menos é assim no meu círculo de amigos”.

Sobre a maneira como entende a identidade judaica, afirmou:

Se nasce judeu e se transforma em judeu. Eu acredito na conversão. Uma pessoa que não nasceu de pai e mãe judia mas desde pequeno veio para uma família judia, que está super envolvida no judaísmo, não nasceu judia, mas passou a fazer parte dela [família], fazendo todas as coisas que ela faz, é uma pessoa judia. Não acho que é o sangue que me fez nascer judeu. A vivência, sem dúvida nenhuma [tem importância]. Mas quem nasce judeu e tem uma vida secular, também é judeu porque isso faz parte do nosso povo, ser judeu, mesmo sem fazer parte da religião, porque é um povo também. “E um povo, uma religião, uma nação. Acaba sendo judeu de outras formas.

Há, assim, o reconhecimento da diferença em relação ao não judeu com a afirmação de que o outro “se transforma” em judeu, e com a definição de si mesmo como membro de um povo, uma nação, uma religião. Mas, ao aceitar a

transformação através da vivência em um meio judeu como parte da construção de uma pessoa judia, e afirmar que não é o sangue que faz o judeu, mostra, por um lado, a abertura de sua ideologia para a absorção de pessoas de outros grupos.

A professora de *Bar e Bat Mitzvá* comentou sobre a falta de estímulo em casa para que as crianças vivam uma experiência judaica dentro da família, e observou que a preparação para o ritual não é suficiente para preservar as tradições e o “espírito” judaico, embora alguns jovens continuem freqüentando as atividades da sinagoga e preservem algumas observâncias como o jejum de *Iom Kipur*. Disse ela:

Hoje os nossos alunos de Bar e Bat Mitzvá não têm quase o modelo em casa. São pouquíssimas as famílias que festejam o Shabat, que festejam todas as festas, que têm o espírito da vida judaica {...} o modelo em casa é fundamental e, quando este modelo não existe, é muito difícil que um curso, uma professora resolva a questão judaica da pessoa.

A professora comenta, ainda, que esse afastamento das tradições pelas famílias judias não é um problema localizado na Shalom, mas que pode ser observado em todo o mundo. Relatou que, em congressos internacionais de professores de judaísmo de vários países, este problema tem sido discutido por participantes de vários lugares, sendo uma preocupação mais geral.

#### **5.4– Judeus seculares e o rito de passagem**

Algumas entrevistas complementares foram feitas com jovens judeus que se identificam como seculares, não observantes da religião, dois que fizeram e dois que não fizeram o *Bar Mitzvá*. Esses depoimentos podem servir como

contraponto àqueles anteriores e oferecer, se não respostas, pelo menos pistas para a compreensão do papel da religião e das tradições na representação da identidade judaica entre eles. Os entrevistados já eram adultos, entre vinte e trinta anos, e fizeram uma reflexão sobre sua escolha de uma perspectiva mais distante e mais madura. Todos haviam sido circuncidados e sua famílias festejavam algumas ocasiões mais importantes interpretadas por eles como tradições.

Os que se submeteram ao ritual afirmaram que o fizeram porque os primos e amigos haviam feito e a decisão foi pessoal, não havendo pressão familiar. A sinagoga escolhida foi uma de orientação liberal, não a CIP, e a preparação foi realizada por um professor independente. Ambos afirmaram que na infância tinham pouca ou nenhuma consciência de sua identidade judaica ou, pelo menos, de qualquer diferença em relação aos amigos cristãos. O *Bar Mitzvá* lhes trouxe um pouco dessa consciência, dessa percepção de pertencerem a um grupo de pessoas com práticas sociais e religiosas diferentes. Aprenderam sobre a religião, o significado do rito de passagem, a história e as tradições ao se prepararem para o rito, e perceberam a importância do idioma hebraico na identificação de suas famílias e amigos judeus. Ambos disseram que se tiverem filhos provavelmente serão circuncidados, mas farão o *Bar Mitzvá* se quiserem. Nenhum deles segue as tradições ou procura convivência com alguma comunidade ou congregação judaica.<sup>57</sup>

---

<sup>57</sup> Uma entrevista dada por um rapaz que não reside em São Paulo e, por isso, não faz parte da amostra, pode enriquecer esses depoimentos. Relatou que fez o *Bar Mitzvá* por influência de primos e amigos mas, em toda a sua infância, nunca tinha se percebido como diferente de seus amigos cristãos. As comemorações judaicas não eram suficientes para evidenciar essa distinção. A clara consciência de sua identidade ocorreu quando foi fazer doutorado nos Estados Unidos, onde a identidade étnica e nacional são bem definidas e as pessoas lhe perguntavam sobre sua origem. As outras pessoas explicitavam o seu pertencer a determinado grupo, etnia ou nacionalidade e isto fez com que o um sentimento de “judeicidade” emergisse e se pronunciasse, afirmou. O mesmo ocorreu com a nacionalidade brasileira, particularmente por ser classificado como hispânico, o que interpretou como uma negação de sua origem nacional. “A maior clareza de minha identidade étnica aconteceu quando percebi que as relações entre americanos se dá com base em classificações de origem, raça, religião, e em todos os contatos as pessoas perguntam sobre estas questões, o que fazia com que eu me definisse. Aos poucos fui me agregando a outros judeus e no final passei a me sentir como membro de um

Os outros dois que não passaram pelo rito de maioridade eram, ambos, circuncidados, e um deles explicou como se sentia em relação ao rito e à sua identidade:

Não é preciso passar por um rito para ser um pessoa judia. Eu sou judeu porque minha mãe é judia, então eu sou “tecnicamente” judeu. Também não preciso ostentar ou ficar anunciando a minha origem. Sou judeu, é isso.

O outro não se identifica com sua origem, embora sua família participe das grandes celebrações e dos ritos de ciclo de vida, mas como preservação das tradições, sem enfatizar o aspecto religioso. Uns poucos rapazes de sua família passaram pelo rito de maioridade e, como nos três casos anteriores, pessoas de sua família tanto se casaram dentro da tradição judaica com cônjuges judeus, quanto fora dos costumes de seu grupo, com pessoas não judias. Os familiares judeus têm sido enterrados em cemitérios judaicos segundo os ritos de sua comunidade, informaram. Mas vivem uma vida secular que não se diferencia da sociedade inclusiva.

Esse último entrevistado informou que sua família se identifica como judia e manifesta sua identificação e seu sentimento de pertencer à comunidade judaica em algumas ocasiões, como nos momentos de guerra e tensões entre Israel e países do Oriente Médio, manifestações de anti-semitismo, ou para demonstrarem orgulho em relação a um judeu bem sucedido, que se sobressai em alguma atividade. Sentem-se ligados à Israel, mas à nação secular e não religiosa. Com relação à sua própria identidade, comentou que é lembrada mais pelos não judeus que por ele mesmo:

---

grupo judaico, um judeu brasileiro. Naquelas circunstâncias, talvez, mais judeu que brasileiro.”

Parece que este fato [ser judeu] importa mais para às outras pessoas, algumas vezes para discriminar ou desqualificar mas, também, para elogiar um trabalho ou dizer que judeus são inteligentes. Mas não deixa de ser uma forma de discriminação. É inteligente porque é judeu, pois os judeus são inteligentes.

Nos quatro casos, embora vivendo alienados de sua identidade a maior parte do tempo e em suas relações diárias, a consciência de ser judeu parece ser acionada em situações determinadas como, por exemplo, ao atingirem a maioridade, quando os amigos e parentes fazem o *Bar Mitzvá*, ou quando alguém comenta sobre sua origem, criticando ou elogiando.

## 6 - O BAT MITZVÁ EM TRÊS VERSÕES

### 6.1 – O *Bat Mitzvá* no Beit Chabat

#### 6.1.1 - A preparação para o rito

Na concepção religiosa das congregações do Beit Chabad, os deveres e direitos religiosos masculinos são claramente diferentes dos femininos, estando as mulheres liberadas das obrigações rituais datadas. Os membros desse movimento explicam que os deveres de mãe e esposa exigem muito da mulher, e são considerados da maior importância no contexto da vida judaica. Seu papel de educadora, que transmite aos filhos e outras crianças os ensinamentos religiosos e tradicionais, é fundamental para a preservação da religião, das tradições e do próprio “povo”, informam. O casamento é considerado um dever de todo judeu e nessa comunidade assume um caráter imperativo, assim como ter filhos, “tantos quanto Deus quiser”, afirmação freqüente entre eles.

A menina aprende sobre as obrigações da mulher adulta em seu lar, na convivência em sua comunidade religiosa e na escola de sua congregação onde, além do ensino oficial, recebe educação voltada para as práticas religiosas e tradicionais de seu grupo. É através dessa convivência mais exclusiva com a família e membros de sua comunidade que internaliza seus valores e normas, e aprende sobre a separação sexual dos papéis sociais e rituais dentro de seu grupo. Ao atingir a maioridade, passa cumprir as *mitzvot* de uma mulher adulta solteira. Na ausência da mãe, pode substituí-la no acendimento das velas do *Shabat* estando, assim, autorizada a participar deste dia sagrado mas, também, vendo-se obrigada a cumprir as determinações e interdições relativas ao dia. O mesmo acontece com os meninos, que podem tomar parte ativa na liturgia do sábado e estão sujeitos às proibições e determinações do *Shabat*.

Muito cedo participa com a mãe do acendimento das velas do *Shabat*, que é uma obrigação da mulher “por ter Eva apanhado o fruto proibido e é seu dever, agora, acender a luz do *Shabat* para trazer a luz, o conhecimento, pois é ela que educa os filhos”, disse uma mãe. Com a mãe aprende a fazer o pão de *chalá* que se come no sábado, separando e queimando um pedaço da massa que não deve ser consumido, “para se lembrar da destruição do Templo”, diz a jovem. Separar um pedaço do pão simboliza uma prática do período do Templo de Jerusalém, quando a população destinava parte de sua produção aos sacerdotes e seus auxiliares, costume que, segundo esta congregação, será restaurado com a reconstrução do Templo, quando vier o Messias. Aprende, ainda, a preparar e consumir alimentos *kasher*, a fazer os alimentos e preparativos para o *Shabat* e os dias festivos, a separar os alimentos e objetos que não devem ser misturados, sendo essas algumas das obrigações de uma mulher adulta casada sendo a filha um substituta ou coadjuvante nesses afazeres.

A *Bat Mitzvá*, através do comportamento dos pais, é ainda socializada para observar vários preceitos religiosos para a vida da mulher adulta como a *taharat hamishpachá* - a pureza familiar<sup>58</sup>-, quando o casal evita intimidade física durante a menstruação e o pós-parto da esposa. O sangue é sagrado e significa vida, mas fora do corpo é impuro e deve ser evitado. Há, por isto, a proibição da relação sexual no período menstrual, e o contato físico pode gerar tentação, explica uma senhora. Além disso, dizem que essa separação

---

<sup>58</sup> A mulher encontra-se *nidá*, impura, durante o período menstrual e após o parto, devendo o casal evitar contatos físicos e, principalmente, relações sexuais para não contaminar o marido. Após o término do sangramento e do período prescrito para o afastamento físico, a esposa se submete ao banho ritual na *mikvá*, piscina para banhos rituais na sinagoga e, dessa forma, elimina seu estado de impureza. O banho ritual na *mikvá* é prescrito para homens e mulheres que se convertem ao judaísmo, para certos tipos de doenças após a cura, e homens religiosos antes de Iom Kipur para se apresentarem puros à divindade no dia do perdão, e em outras circunstâncias em que se exige a purificação ritual.

temporária irá reforçar os laços afetivos entre os casais quando se reencontrarem após este período. “É um encontro que se renova a cada mês, como uma nova lua de mel” disse a esposa de um religioso. Após o estado de impureza ritual, a mulher se submete a um banho de purificação que restaura as relações do casal. Essas obrigações são imperativas após o casamento sendo que, até então, a adolescente de doze anos cumprirá outras obrigações como o jejum de *Iom Kipur*, a *kashrut*, substituirá a mãe no acendimento das velas quando ela estiver ausente, e outras *mitzvot* de uma jovem adulta solteira.

A família da jovem *Bat Mitzvá*<sup>59</sup> entrevistada tem uma prole numerosa, e a menina é a segunda entre os sete filhos do casal. Vivem em um bairro de classe média alta da Zona Oeste, vestem-se e comportam-se segundo os padrões e a estética de seu grupo, trazendo na maneira de vestir e se comportar os sinais externos mais visíveis de sua pertença. Observam todos ritos domésticos e sinagogais, as grandes comemorações tanto no lar como na sinagoga, as bênçãos e orações diárias e todas as prescrições e proibições religiosas segundo o costume de sua congregação. O pai tem curso superior e trabalha em uma empresa privada. A mãe, também universitária, aderiu ao movimento depois de casada mas se dedica exclusivamente ao lar e às atividades de sua congregação. Da mesma forma que o menino ortodoxo, a menina foi socializada para desempenhar seu papel de mulher adulta no decorrer de sua infância e adolescência. Sua preparação para a passagem implicou em tomar consciência, principalmente, de seu papel de transmissora das tradições e da identidade judaicas. O colégio de sua congregação, onde estuda, completou sua educação para vida adulta orientada pelos princípios e pelas normas religiosas de sua comunidade.

Um membro dessa congregação comentou que as mulheres “mais religiosas” se dedicam quase com exclusividade à família, ao ensino de crianças e meninas, e às atividades femininas de sua comunidade. Mas outras, mais numerosas, que freqüentam essa congregação e fazem parte dessa comunidade, são profissionais liberais ou comerciantes, trabalham em suas profissões e têm uma vida mais voltada para fora da comunidade religiosa. Lembrando a fala do pai do menino religioso anteriormente citada, os “muito religiosos são um minoria dentro de uma minoria. Os cuidados com a família são considerados como as tarefas mais importantes de uma mulher “religiosa”, pois está em suas mãos dar continuidade às tradições e garantir que os mandamentos divinos sejam observados.

### 6.1.2 - O rito de passagem

Segundo a legislação rabínica a maioridade feminina ocorre aos doze anos e seis meses e a idade cronológica é o marco desta passagem. Nenhum rito especial é realizado na sinagoga, mas uma festa de aniversário, um *seudat mitzvá* ou refeição festiva, ocorre no espaço privado do lar ou em um restaurante, e dela participam a família e pessoas mais íntimas. O pai explica:

Na ortodoxia não fazem cerimônias [de maioridade feminina]. No máximo uma refeição em família. Ela simplesmente é Bat Mitzvá. Esta festividade na sinagoga foi introduzida pelo liberalismo para dar uma equivalência para as meninas. A maioria nas famílias liberais fazem essa cerimônia para as meninas.

A celebração da maioridade feminina acontece, assim, em um rito doméstico, uma refeição festiva, podendo acontecer em um restaurante onde comparecem

---

<sup>59</sup> A reconstituição do *Bat Mitzvá* dessa congregação foi feita a partir de depoimentos de uma jovem, sua família e de pessoas da congregação.

parentes e amigos próximos da aniversariante, informou um entrevistado. Entre os presentes de aniversário recebe os castiçais para acender as velas do *Shabat*, livros relacionados à religião e às tradições além dos presentes próprios para sua idade. Quando sua mãe estiver ausente, a *Bat Mitzvá* já poderá substituí-la na obrigação de acender as velas do *Shabat*. A menina argumenta:

O importante é cada um tomar consciência de seu papel na família. A mulher tem um papel importante na educação dos filhos, ensinando a religião, as *mitzvot*. E os judeus são judeus porque são filhos de mães judias.

A mãe completou analisando:

O fato de não haver uma celebração na sinagoga não quer dizer que o *Bat Mitzvá* seja menos importante que o *Bar Mitzvá*. Cada um tem sua função. Quando Deus deu a Lei a Moisés, mandou chamar as mulheres como testemunhas e como garantia de que as *mitzvot* iam ser cumpridas.

Sobre os ritos femininos realizados pelas outras congregações comentaram que não fazem parte das tradições judaicas negando-lhes, assim, a legitimidade.

Essa discreção na celebração da maioridade corresponde ao papel que a menina irá desempenhar como adulta, no lar e em sua comunidade, podendo se dedicar ao magistério em uma escola feminina ou para crianças menores se for “muito religiosa”. Caso contrário, poderá exercer uma profissão. A maior ou menor privacidade de suas atividades dependerá do maior ou menor rigor que sua família vive os preceitos, segundo a interpretação de seu grupo. E um membro do grupo observou que apenas as mulheres “muito religiosas” vivem

só para a família, e muitas meninas cujas famílias freqüentam o Chabad aspiram fazer faculdade, seguir uma profissão.

Ao completar sua maioridade a menina está autorizada a participar do *Shabat* cumprindo o seu papel feminino no rito, como acender as velas, mas em substituição à mãe, inaugurando o dia santo. Na ausência da mulher, o homem pode substituí-la no acendimento das velas do *Shabat*, mostrando que, apesar de ser uma parte do ritual realizado as mulheres não lhe é exclusivo. A menina assumirá as responsabilidades rituais da mulher adulta, deixando de ser uma coadjuvante na casa de seus pais, quando construir o seu próprio lar, quando se casar. A realização do *Shabat* compreende uma série de atos na família e na sinagoga, numa complementaridade de papéis femininos e masculinos, os primeiros circunscritos ao espaço privado do lar e os segundos ao espaço público da sinagoga.

## **6.2 - O *Bat Mitzvá* liberal**

### **6.2.1- A preparação para o rito**

A família da *Bar Mitzvá* liberal define-se como não *kasher*, observando alguns preceitos como a circuncisão do filho, participação nas Grandes Festas, passagem pelos ritos do ciclo de vida segundo a interpretação de sua congregação, assunção da identidade judaica sem, entretanto, usar trajes e símbolos identificadores deste seu pertencer como acontece com os “religiosos”. Não observam os ritos de pureza familiar, as interdições do *Shabat*, a *kashrut* e outras obrigações rituais que são cumpridas pelos “religiosos”. Situa-se na mesma faixa sócio-econômica e educacional das

famílias anteriormente descritas e residem em um bairro central da capital paulista. Segundo informação dos pais, o círculo de amizade e profissional da família é extenso e inclui pessoas judias, inclusive ortodoxas, estas em menor número, e pessoas não judias não havendo restrições quanto ao relacionamento dos filhos com pessoas de outros credos. A menina é a filha mais velha do casal, estuda em escola laica e frequenta atividades juvenis da CIP onde fez muitas de suas amizades.

A preparação da menina liberal para o seu rito de maioridade, assim como das outras oito adolescentes que participaram com ela dessa passagem, esteve a cargo de uma professora da congregação, durante o ano anterior à sua maioridade. De forma diferente àquela feita pelos meninos dessa congregação, as meninas não são preparadas para a leitura das Escrituras, mas aprendem em hebraico e português, orações, trechos da *Torá*, poemas bíblicos e tradicionais, e as músicas, ensinadas por um maestro, que irão apresentar numa grande performance no dia seu *Bat Mitzvá*. Aprendem sobre história, religião e tradições judaicas, sobre as mulheres bíblicas e outras que tiveram papel importante na história do povo judeu e, ainda, sobre o papel da mulher na vida judaica. Ensaiam a sua apresentação das músicas, das recitações e da coreografia que farão parte do rito, no decorrer dos meses que antecedem a maioridade. Esta preparação é coletiva, assim como a própria celebração do *Bat Mitzvá* na sinagoga.

Algumas semanas antes da cerimônia de maioridade, mãe e filha, passaram um fim de semana em um local retirado, o mesmo onde ficam os meninos e seus pais, de propriedade da Congregação. Ali participaram dos diversos momentos do ritual do *Shabat* celebrado por um rabino, participaram de práticas tradicionais e de brincadeiras, e tiveram um contato mais próximo e exclusivo

entre si, afastadas de suas atividades cotidianas. A mãe explica a importância desse fim de semana dizendo que se trata de

Um dia só para a mãe e a filha viverem momentos mais íntimos, viverem um fim de semana judaico, as tradições judaicas do fim de semana, as rezas do amanhecer, das refeições, a *havdalá*. Todas as brincadeiras têm, por trás, um sentido religioso. Tem também um debate sobre religião.

Essa separação da família e das atividades diárias, permitindo uma vivência exclusiva entre mãe e filha, de maneira semelhante à que ocorre na preparação dos meninos, é uma espécie de estado liminar quando são suspensas as atividades e as relações cotidianas. Neste caso, mesmo que várias meninas estejam com suas mães neste período de separação ritual, é um fim de semana dedicado a mãe e filha, e não uma atividade coletiva como será o rito de passagem. A separação dos membros masculinos da família e essa vivência exclusivamente feminina, prepara a menina para a divisão sexual de papéis religiosos praticada em seu grupo e para assunção dos deveres de uma jovem adulta em sua comunidade.

Quando as meninas que estão completando a maioridade estudam em colégio judaico, professoras da própria escola preparam estas alunas e, neste caso, o número de participantes pode variar entre quinze e trinta meninas, mas as orações e bênçãos seguem a mesma estrutura do serviço religioso do dia, podendo ser reduzida às principais orações, que são simplificadas, como aconteceu no rito descrito a seguir, mas, sem as quais a cerimônia não tem sentido religioso. Neste caso a preparação é feita na própria escola. Uma professora de *Bat Mitzvá* informou que uma parte das orações é necessária neste ritual e as meninas devem aprender a rezá-las:

Se o *Bat Mitzvá* acontece no meio de *Shabat*, a leitura da *Torá* é feita pela congregação masculina e a menina lê a *haftará* em português depois que um homem a lê em hebraico. A menina lê a *haftará* (os profetas, que não fazem parte do Pentateuco) porque é a única permitida a ela. Ela não lê a *Torá*. As possibilidades para a mulher são restritas.

As raras vezes em que uma menina passa pelo ritual sozinha, o que é desencorajado pela Congregação, ela reza e canta com o *chazan*, e seu pai faz a leitura do Livro Sagrado em seu lugar, informa a mesma professora.

### 6.2.2 – O rito de passagem

Este *Bat Mitzvá* aconteceu em uma sexta feira à noite, na sinagoga da CIP, durante a celebração vespertina do *Shabat*. A sinagoga estava decorada com lírios brancos e copos-de-leite, numa ornamentação semelhante àquelas feitas para casamentos. Nove meninas, todas de branco, entraram em fila aos pares, de mãos dadas, uma sozinha na frente, ao som de uma música secular clássica executada em um teclado eletrônico pelo maestro que as preparou. Todas segurando um pequeno *sidur* feito para aquela ocasião, dirigiram-se para a *bimá*, que nesta congregação se assemelha a um grande palco, também decorada com as mesmas flores brancas. Sobre a *bimá*, estavam dispostas nove cadeiras, ali colocadas especialmente para a ocasião. Assentadas, as meninas ouviram a fala inicial do rabino dando início à cerimônia.<sup>60</sup>

Os pais e as mães das nove meninas estavam assentados nas primeiras filas, homens separados espacialmente das mulheres, mas não visualmente, como

---

<sup>60</sup> O rito feminino nesta congregação foi construído tendo como modelo os ritos coletivos de iniciação de meninos e meninas no período da Reforma Judaica na Alemanha mas reinterpretado segundo a concepção de maioridade desta comunidade religiosa.

acontece nos serviços religiosos dessa congregação. Os presentes vestiam traje passeio completo, homens usando um *kipá* e apenas os rabinos e o *chazan* usavam o *talit* durante a cerimônia. De pé, as meninas cantaram em hebraico, acompanhadas pelo som de um teclado eletrônico, a bênção que dá início ao serviço religioso da sexta feira à noite.

O presidente do rabinato dessa congregação, oficiante da cerimônia, fez uma prédica exaltando as ações que dão continuidade ao judaísmo, como essa celebração que agrega as meninas à corrente milenar do “nosso povo”. Cumprimentou as *Bat Mitzvot* que serão futuras mães e líderes aptas para o desempenho da função de transmissoras das melhores tradições judaicas. O presidente termina sua prédica afirmando:

Não esmoreceremos em nossa luta por um judaísmo vibrante e criativo. [e cumprimentando as meninas por] ingressarem na corrente milenar do judaísmo com o pé direito, olhando para o futuro com a confiança de quem tem uma base judaica sólida.

As meninas recitaram um texto em que as mulheres bíblicas são exaltadas, exortando as mulheres atuais a seguirem os exemplos das matriarcas e das heroínas bíblicas. Outra oração foi cantada em hebraico pelo conjunto de jovens e uma delas, em seguida, fez a tradução para o português. O diretor de ensino da congregação agradeceu a presença dos convidados, elogiou os professores e o maestro que preparou a parte musical e parabenizou as meninas pela sua maioria.

As orações foram retomadas pelo *chazan* cantando as bênçãos da *shemá*, e todos se levantaram para essa oração que foi cantada pelas meninas com o acompanhamento do teclado eletrônico, numa composição musical feita para a

ocasião. Os pais foram convidados a subir até o palco, onde cada casal se encontrou com sua filha, e as mães entregaram às suas respectivas filhas um castiçal, símbolo da abertura do *Shabat* pela mulheres adultas, podendo ser interpretado, também como um símbolo feminino. Neste mesmo ato o presidente do rabinato falou sobre a importância dos castiçais, um presente judaico, que traz a luz aos corações e aos caminhos das jovens desejando que as *Bat Mitzvot* iluminassem suas famílias, sua comunidade e a sociedade com a luz que lhes vem de dentro. O rabino terminou sua fala afirmando que, neste mesmo altar em que as meninas receberam seus castiçais serão realizados seus casamentos.

O ato seguinte foi a recitação de um poema, “Sou Judia”, que as meninas fizeram à maneira de um jogral, onde afirmaram sua identidade de mulheres judias. O *chazan* cantou o *Kadish*, prece que separa a *Shemá* da *Amidá*, a Grande Oração que se seguiu, e que deve ser lida de pé e em voz baixa pela congregação, repetindo o gesto de Hanna em sua súplica para ter um filho. Mais uma oração foi cantada em hebraico pelas meninas, alternando os trechos de forma a que todas pudessem ler, cada uma, um trecho sozinha, sempre com acompanhamento musical. Duas meninas fizeram a prédica das *Bat Mitzvot*, representando o grupo, agradecendo à família e aos professores que lhes transmitiram as tradições judaicas, e ressaltando a importância deste momento, comparando-o a outros do ciclo de vida – o nascimento quando a criança é integrada à sua família; o casamento que é partilhado com o noivo na constituição de uma nova família e o *Bat Mitzvá* que é partilhado com as amigas, o grupo de idade, quando afirmam a fé judaica.

Outra oração foi cantada e, em seguida, um casal foi convidado pelo oficiante para fazer a prédica dos pais, representando os pais de todas as meninas. Em

um discurso descontraído e cheio de brincadeiras, falaram das fases de suas vidas até aquele momento, quando suas filhas assumiam um compromisso com a fé judaica e com novos papéis em sua comunidade. Agradeceram professores, rabinos, membros da congregação que tornaram aquele momento possível. Outra oração cantada e mais uma prédica de outro rabino, que apontou para as dificuldades do momento presente quando os papéis sociais não estão mais claros, as distinções não estão precisas e os caminhos dos jovens devem ser construídos por eles e suas famílias. É nesse momento de indefinições que o papel das mães judias é importante na transmissão da ‘judeidade’, garantindo aos filhos a identidade que não pode ser transmitida pelo pai, apenas pela mãe, concluiu.

Em seguida foram chamados ao palco todos os que participaram da realização da cerimônia – professores, maestro, os pais das meninas, e todos se cumprimentaram. O presidente do rabinato abençoou cada menina individualmente e, ao terminar as bênçãos, falou sobre a importância daquele rito na integração das meninas na comunidade judaica. Todos desceram do palco ficando apenas as meninas, o oficiante e o *chazam*. A seguir todas as luzes se apagaram e os castiçais das *Bar Mitzvot* foram acesos, ficando o grande salão de orações iluminado apenas com as nove velas dos castiçais. Nesse ambiente o *chazan* cantou uma das bênçãos e as meninas, em coro, o acompanharam. Quando as luzes foram acesas, cada menina tinha um pequeno *bouquet* de flores brancas nas mãos. Um dos rabinos agradeceu a equipe da congregação pelo empenho na realização daquele evento.

Após a bênção apropriada, a Arca Sagrada foi aberta para que a *Torá* pudesse ser vista pela comunidade presente naquela celebração. No serviço da noite o Livro Sagrado não é retirado da Arca para ser lido pois sua leitura, segundo um

dos participantes, só pode acontecer durante o dia, quando há luz suficiente para que todas as suas letras possam ser vistas e nenhum erro cometido. Após o fechamento da Arca o oficiante encerra o rito desejando que este seja o início de uma vida longa e feliz para Israel. As meninas cantam, em hebraico, uma oração final musicada com um trecho de uma composição secular clássica. Ao terminarem, saem em fila como entraram, aos pares, ao som desta música clássica executada pelo maestro no teclado.

Esta cerimônia foi elaborada especialmente para a ocasião, contendo parte das orações do serviço religioso das sextas feiras à noite, mas bastante diferente desse. O *Bat Mitzvá* contém as orações e bênçãos apropriadas para dar legitimidade religiosa ao rito, mas as orações são simplificadas e cantadas com melodias que não são as mesmas cantilenas ou recitações da liturgia da noite. A inclusão de poemas e prédicas, e algumas performances feitas especialmente para o rito de passagem, como a entrega dos castiçais, a entrada triunfal das adolescentes, apagar as luzes, a subida à *bima* de homens e mulheres ligados à elaboração do rito, a participação de pais e mães, a decoração da sala de culto, dão um sentido especial a este serviço religioso.

Uma certa originalidade nesses elementos introduzidos no ritual é sempre buscada pelos organizadores em cada performance, o que empresta um brilho especial ao evento. Em ocasiões especiais são introduzidos poemas, prédicas e canções referentes ao dia, como a data de expulsão dos judeus da Espanha pelos reis católicos, quando as meninas de um dos colégios judaicos de orientação liberal, que celebraram a sua maioridade na CIP, cantaram canções e recitaram poemas em ladino, o idioma dos judeus espanhóis, os *sefaradin*. O tema das prédicas foi aquele fato histórico e as mulheres *sefaradin* foram homenageadas na ocasião.

Sobre a continuidade da observância religiosa das iniciandas, uma professora que faz a preparação das jovens para o rito de maioridade comentou que, por mais ou menos dois anos essa experiência e os ensinamentos religiosos e rituais reverberam. Acredita que essa passagem e suas implicações possam reforçar a identidade judaica, mas não faz da menina uma observante. A escolha em passar pelo rito já é uma busca da identidade, observa, mas a grande maioria apenas se torna mais consciente da religião e da identidade, finaliza. A menina entrevistada declara:

Pela religião eu virei uma mulher. Já posso ser considerada a mulher e antes eu não era. Já posso ser a mãe de família se minha mãe não estiver em casa. Acender as velas do Shabat, fazer as rezas.

Depois da maioridade passou a freqüentar mais as atividades de sua sinagoga, a CIP, afirmou a menina. Entre os presente ganhos em sua maioridade, está o castiçal, símbolo de sua maioridade e do papel religioso feminino, o anel que a mãe recebeu de seu pai quando fez treze anos, simbolizando a continuidade das tradições, e jóias de família das avós representando os laços familiares e sua continuidade nas gerações que se seguem, além de vários outros presentes. Por essa ocasião as meninas recebem, também, livros relativos à religião e às tradições, à história judaica e ao rito feminino de maioridade, o que não foi mencionado por essa menina em particular, mas por outras entrevistadas.

Após o rito na sinagoga, uma celebração foi realizada em um *buffet* não *kasher* onde são servidas comidas tanto *kasher* quanto não *kasher*. Um jantar foi oferecido aos familiares e amigos da família e da menina, acompanhado de músicas e danças populares e, também, tradicionais judaicas. Cada uma das meninas que passou pelo *Bat Mitzvá* naquele dia teve a sua própria celebração

em um local escolhido por sua família, sendo essa parte da comemoração individual, e não coletiva. Essa celebração corresponde ao *seudat mitzvá* do *Bar Mitzvá*, a refeição festiva que encerra o rito de maioridade. Nessa ocasião, a jovem fez uma prédica sobre a importância da passagem para a maioridade na identidade judaica e na continuidade das tradições e valores judaicos, agradecendo aos pais e professores pela sua educação judaica.

### **6.3 - O *Bat Mitzvá* Reformista**

#### **6.3.1. A preparação para o rito**

Os pais da menina freqüentam a congregação reformista, mas não são *kasher*, segundo informam. Celebram as Grandes Festas, a mãe acende as velas do *Shabat*, mas não observam as restrições alimentares, a *kashrut*, nem os ritos de pureza familiar, a *tahará hamishpará*, e praticam o planejamento familiar, tendo apenas duas filhas, número que consideram ideal para sua família. A irmã mais velha fez o *Bat Mitzvá* na CIP, congregação também freqüentada pela família, mas a *Bat Mitzvá* preferiu a Shalom, motivada por amigas que pertencem a essa congregação, onde passou a freqüentar o movimento juvenil. A mãe observou que elas escolheram congregações diferentes porque esta é uma escolha individual, não uma imposição. Os avós são membros da CIP e os pais celebram *Iom Kipur* com eles naquela congregação, mas passaram a freqüentar a Shalom por influência da filha mais jovem e pela proximidade entre a sinagoga e sua residência.

A família mora perto desta congregação, um bairro de classe média alta da capital paulista. O pai é comerciante e a mãe profissional liberal, ambos ativos

em suas profissões. Os pais não passaram pelo rito de maioridade, mas a mãe fez estudos religiosos com um professor de *Bar Mitzvá* independente, de orientação liberal, que prepara adolescentes para o rito de maioridade. A família observa alguns preceitos, mas convive com famílias cristãs, frequenta suas festas, como o Natal, e os convida para festas judaicas em sua residência. A mãe comenta que não tem preconceitos, que um grande número de amigos seus não são judeus, e explica:

Sou judia, me identifico com o judaísmo, mas nós vivemos em um país onde existe uma mistura de raças, uma mistura política e é este o país que a gente vive e quer viver. Sem preconceitos.

A menina estuda em colégio laico e sua formação judaica se fez na convivência com a família, com o grupo juvenil da Shalom e frequência a um clube judaico. Afirmo que a Shalom é uma segunda casa para ela, onde estão suas melhores amigas, onde se sente bem por causa do “clima” mais liberal. Afirmo identificar-se com o judaísmo, pretende casar-se com um judeu mas admite casar-se com um católico se ele respeitar os seus valores e sua crença, pois sente muito orgulho de sua religião. A mãe confirma essa possibilidade de um casamento misto quando afirma que o importante é a felicidade das filhas.

A preparação para o rito de maioridade foi feita pela professora de *Bar e Bat Mitzvá* da congregação, a mesma que prepara os meninos para a maioridade e dá aulas de judaísmo para jovens e adolescentes. Esta preparação transcorreu nos meses anteriores à celebração da maioridade, quando a inicianda aprofundou seus conhecimentos sobre a religião e história judaicas, os rituais e seu significado, aprendeu hebraico o suficiente para fazer as orações e a leitura das Escrituras. A preparação é a mesma oferecida aos meninos, podendo haver aulas mistas, quando vários adolescentes estão próximos da maioridade na

mesma época. A menina optou por não passar pelo rito dos *tefelin*, embora tenha aprendido sobre o seu significado em seu período preparatório. O uso dos filatérios é opcional nesta congregação.

### **6.3.2 - O rito de passagem**

O *Bat Mitzvá* foi realizado durante a celebração do *Shabat*, no serviço da manhã na sinagoga da congregação, como acontece nos ritos de passagem para a idade adulta masculinas nas congregações liberais e reformistas. Da mesma forma que os meninos que atingiram a maioridade, a menina poderá ler a *Torá* e fazer parte do *miniam* durante os serviços religiosos, podendo ser uma participante ativa nas cerimônias religiosas de sua congregação.

A cerimônia foi iniciada pelo oficiante com a recitação da oração inicial em hebraico, repetida pela congregação em português, seguida de uma prédica sobre a importância do uso do *talit*, que traz a lembrança dos mandamentos e simboliza a igualdade entre todos os homens, completou o oficiante, igualdade essa que se estende às mulheres como se observou naquele *Bat Mitzvá*. Cumprimentou a menina por assumir o compromisso milenar de dar continuidade às tradições e à religião judaica. Em seguida o oficiante convidou os pais da inicianda para colocarem o *talit* nos ombros da filha. Este procedimento foi igual ao realizado no *Bar Mitzvá*, assim como os atos que se seguiram.

Seguindo os costumes desta congregação, os presentes leram em silêncio uma meditação escrita em português. A seqüência de orações e bênçãos se deu segundo o cânon rabínico, mas todas tinham tradução e transliteração e eram

recitadas nos dois idiomas, hebraico e português. O oficiante, o *chazan*, a *Bat Mitzvá* e a comunidade se alternavam nas orações. Esta honra especial dada à menina, fazer algumas das preces e bênçãos sozinha, como aconteceu, também, no rito masculino, se deve à ocasião especial, pois os membros da congregação oram em conjunto.

O serviço da *Torá* ocorreu de forma semelhante ao rito masculino, com o oficiante proferindo as bênçãos apropriadas para a abertura da Arca Sagrada e retirada do *Sefer Torá*. Este foi entregue à *Bat Mitzvá* pelo oficiante dizendo-lhe que da mesma forma que recebeu a *Torá* de seus pais a estava passando para a jovem na esperança de ela a passasse a seus filhos. A menina fez o “passeio com a *Torá*” entre os presentes, que a tocaram levando, em seguida, os dedos aos lábios. Um dos parentes da menina foi convidado para segurar a *Torá*, que foi desencapada pelo oficiante e aberta sobre a *bimá*. Seguiu-se a chamada pelos nomes em hebraico dos convidados para a *aliá há-Torá*, e os leitores, homens e mulheres, se sucederam nas bênçãos e leitura do dia.

Da mesma forma que o rito masculino anteriormente descrito, os leitores eram membros da família da *Bat Mitzvá* mas, neste caso, o pai leu em hebraico no próprio pergaminho. A mãe leu uma tradução em português após a leitura feita pelo oficiante em hebraico. A menina foi a última a proceder a leitura das Escritura, o que fez no próprio pergaminho. Em seguida o *Sefer Torá* foi entregue a um convidado para que a erguesse e fosse vista pela platéia e o oficiante disse em hebraico; “Esta é a *Torá* que Moisés mostrou ao povo de Israel para completar a palavra de Deus.” O Rolo foi encapado e a jovem fez a “saída da *Torá*” que foi, depois, recolocada na Arca pelo oficiante, que proferiu as bênçãos apropriadas para este ato.

Os pais fizeram, cada um, a sua prédica, afirmando sobre a importância de se manter as tradições, os valores e a religião judaicos. O *devar Torá* da *Bat Mitzvá* foi um compromisso com a continuidade das tradições e com a identidade judaica, e o significado pessoal para ela do rito de passagem. O oficiante abençoou a menina. Um *kidush* – santificação do vinho – foi feito pelo oficiante e dele participaram a menina seus pais e parentes, seguido de uma refeição frugal, como no rito masculino, com salgados, refrigerantes e doces. Uma celebração à noite foi organizada pela família, uma ‘discoteca’ com ‘DJ’ no salão de festas do prédio onde moravam, tendo comparecido parentes e amigos judeus e não judeus. A menina recebeu presentes ‘judaicos’ como o castiçal, da mãe, medalha com estrela de Davi, da avó materna, livros e CDs com temas e músicas judaicos, além de outros CDs e presentes não judaicos.

As adolescentes entrevistadas procuraram explicar a razão de haver, em sua comunidade, um rito feminino exatamente igual ao masculino. Referiram-se a igualdade que existe entre os sexos no mundo atual, quando mulheres têm profissões semelhantes aos dos homens e direitos iguais. Uma delas disse:

Antigamente era diferente, as mulheres não podiam fazer quase nada ainda mais na religião. Hoje ela pode fazer o que quiser, qualquer profissão. Antigamente era só cuidar da família, dos filhos, do marido.

Com essa fala a menina mostra que sua comunidade acompanhou as mudanças que ocorrem na sociedade, e que os direitos civis iguais e a emancipação feminina propostos pela sociedade secular foram adotados pela comunidade religiosa. Ao comparar o rito praticado por sua congregação com as outras, outra entrevistada comentou:

São costumes diferentes. É a mesma religião, mas cada um tem seu jeito de fazer o *Bat Mitzvá*. Na CIP é diferente, as meninas não lêem a *Torá*. Na Shalom as meninas lêem a *Torá* que é a coisa mais importante na nossa religião.

Assim, na Shalom, as mulheres foram alçadas à mesma condição religiosa que os homens, tendo os mesmos direitos rituais masculinos. Mas, pelo que se observou nos ritos descritos, as mulheres, ou pelo menos aquelas que participaram dos rituais de passagem observados, tanto os masculinos quanto os femininos, declinaram desse privilégio ao não realizarem, por escolha própria, a leitura do Texto Sagrado em hebraico, lendo uma tradução oferecida pelo oficiante. Deixaram assim de participar de um ato que, segundo a menina entrevistada “é a coisa mais importante da religião”. Quanto às diferenças em relação ao rito feminino entre congregações, as entrevistadas entendem que se trata de preservação de costumes antigos, como a diferença de direitos entre os sexos, praticada pelas outras congregações, e da adoção de valores modernos, como a igualdade de direitos entre homens e mulheres pela sua comunidade.

#### **6.4 – Judias Seculares e o Rito de Passagem**

Foram realizadas quatro entrevistas com jovens judias que não se consideram religiosas e não são observantes das tradições judaicas, duas que passaram pelo rito de maioridade e duas que não passaram, com idade variando entre dezoito e vinte anos. São filhas de pais judeus não religiosos, que participam das Grandes Festas mas não seguem as tradições judaicas. Segundo uma delas, são judeus laicos.

Uma das jovens que passou pelo rito liberal por influência da avó paterna, segundo sua informação, afirmou:

Eu tinha muita expectativa no meu *Bat Mitzvá*. Quando eu estava preparando junto com minhas amigas, aprendendo coisas que eu não sabia muito, a história das matriarcas, as tradições, rezar em hebraico, era uma empolgação. Mas depois fiquei decepcionada. Teve toda aquela parte na sinagoga, a festa, tudo muito bonito, mas depois não aconteceu nada. Eu senti como se tivesse feito uma festa de debutantes. Eu não me senti nem mais nem menos judia por causa disso.

A segunda entrevistada é, também, de uma família não religiosa, que não segue as tradições, e relata uma experiência diferente da anterior. Passou pelo rito liberal e decidiu fazer o *Bat Mitzvá* por influência das amigas judias e, segundo seu depoimento, foi uma experiência positiva

Foi muito legal. Passamos um tempo aprendendo coisas interessantes, eu e minhas amigas. Muita coisa que eu não sabia sobre judaísmo aprendi nas aulas de *Bat Mitzvá*. Eu fiquei emocionada na sinagoga, com medo de errar. Mas deu tudo certo. Acho que aquele ladinho judeu meu ficou contente.

As famílias dessas duas entrevistadas convivem com pessoas de diferentes credos religiosos e políticos sendo que o seu círculo de amizades se compõe de pessoas judias e não judias. Os depoimentos das jovens que não passaram pelo rito de maioria se assemelharam aos dos rapazes “seculares” ao afirmarem que não são os rituais que fazem uma pessoa ser judia, mas a tradição que afirma ser judeu quem nasce de mãe judia. E uma delas acrescentou que os ritos não fazem de quem se submete a eles uma judia melhor ou pior, mais ou menos cumpridora dos preceitos religiosos. Sobre o rito especialmente criado para as mulheres, uma delas afirmou que isto contraria a tradição judaica pois os ortodoxos, que seguem as tradições, não realizam este rito. Com esta afirmação a entrevistada questiona a legitimidade do ritual feminino e usa as práticas ortodoxas como parâmetro para seu julgamento.

## **7 – SEMELHANÇAS E DIFERENÇAS NOS RITOS DE MAIORIDADE**

### **7.1 – O ritual masculino**

#### **7.1.1 - A preparação para a maioridade**

A maioridade masculina, segundo a tradição rabínica, acontece quando o adolescente completa treze anos e um dia de idade, época em que os primeiros sinais externos da puberdade já se manifestam. Tornar-se *Bar Mitzvá* é, assim, uma atribuição de sentido ao desenvolvimento fisiológico, que passa de um dado da natureza a um fato social. É uma demarcação social que dá significado a um processo fisiológico contínuo, mas que é socialmente percebido como se ocorresse por etapas, como lembra Leach (1978). Nos três grupos observados, o menino torna-se um adulto ao atingir a idade convencional pela tradição judaica, sendo que esta representa o marco que separa infância da idade adulta.

A idade cronológica faz do menino um *Bar Mitzvá*, responsável por suas ações, mas não o capacita para exercer certas funções relacionadas ao seu novo *status*, para cumprir determinados deveres e obter os privilégios rituais de um jovem adulto solteiro de seu grupo. Para tanto, deve passar por um período de aprendizagem cuja amplitude se estende do significado de sua nova condição e de sua identidade judaica, passando pela compreensão da observância dos mandamentos religiosos, até um treinamento específico através do qual aprenderá a usar os objetos rituais e a participar dos ritos semanais na sinagoga de sua comunidade.

A colocação dos filatérios, a leitura das Escrituras no idioma sagrado – o hebraico bíblico, escrito e lido de uma forma particular, mas em um texto impresso e não no Pergaminho manuscrito –, a aprendizagem de bênçãos, preces, e comportamentos rituais, fazem parte de seu treinamento. Ele demonstrará suas habilidades para o desempenho dos novos papéis, neste caso religiosos, em uma cerimônia em sua sinagoga, quando fará conhecer sua nova condição social assumindo-a publicamente.

Nos três grupos observados, a preparação para a passagem ritual e para a assunção das responsabilidades relativas aos papéis de adulto que os jovens devem assumir, ocorreu de maneira semelhante, exigindo dos iniciandos um período de dedicação mais específica aos assuntos religiosos e tradicionais, assim como a aprendizagem daqueles atos que iriam qualificá-los para participar das atividades rituais de um homem adulto solteiro. Durante um período que variou de seis meses a um ano, os meninos mudaram suas rotinas dedicando-se a essa aprendizagem. Eram iniciandos que podiam, como os adultos, lidar com certos objetos rituais e realizar certos comportamentos próprios dos homens maiores de idade, mas não tinham as prerrogativas dessa posição social. Um período de suspensão das interdições ao universo sagrado dos adultos masculinos, mas sem os direitos religiosos e sociais a ele relacionados.

Esta situação não definida, esta liminaridade (Van Gennep, *op.cit.*, Turner, *op.cit.*), “separando” simbolicamente os iniciandos de seu grupo e de sua rotina, fez parte do processo de transformação pela qual passaram os meninos, que deixavam de ser crianças mas não eram, ainda, adultos. Embora o objetivo explícito desta fase seja capacitá-los para o desempenho de seu papel ritual, eles estavam, de fato, resgatando e complementando de maneira mais formal e

mais explícita, os valores de seu grupo, as normas de conduta e modelos de pessoa – de homem adulto judeu em particular –, segundo a interpretações de seus grupos. Nesse período, como observa Turner, submetem-se como aprendizes, como se fossem “(...) uma tábula rasa, uma lousa em branco, na qual se inscreve o conhecimento e a sabedoria do grupo, nos aspectos pertinentes ao novo status” (op. cit., p. 127).

As diferenças entre os grupos começaram a se mostrar antes da iniciação, no envolvimento de cada adolescente com os assuntos e com as práticas que passariam a fazer parte do *status* de jovem adulto. Os meninos “religiosos”, por exemplo, participaram desde a infância dos rituais e das atividades comunitárias de seu grupo, cumprindo as *mitzvot* próprias para a sua idade, vivendo, em todos os momentos de suas vidas, sua identidade, não apenas judaica, mas também religiosa, como compreendida por seu grupo. Essa identidade se fazia notar nos sinais externos de identificação, como na maneira de vestir e de se comportar, na alimentação, nos símbolos judaicos usados, na forma de se organizar e na convivência mais restrita com sua comunidade religiosa, na ritualística diária cumprida por sua família e por seu grupo. A experiência particular desses adolescentes resultou em um período menor de treinamento para o desempenho ritual e assunção de sua nova posição. Por essa mesma razão, o “professor” de um deles foi seu irmão que, aos quinze anos, já estava apto para o desempenho dessa tarefa. Desde sua passagem para a maioridade, o irmão, dois anos mais velho, passou a cumprir os deveres de um jovem adulto em seu grupo, o que o qualificou para ensinar o mais jovem.

A capacitação dos meninos liberais foi realizada por homens adultos de sua congregação, durante o ano anterior ao rito de passagem. Esse preparo que incluiu um período de retiro em um acampamento da congregação, durante um

final de semana, quando pai e filho foram separados de suas rotinas, de suas famílias e das mulheres e crianças do grupo, mostrou de forma mais explícita o estado liminar em que se encontravam os adolescentes liberais nessa etapa do rito. Esta separação foi definida por Van Gennep (op. cit.) como “rito de separação”, quando ocorre um afastamento simbólico de sua posição anterior, uma marginalização que o coloca “fora” da sociedade e condiz com seu estado indefinido, lembra Leach (op.cit).

No acampamento pai e filho viveram momentos exclusivos entre eles, “brincaram” e conversaram “como amigos”, numa convivência que representou uma quebra na hierarquia entre adulto e criança, e entre pai e filho, quando as diferenças desapareceram criando uma momentânea igualdade, inexistente na sociedade em que vivem. Também a ausência de mulheres e crianças nas atividades programadas para esse fim de semana - mesmo que houvesse mulheres em outras atividades rotineiras do acampamento - fez com que as diferenças e a hierarquia entre sexos e grupos de idade desaparecessem. Este hiato na realidade social cotidiana, sem crianças, sem mulheres, sem relações de parentesco ou família, e sem hierarquias, apenas “amigos” do sexo masculino, criou as condições, pelo próprio distanciamento, para que os adolescentes em retiro pudessem tomar consciência do “mundo real”, com seus sistemas, suas estruturas, seus valores e suas normas em oposição a esse momento especial, fora da realidade de sua sociedade, uma anti-estrutura que confirma e consolida a estrutura social (Turner, op. cit.). E esta separação é mais útil na medida em que as práticas rituais e a observância dos princípios religiosos são observados pontualmente pelos jovens liberais entrevistados e a consciência do pertencer a um grupo determinado e com este se identificar não é acionada com frequência como, também, a identidade não é explícita através de sinais externos de pertença.

A separação ritual pela qual passaram pai e filho, mesmo havendo a presença de outros jovens e seus pais participando deste afastamento no mesmo fim de semana, não tem um caráter coletivo, assim como a própria cerimônia de passagem. É explicitamente programada para ser um encontro entre o menino e seu pai, para individualizá-los retirando-os de seu meio social. Essa suspensão da rotina e “mergulho” em atividades religiosas e lúdicas exclusivamente masculinas, que incluiu a convivência com outros homens adultos de seu grupo com os quais deverá se identificar – um rabino e outros homens necessários para a realização dos rituais de fim de semana, modelos de adultos masculinos – preparou o menino para a sua saída de seu mundo infantil, cuidado por mulheres, para um mundo adulto masculino, com novas responsabilidades.

Os adolescentes reformistas receberam ensinamentos e treinamento de uma professora, numa demonstração de igualdade entre homens e mulheres neste lidar com assuntos religiosos e rituais, uma diferença marcante entre esse e os outros dois grupos anteriormente apresentados. Adolescentes de ambos os sexos, que passam pelo rito de maioridade na sinagoga reformista na mesma época, podem ser preparados juntos, assistirem às mesmas aulas, já que irão desempenhar o mesmo papel no ritual mas, também neste caso, o treinamento e o rito são individuais. Neste intervalo que separa o iniciando de sua posição anterior de outra a ser assumida, não há distinção entre os deveres masculinos e femininos uma vez que são considerados, pelo menos no plano ideal, como iguais. Há, portanto, nessa quebra na rotina, a suspensão de seus direitos de criança sem os direitos de adulto, um estado liminar como nos outros dois grupos mas, ao contrário deles, incluiu as mulheres – professora e meninas aprendizes – mostrando não haver hierarquia entre os sexos e, ainda, que seus

valores e suas práticas diferem dos outros dois grupos. Através de sua proposta original rompe com a tradição que se expressa, entre outras formas, na divisão ritual entre os sexos .

Um dos jovens reformistas estava, também, preparando-se para abandonar uma identidade ambígua – ser meio judeu e meio católico – e assumir uma nova identidade étnico-religiosa que, embora já lhe fosse reconhecida por ser filho de mãe judia, não era por ele, ainda, assumida. Sua passagem para a maioria teria, assim, um sentido duplo de conversão e de maioria, embora a conversão não fosse “tecnicamente” necessária e nem tenha ocorrido enquanto tal.

### **7.1.2 – O rito dos *tefelin***

A colocação dos *tefelin*, que pode ser considerado um rito separado, mas fazendo parte da passagem para ingressar na maioria, tem o mesmo significado para os três grupos observados, assumir individualmente a Aliança Sagrada e o compromisso de obediência aos Mandamentos. Foi realizado de forma semelhante pelos adolescentes das três congregações, com a mesma seqüência de gestos e bênçãos. Nos casos observados, os *tefelin* foram colocados, ritualmente, na sinagoga, em dias anteriores à leitura da *Torá*, e os meninos “religiosos”, por não terem feito o *Bar Mitzvá* no *Shabat*, também colocaram os filatérios no início desta cerimônia. Um dos jovens reformistas fez sua iniciação no rito dos filatérios no mesmo dia de seu *Bar Mitzvá*, que aconteceu em uma quinta-feira.

O rito dos filatérios, nos casos observados, ocorreram seguindo os mesmos procedimentos. Primeiro no braço com a bênção “Bendito sejas Tu, ó Eterno,

nosso Deus, Rei do Universo, que nos santificastes com Teus Mandamentos e nos ordenastes usar os tefelin”. Em seguida foram atados os filatérios da cabeça com a bênção “Bendito sejas Tu, ó Eterno que nos santificastes com os Teus Mandamentos e nos ordenastes a *Mitzvá* dos *tefelin*”, seguida da declaração: “Bendito seja o nome Daquele cuja majestade é eterna”. Depois de atar as tiras na cabeça voltou a finalizar a das mãos com a afirmação: “E te desposarei a mim para sempre, te desposarei a mim na justiça e no direito, no amor e na ternura. Te desposarei a mim na fidelidade e tu conhecerás o Senhor”. Com essa declaração os jovens realizaram a Aliança Sagrada, estando comprometidos com o cumprimento dos Mandamentos Divinos e afirmando sua lealdade numa relação exclusiva e eterna com seu Deus. Ao atarem os filatérios da cabeça e dos braços “desenharam” com as dobras que fizeram nas tiaras de couro a palavra *Shadai*, uma dos nomes da divindade. Este enlace é um compromisso individual, e pode ser realizado sem a presença de um *minian*, mas os jovens, ao realizá-los publicamente em suas sinagogas, tendo sua comunidade como testemunha, fizeram do compromisso um ato socialmente partilhado, comunicando ao seus grupos seus novos estados e confirmando seu pertencer a um grupo social, assumindo a identidade deste grupo.

Explicam os observantes que os filatérios da cabeça são usados para se lembrarem dos Mandamentos, os dos braços, que terminam nas mãos, para agirem segundo os Mandamentos, e esses últimos são colocados no lado esquerdo para ficarem perto do coração. Assim, razão, ação e sentimentos devem estar a serviço das *mitzvot*. Os cubos que compõem os filatérios contêm as passagens bíblicas que determinam trazer a lembrança dos Mandamentos nas mãos e na frente (Ex.13:1-16; Deut. 6:49; Deut. 11:13-21). Devem ser colocados nos dias úteis, de trabalho, porque é nesses dias que as atribulações do cotidiano podem levar ao esquecimento das obrigações que assumiram em sua maioria. É ainda um rito que pode ser realizado onde quer que esteja o

praticante, o que irá garantir seu cumprimento pois nada impede de fazê-lo em diferentes lugares. Judeus missionários, que se dedicam a estimular o cumprimento desta *mitzvá*, procuram outros judeus, em diferentes locais, emprestando-lhes os filatérios para que possam cumprir o mandamento de usá-los. No *Shabat* e dias santos não há necessidade de usá-los pois nesses dias “vive-se” os Mandamentos, explicam, “é uma redundância coloca-lo no *Shabat*”, disse um entrevistado.

Por ser realizado durante o dia, no horário das orações matutinas, as mulheres “religiosas” e liberais não o cumprem pois, segundo informam, elas estão isentas de cumprir as obrigações com horários fixos, para que estas não interfiram em seus deveres de mãe. O mesmo se aplica a todos os ritos regulares em uma sinagoga, o que justifica a exclusão das mulheres nas liturgias sinagogais. A Aliança com a divindade é, assim, exclusivamente masculina entre “religiosos” e liberais, ficando as mulheres fora do Pacto. Justificam ainda essa exclusão explicando que as mulheres foram escolhidas como testemunhas da Aliança e devem garantir que ela seja cumprida orientando sua família na observância de suas leis.

As diferenças entre os três grupos, em relação ao uso dos filatérios, estão na importância que é dada a esse rito. Para os “religiosos”, é de grande valor representando, por si só, a Aliança, sendo que os jovens deste grupo continuam a realizá-lo após a passagem ritual, todos os dias úteis, cumprindo a prescrição de não se esquecerem do Pacto. É, assim, uma renovação diária do compromisso assumido aos treze anos com as tradições religiosas e com a identidade judaica. Os jovens liberais e reformistas usaram-nos durante a passagem para a maioridade, mas deixaram de fazê-lo pouco tempo depois, dando-lhe mais um sentido de ‘passagem’ e não de obrigação diária. Entre

reformistas é opcional, deixando alguns jovens de se iniciarem no uso dos *tefelin*, limitando-se à liturgia na qual realizam a leitura da *Torá*. A congregação reformista reafirma, mais uma vez, os direitos religiosos iguais entre os sexos e a não separação de papéis sexuais nos rituais ao autorizar as mulheres a realizarem o rito dos *tefelin*, se assim o desejarem.

### **7.1.3 – O rito de passagem**

#### **7.1.3.1 – A abertura do serviço religioso**

Os rituais de passagem para a maioria masculina judaica não são construídos como um rito separado especialmente para este fim, ocorrendo em um ato religioso já existente. Ao atingir a idade adulta o jovem toma parte na liturgia semanal, com finalidades próprias, cujo ponto central é a leitura do Pergaminho Sagrado. Ao ser palco da iniciação dos adolescentes, essa liturgia tem novos sentidos acrescentados aos já existentes sem, entretanto, perder o significado original. Uma alteração importante, nos três casos, é a participação exclusiva da família do *Bar Mitzvá* além do iniciando, o que dá ao rito um caráter de cerimônia familiar. Outra mudança na liturgia original refere-se às prédicas dos oficiantes e rabinos dirigidas ao acontecimento – a passagem para a maioria – e uma prédica do próprio *Bar Mitzvá*, esta última realizada por “religiosos” e reformistas. Há uma valorização da família do iniciando e de sua inclusão como um novo membro adulto de sua comunidade. Nessa celebração, sua maioria se torna pública e os pais “religiosos” e liberais a confirmam se eximindo das responsabilidades para com os filhos ao pronunciarem a Bênção do Pai. O *Bar Mitzvá* é um rito que, além de estreitar os laços familiares – parentes próximos e distantes, tanto do lado materno quanto paterno, são convidados para a celebração e, alguns, para participarem da cerimônia –, mostra a família como uma importante unidade na observância e transmissão

das *mitzvot*, e nas relações sociais e preservação do grupo quando traz um de seus membros, o iniciando, para ser integrado como adulto à sua comunidade.

A liturgia é dividida em três partes, sendo a leitura das Escrituras a parte central do rito. Segundo informam alguns membros dos três grupos aqui focalizados, esse ritual, para ter valor e significado religiosos, deve manter uma estrutura básica e uma seqüência de bênçãos e orações que são invariáveis. No *Sidur de Shabat e Iom Tov* organizado por Jairo Fridlin (1991), usado em sinagogas liberais mas, também, pelo *Chabad*, embora esta congregação tenha o seu próprio *Sidur*, lê-se:

A estrutura oficial das orações é referida na literatura rabínica como o 'cunho'. Qualquer omissão ou acréscimo indevido prejudica a santidade da oração. A estrutura (o cunho) é a construção básica, que inclui a ordem das orações, seu tema central, o número de bênçãos e as frases essenciais. É proibido alterar a estrutura, sob pena de não ter cumprido seu dever de oração, enquanto que o rito (redação) modificado não invalida a oração (...)." (1991, p.4).

A legislação rabínica, afirma, entretanto, que a pessoa deve respeitar e dar continuidade ao ritual de sua família, o que deixa implícito que diferenças existem e são toleradas. O *Sidur* acima citado informa que as diferenças costumam ser mais uma questão de redação e de versão, havendo uma certa uniformidade estrutural. Uma professora que prepara jovens liberais para o rito de maioria afirmou que as partes imprescindíveis na abertura do ritual são *Ma Tovv*, *Pessukê Dezimrá* (salmos), *Kadish* (separação), *Shemá* (escuta), *Kadish* (separação) e *Amidá*, a Grande Oração.

A discussão sobre os ritos, neste trabalho, tomará como referência as orações e a seqüência consideradas essenciais para que o rito tenha legitimidade e

sentido religioso, não entrando em detalhes das diversas orações que compõem a liturgia, e que podem ser omitidas, uma vez que a interpretação dessa seqüência é suficiente para atingir os propósitos deste trabalho.

A parte inicial da liturgia é composta por bênçãos e orações, numa espécie de prelúdio, um momento propiciatório para o ato seguinte quando serão lidos trechos do *Sefer Torá*. A oração que dá início à liturgia, *Ma Tovu*, é um pedido de permissão para entrar na casa divina e orar no templo. Lembra as tendas de Jacó, o Patriarca, um período das tribos nômades, e as habitações de Israel. A primeira morada divina entre os israelitas foi uma tenda no deserto, um tabernáculo, durante o Êxodo, uma santuário no reinado de Davi e, depois, o Templo de Jerusalém quando o Povo Eleito já estava estabelecido. Israel é o nome adotado por Jacó após lutar com um anjo de Deus e, também, o nome do povo que se originou de seus doze filhos, segundo o mito de origem. É, ainda, o território ocupado pelos israelitas, a Terra Prometida. Na diáspora, as comunidades de judeus, que são chamadas Israel, abrigam a presença divina pois Deus acompanha Seu povo disperso, e a sinagoga representa o Templo onde foi depositada a Arca da Aliança, símbolo da divindade. As tendas de Jacó no deserto, as habitações do povo de Israel, o território sagrado israelita e o Templo se fundem simbolizando a morada divina que, no momento do rito, é tanto a sinagoga quanto a comunidade ali presente. Passado e presente se superpõem na realização do rito. Ao dar início à cerimônia na sinagoga, os fiéis estão entrando na morada de Deus e, através de suas preces, estão glorificando a divindade e suplicando para que sejam ouvidos.

Na simbologia dos ritos sinagogais na qual a sinagoga é uma representação do Templo de Jerusalém onde os fiéis se encontravam para realizar os sacrifícios em homenagem à divindade, os sacrifícios foram substituídos pelas preces, a

Arca da Aliança pela Arca Sagrada, as Tábuas da Lei pelo *Sefer Torá*, as cortinas que separavam o Santo dos Santos das outras áreas do Templo, pela cortina que cobre a Arca, a luz permanentemente acesa no Templo, representando a luz e presença divinas, é simbolizada pela lâmpada, também sempre acesa em frente a Arca Sagrada, a *menorá* do Templo, candelabro de ouro de sete velas, por uma *menorá* feita de outro material na sinagoga com o mesmo sentido de representar a sabedoria divina. A colocação da Arca na parede oriental da sinagoga, em direção à Jerusalém, é uma ligação simbólica com a Terra Santa. Dessa forma, compõe-se um cenário com os itens necessários para fazer o passado mítico presente, e nessa fusão de tempo e espaço criam-se as condições para a realização dos cultos e para o contato da comunidade com o divino.

Após a entrada simbólica na morada divina, são feitos louvores e a leitura de poemas e Salmos, a *Pessukê Dezimrá*, ocasião em que são proferidas bênçãos com afirmações do monoteísmo e da eternidade divina, exaltando a compaixão de Deus e reconhecendo-O como o criador de todas as coisas. O *Kadish*, que significa separação, deve ser lido pelo oficiante antes e depois da *Shemá*, como forma de separá-la das outras preces e bênçãos, dando-lhe destaque especial. Esta separação se faz com exaltações e glorificações a Deus propiciando a entrada na parte central da homilia judaica, a *Shemá*, afirmação do monoteísmo judaico. *Shemá* se traduz por “ouve” ou “escuta” e se encontra em Deuteronômio (6:4) e diz “Escuta, ó Israel, o Senhor é nosso Deus, o Senhor é Um! Bendito seja Seu reino glorioso por todo o sempre!” e prossegue com afirmações de fidelidade a Deus e compromisso com os Mandamentos. É uma oração que deve ser lida de pé pela comunidade, como demonstração de respeito. O oficiante diz o segundo *Kadish* para separar essa da próxima oração, a *Amidá* ou Grande Oração, que também é lida de pé, mas em silêncio. Antes da

Grande Oração o fiel dá três passos para frente e, desta forma, está simbolicamente se aproximando da divindade.

Antes de iniciar a leitura da Grande Oração o fiel dá três passos para frente como se estivesse se aproximando da presença divina e ao terminar, dá três passos para trás como se estivesse se afastando de Deus, voltando de sua ascensão. A *Amidá* dramatiza a súplica de Hanna que desejava ter um filho e orava no Templo com todo o fervor, de pé e em silêncio, apenas movendo os lábios, e foi atendida dando a luz a um menino que veio a ser o Profeta Samuel. É um exemplo da devoção da fiel e da misericórdia divina. Os fiéis devem orar em silêncio, de pé, repetindo o gesto de Hanna para demonstrar a mesma devoção da fiel. A Grande Oração é complementada por bênçãos aos Patriarcas Abraão, Isac e Jacó, quando se suplica, a Deus, boas mercês aos seus descendentes, que são os atuais judeus, mais uma evocação à ancestralidade através dos patriarcas, e à origem dos fiéis, o que se repete em vários momentos da liturgia. Glorificações e exaltações a Deus complementam esta oração. Essas preces, bênçãos e súplicas propiciam a entrada no momento culminante da liturgia que é o recebimento das Leis Divinas, os Mandamentos Sagrados.

### **7.1.3.2 – O serviço da *Torá***

Após a Grande Oração tem início o Serviço da *Torá*, com a abertura da Arca Sagrada. Faz-se uma louvação, uma súplica para que sejam edificados os muros de Jerusalém e uma evocação à presença divina, como fazia Moisés diante da Arca da Aliança. Louvores, súplicas, bênçãos e afirmação do monoteísmo são, sempre, ditos antes de se retirar a *Torá* da Arca, o que é feito com uma bênção especial. A Arca Sagrada e o *Sefer Torá* são os símbolos

mais visíveis e mais sagrados da Aliança, e peças indispensáveis para a realização de vários ritos que têm lugar em uma sinagoga. Sua presença é a lembrança “palpável” do Pacto Sagrado entre Israel e seu Deus, e da entrega da Lei Divina a Moisés no monte Sinai. A leitura do Pergaminho, manuscrito por escribas profissionais obedecendo estritamente os preceitos de pureza ritual, é o objetivo central do rito no qual o menino está sendo iniciado. Ser escrito em pergaminho feito do couro de um animal sem defeitos, ritualmente morto segundo os costumes antigos, ser escrito em hebraico, idioma dos antepassados, e enrolado à maneira dos antigos manuscritos, é mais uma forma de compor o cenário de um passado que deve ser mantido, ritualmente, presente.

A Arca Sagrada de uma sinagoga simboliza a Arca da Aliança que Moisés mandou confeccionar para guardar as Tábuas da Lei. Numa associação metafórica, a Arca simboliza a divindade que traz dentro de si os Mandamentos. Nos relatos bíblicos Moisés falava com a Arca da Aliança como se estivesse falando com Deus e, pouco antes de abrir a Arca Sagrada na sinagoga, durante o Serviço da *Torá*, o oficiante evoca a presença divina com os dizeres bíblicos do Profeta: “Levanta-Te Eterno, e que os Teus inimigos se dispersem, e que os Teus adversários fujam diante de Tua presença. Pois que de Tsion sairá a lei, e a Palavra do Eterno de Jerusalém. Bendito seja O que deu a *Torá* ao Povo de Israel.”, uma importante afirmação da diferença e da oposição entre Israel, eleito para receber a *Torá*, e os “outros” povos, em um momento dramático do rito.

O oficiante conduz a cerimônia e, mesmo não tendo origem sacerdotal, está cumprindo um papel que no Templo era exercido pelos sacerdotes que podiam dirigir os sacrifícios e eram responsáveis pela Arca da Aliança. Durante a cerimônia de maioridade na sinagoga, após abrir a Arca e retirar o *Sefer Torá*,

o oficiante a entrega ao *Bar Mitzvá* para que faça a “entrada da *Torá*” carregando o Pergaminho Sagrado entre os membros da congregação ali reunidos, levando-o, em seguida, de volta à *bimá*. A *Torá* é, então, entregue a um convidado, parente do iniciando, que a segura para que o oficiante a desencape e a coloque sobre a *bimá*, aberta no trecho que será lido naquele dia.

Cada leitor é chamado pelo oficiante por seu nome em hebraico, inclusive o *Bar Mitzvá* – aquele nome que lhe foi dado no dia de sua *Brit Milá* – seguido do nome de seu pai numa referência à sua filiação (Mordechai *ben* Chaim, por exemplo. *Ben* se traduz por ‘filho de’), que é a forma de nominação dos hebreus e israelitas que aparece nas genealogias bíblicas e informa sobre o status tribal da família e, ainda, sobre o sistema patriarcal existente nos tempos bíblicos. Um *cohen* é sempre o primeiro a ser chamado à *Torá*, uma prerrogativa devida à sua origem sacerdotal e um sinal de respeito à hierarquia existente desde os tempos de Moisés, e que foi mantida até a destruição do Segundo Templo. Antes e depois da leitura cada participante deve recitar a bênção da *Torá*, bendizendo o Eterno por tê-los escolhido e lhes dado a *Torá*, mais uma lembrança de são “separados”, ou seja, sagrados.

Em seu rito de passagem o *Bar Mitzvá* faz, pela primeira vez, a *aliá ha-Torá* – que se traduz por *subir à Torá*, assim como Moisés subiu ao monte Sinai para receber as Tábuas da Lei e levá-las a Israel. Subir à *Torá* no rito sinagoga se faz, simbolicamente, na subida do degrau ou degraus da *bimá*, ou mesmo na aproximação desta e do Pergaminho Sagrado e, ainda, no contato com o texto bíblico. A leitura do Pergaminho também carrega esse sentido subir à *Torá*, de ascese ao divino. Assim como o fez Moisés, o *Bar Mitzvá* deve levar os Mandamentos ao seu povo, o que se faz através do passeio com a *Torá* pela assembléia de fiéis, pela leitura do texto bíblico que é ouvida pela comunidade,

pela elevação do Pergaminho para ser visto e, nesse último caso, é um adulto que faz a elevação – vários comportamentos condensando o mesmo sentido de fazer os Mandamentos chegarem à Israel. A elevação da *Torá* desencapada, para que seja vista pela comunidade, reproduzindo o gesto de Moisés quando recebeu as Tábuas da Lei e as mostrou a seu povo, é feita com a afirmação “Esta é a *Torá* que Deus deu a Moisés para que fosse entregue a Israel”. O rito é, assim, a dramatização do recebimento da Lei Divina por Moisés no monte Sinai e o *Bar Mitzvá* personifica o Profeta realizando, simbolicamente, os seus feitos. Participar dessa liturgia, que contém nesse momento o rito de passagem, torna-se parte das obrigações do iniciando, uma forma de não se esquecer da Aliança e dos Mandamentos e de transmiti-los à comunidade e às novas gerações.

É comum o *Bar Mitzvá* ser chamado para ler o *Maftir* e/ou a *Haftará* nas congregações liberais depois que os familiares – avós primeiro, outros parentes masculinos – e o pai logo antes do filho, lêem as passagens do dia, e foi o que aconteceu nos ritos observados. Essa ordem na leitura mostra a qual família o iniciando pertence e a hierarquia dentro dela em que prevalece a “senioridade”. Os meninos “religiosos” leram a porção daquela quinta feira, e os avós e os pais proferiram as bênçãos que acompanham a leitura. Os adolescentes reformistas dividiram as porções lidas com avós, parentes e pais, na mesma ordem usada pelas outras congregações. Logo após a participação dos meninos, os pais pronunciaram a Bênção do Pai “Bendito sejas que me isentastes da responsabilidade deste”<sup>61</sup> nas congregações “religiosa” e liberal, e com esse proferimento, os declararam adultos, mas isso não aconteceu na reformista. Os oficiantes proferiram, nas três congregações, a bênção do *Bar Mitzvá*, evocando Aquele que abençoou os patriarcas a proteger o menino. Ao

partilharem esse momento do rito, a família e sua linhagem foi mostrada na ordem da leitura.

Após ser reencapada pelo oficiante, ajudado por um convidado, a *Torá* foi carregada pelos iniciandos, realizando a “saída da *Torá*”, que mais uma vez foi levada até a comunidade ali reunida para sua despedida, de maneira semelhante nas três congregações. Com a recondução do Pergaminho Sagrado à Arca, finalizou-se o Serviço da *Torá* com as bênçãos apropriadas. Os atos para os quais são convidados vários presentes – elevar a *Torá*, segurá-la para ser desencapada e, depois, encapada, carregá-la entre os presentes, ler um dos trechos do dia, proferir bênçãos, são honrarias que se presta aos participantes, e um convidado se sente prestigiado com o convite. Ao convidar os parentes para esses atos, a família os estava homenageando.

O encerramento da cerimônia foi feito com cânticos, preces e bênçãos, louvando, glorificando e exaltando a divindade, um ato que separa o momento mais sagrado anterior e prepara os fiéis para seu retorno ao cotidiano, ao presente menos sagrado. Ao finalizar o serviço da manhã onde se realizou os ritos de passagem, foi feito um *kidush* que, em seu sentido original, é uma santificação feita com preces sobre uma taça de vinho. Nos *Bar Mitzvot* cada oficiante fez as preces sobre o vinho que foi consumido pelo oficiante, pelo iniciando, seus avós, e seu pai, podendo outros convidados participarem, numa comunhão da qual o adolescente já pode participar como adulto, integrando-o à comunidade masculina adulta de seu grupo. Foram oferecidos doces, salgados, bolos e refrigerantes, uma extensão do *kidush* aos convidados, nas dependências da sinagoga, numa comunhão de todos os presentes, incluindo

---

<sup>61</sup> Há variações nesta tradução mas esta é a idéia, o pai já não é responsável pelas faltas do filho.

mulheres e crianças e mais um momento de integração dos adolescentes à sua comunidade.

Os *Bar Mitzvot* observados cumpriram as partes essenciais do rito. Um entrevistado que prepara jovens para a cerimônia de maioridade, comentou algumas diferenças entre os grupos quanto às preces e bênçãos, como as Bênçãos da Manhã<sup>62</sup> que, segundo informou, foram modificadas por liberais e reformistas. Estes mudaram as bênçãos da manhã que dizem “*não me fizeste goi*”, uma designação pejorativa para o não judeu, por “*me fizeste judeu*”; em lugar de “*não me fizeste mulher*” dita pelos homens e “*me fizestes conforme a Tua vontade*”, dito pelas mulheres, dizem, “*que me fizeste a Tua imagem*” para ambos os sexos. Consideram que a afirmação “*não me fizeste goi*” é uma forma de distinção que discrimina aqueles que não pertencem ao grupo, mostrando o exclusivismo dos membros. O mesmo para a afirmação “*não me fizeste mulher*”. As mudanças introduzidas pelos dois grupos é uma forma de não discriminar as mulheres embora, entre liberais, as mulheres não participem dos ritos considerados masculinos, tendo um rito próprio. A afirmação “*me fizeste judeu*” confirma a identidade individual e do grupo, mas ameniza as diferenças em relação aos “outros”, aos não judeus. Ou pelo menos não explicita uma discriminação.

*Korbanot* é outra oração que, segundo o mesmo entrevistado, faz parte da seqüência da liturgia, é rezada pelos ortodoxos mas que foi excluída pelos

---

<sup>62</sup> Bênçãos da manhã: Bendito seja Tu, Eterno, nosso Deus, Rei do Universo, que destes ao galo inteligência para distinguir o dia da noite; (...)que não me fizestes goi; (...)que não me fizestes escravo; (...) que não me fizestes mulher (recitada pelos homens); (...) que me fizestes à Tua vontade (recitada pelas mulheres); (...)que abres a vista aos cegos; (...) que vestes os desnudos; (...) que dás liberdade aos prisioneiros; (...) que ergues os abatidos; (...) que estendes a terra sobre as águas; (...) que diriges os passos dos homens; (...) que proves os necessitados; (...) que cinges força a Israel; (...) que coroas de gloria a Israel; (...) que dás vigor ao cansado.

outros dois grupos. Expressa a crença na restauração do Templo de Jerusalém, por intervenção divina, logo que o Messias se anunciar e der início a Era Messiânica quando, então, os ritos sacrificiais serão reiniciados. Na concepção “religiosa” a Era Messiânica refere-se a um tempo e espaço míticos de eterna paz que serão instaurados pelo Messias. A cada geração há um enviado, um homem santo que, se a humanidade estiver preparada, se fará conhecer e dará início à Nova Era. Na concepção liberal e reformista este tempo mítico será promovido pelos homens, uma utopia messiânica que não dependerá da intervenção de um Messias, mas da própria evolução da humanidade. Entre “religiosos” é um tempo e um espaço exclusivos para Israel. Entre liberais e reformistas, para toda a humanidade. Fazer ou não está oração é a expressão de uma crença e a manifestação de diferenças entre os grupos.

Os ritos observados mostram diferenças, também, quanto à performance, quando liberais introduzem peças musicais, corais, instrumentos musicais e contam com a presença de um cantor, o *chazan* – algumas vezes mais de um – dando à realização uma aparência mais grandiosa, diferenciando-a das passagens rituais dos “religiosos”. O rito reformista também conta com um cantor e um instrumento musical, mas a performance é mais discreta, mais simples. Esses elementos que compõem as cerimônias liberais e reformistas e o estilo das prédicas são arranjados numa estética que se aproxima da protestante, mostrando diferenças em relação à “religiosa” que, segundo alguns informantes, está mais próxima dos ritos judaicos pré-modernos, anteriores aos movimentos reformista e conservador.

Os *sidurin* e o idioma usado na liturgia são, também, sinais da diferença entre os grupos. “Religiosos” e liberais realizam o rito apenas em hebraico, o idioma sagrado, e os livros com a seqüência das preces são escritos e lidos da direita

para a esquerda, à maneira oriental. O ritual reformista tem as preces lidas em hebraico e português, e o *sidur* reformista é escrito e lido da esquerda para a direita, à maneira ocidental. “Religiosos” introduzem poucas alterações na liturgia semanal, quando há uma maioria sendo celebrada, mantendo a forma e o conteúdo do rito original onde esta ocorrendo o rito de passagem.

As diferenças se fazem notar, ainda, nos símbolos ritualmente usados pelos participantes. A determinação bíblica de usar franjas nas vestes para não se esquecerem dos Mandamentos, é cumprida com o uso do *talit katan* – o pequeno manto sob a camisa- e do *talit* – o xale ou manto de orações - quando o observante se cobre, simbolicamente, com os 613 mandamentos representados pelas franjas. O *talit* é obrigatório para o leitor da *Torá*, que pode usá-lo durante o todo o serviço religioso ou apenas ao ler o Pergaminho, mas o *Bar Mitzvá*, o oficiante e outros participantes diretamente ligados ao ofício, como o *chazan*, usam-no durante toda a cerimônia. Os “religiosos”, adultos e crianças, usam o *talit katan* durante todo o dia e durante a cerimônia de maioria, mas o *talit* não é, nessa congregação, uma indumentária de homens solteiros, mas apenas dos casados indicando o estado civil de quem o usa. Por esta razão, o *Bar Mitzvá* não deve usá-lo. O símbolo da maioria neste grupo são os filatérios. A maneira de usar o *talit* é ainda um sinal identificador dos segmentos. Os religiosos cobrem a cabeça e os ombros com o manto ritual, já liberais e reformistas usam-no apenas sobre os ombros.

Reformista e liberais iniciam seus adolescentes no uso do *talit* durante o rito de passagem, atribuindo-lhe grande importância. É considerado não apenas como um dos símbolos da maioria mas, também, da igualdade entre os homens, uma vez que representa os Mandamentos que se aplicam, igualmente, a todos afirmando sua concepção de universalidade das bênçãos divinas. O uso do

*kipá*, para ter em mente a presença divina, para se lembrar que acima de suas cabeças existe Algo maior, é observado por liberais, reformistas e religiosos dentro da sinagoga e durante as cerimônias religiosas, mas poucos membros das duas primeiras congregações o usam em seu cotidiano, diferentemente dos “religiosos” que o usam diariamente, um sinal de respeito e de identificação mantido em todas as ocasiões diárias, e não apenas em momentos rituais. O *solidéu*, o *xale* ritual e os *filatérios* são, ainda, símbolos de masculinidade entre ortodoxos e liberais, apenas os homens podem usá-los. Mas são usados mulheres reformistas. E todos eles são sinais diacríticos de pertença à comunidade de Israel em seu sentido mais amplo, ao Povo da Aliança, assim como a própria prática ritual. São identificadores de sua identidade separada, como se lê no Levítico (11:45): “Eu sou o Senhor vosso Deus, que vos salvou da terra do Egito. Eu sou posto à parte e vós sois postos à parte como Eu”. Ser posto à parte é o sentido original da palavra hebraica *kadosh* que foi traduzida por santidade ou sacralidade, como lembra Mary Douglas (1966), e ao ser posto à parte Israel foi santificado pela divindade.

Uma outra diferença notável entre os três grupos, na realização de seus rituais, é a participação de homens e mulheres. “Religiosos” e liberais separam fisicamente homens e mulheres durante as cerimônias na sinagoga, e estas são exclusivamente masculinas. Essa separação, segundo informam, é uma reprodução das práticas no Templo, onde havia um lugar próprio para as mulheres, longe das vistas dos homens, como forma de evitar contatos entre eles que poderiam desvirtuar a sacralidade dos cultos. Já os reformistas, não só promoveram a proximidade entre os sexos como, também, a participação das mulheres nos rituais considerados pelas outras congregações como masculinos. Entre os “religiosos”, a separação ritual de homens e mulheres, que ocorre em vários momentos de sua vida secular e religiosa, se repete no rito de passagem.

Liberais praticam a separação sexual nos espaços e papéis religiosos, mas introduziram um rito feminino, no qual as mulheres podem exercer o direito a participação religiosa em uma cerimônia pública. Homens e mulheres desse grupo vivem suas vidas seculares de acordo com as normas e costumes da sociedade envolvente, onde a igualdade entre homens e mulheres é um direito constitucional. Para os reformistas a igualdade de direitos entre os sexos postulada pela sociedade secular se estende ao cenário religioso mostrando uma nova proposta de vivenciar sua religião que é “tradicionalizada” em seus rituais.

#### **7.1.4 – O *Seudat Mitzvá* – a refeição festiva**

Uma refeição festiva, um almoço ou um jantar, encerrou as celebrações da maioria dos meninos nos três grupos observados<sup>63</sup> e quebrou a formalidade da cerimônia de iniciação. A comensalidade, que reuniu parentes e amigos dos *Bar Mitzvot*, completou sua integração à sua comunidade representada pelos convidados. Van Gennep (op. cit.) define a comensalidade como parte do rito de agregação, uma união material entre os convivas, que pode ser compreendido como “sacramento da comunhão”. O *Seudat Mitzvá* do menino do Chabad se revestiu de maior solenidade quando, nos discursos do pai, de um dos rabinos, do avô, de um convidado e do próprio menino, foram mantidos temas relacionados a questões religiosas. A diferença desse grupo em relação aos gentios e outros segmentos judaicos pode ser notada na escolha de um restaurante *kasher* e nas comidas exclusivamente *kasher* servida aos convidados. Além disso, a diferença entre os próprios judeus e as

---

<sup>63</sup> Não foi realizada uma observação direta desta parte do ritual. O almoço de um dos meninos “religiosos”, e o jantar de um dos meninos liberais foram gravados em vídeos, o que facilitou a observação de detalhes. Já no outro grupo, a comensalidade foi rescontituída a partir de relatos dos entrevistados.

singularidades na maneira de viver o judaísmo foi uma das temáticas das prédicas. A concepção de quem é judeu, expressa no discurso do rabino “religioso”, mostrou uma concepção essencialista quando afirmou que o judeu nasce judeu por uma condição divinamente outorgada, não sendo esta identidade opcional, podendo ser resgatada quando abandonada.

A finalização do rito dos meninos liberais através de uma refeição festiva aconteceu à noite quando a identidade do grupo foi lembrada com músicas tradicionais judaicas e alguns pratos *kasher*. O discurso do *Bar Mitzvá* usado como referência para este trabalho foi descontraído, cumprindo a função de quebrar a formalidade do rito e fez referência ao seu novo papel social. O *seudat Mitzvá* reformista foi relatado por um entrevistado, que o descreveu como um almoço judaico de confraternização na família, mais informal mas festivo e alegre.

## **7.2 – O ritual feminino**

### **7.2.1 – A preparação para a maioridade**

A maioridade da menina judia, segundo a tradição rabínica, ocorre aos doze anos e seis meses, idade em que as mudanças corporais ligadas ao amadurecimento sexual começam a se fazer notar. Nessa idade ela é uma *Bat Mitzvá* e, da mesma forma que na maioridade masculina, está-se conferindo significado social ao desenvolvimento fisiológico. E aqui se encerram as semelhanças, tanto na interpretação da maioridade feminina, quanto na atribuição de papéis e responsabilidades rituais à menina que atinge a idade adulta. A celebração da maioridade feminina varia e cada grupo tem sua maneira própria de ritualizar essa passagem. Assim, as diferenças e não as

semelhanças estão relacionadas às representações do feminino entre as congregações.

A menina “religiosa” é preparada de forma gradual e contínua para desempenhar seus papéis familiares, comunitários e rituais, sendo que sua participação religiosa está mais restrita aos espaços domésticos, aos ritos em seu lar. Ela passa a ser responsável pelas obrigações relativas à sua posição de jovem adulta solteira em seu grupo. Uma refeição festiva celebra sua maioridade, mas não tem o mesmo significado que o rito masculino que integra o menino em seu grupo em uma celebração pública. Se comparado ao rito masculino, quando o menino se torna responsável por suas ações e o pai se libera de suas responsabilidades para com o filho, a ausência de um rito de passagem feminino e de papéis próprios para uma jovem solteira considerada maior de idade, pode ser interpretado como a permanência da mulher em um estado infantil e dependente.

As meninas liberais foram preparadas por professores e professoras que as iniciam no conhecimento e nas práticas rituais de seu grupo. A iniciação da menina liberal incluiu a aprendizagem de orações, preces, bênçãos que são feitas durante a liturgia do *Shabat*, além de canções e poemas escolhidos para a celebração de sua maioridade. Aprenderam a história bíblica do povo judeu, focalizando o papel das matriarcas e das mulheres bíblicas na constituição do povo e na preservação das tradições. Estudaram, ainda, a história das mulheres judias contemporâneas que assumiram papel de destaque e liderança na história dos judeus e contribuíram para a preservação dos valores e do próprio grupo. A elas foram ensinadas as preces que são rezadas na liturgia do *Shabat*, em hebraico, e as músicas escolhidas ou compostas para acompanhar as

preces. Aprenderam, também, a coreografia especialmente construída para a celebração .

O rito de passagem que é especialmente construído para anunciar a maioridade feminina não mais se repetirá, sendo realizado em uma única apresentação, no dia do *Bat Mitzvá*. Além disso, este rito não qualifica as meninas para participarem de outras atividades rituais em sua sinagoga, pois suas obrigações como mulher são aquelas conferidas pela tradição, as mesmas atribuídas à menina “religiosa”, mais restritas aos ritos domésticos. A passagem para a maioridade é, pois, o anúncio da maioridade para sua comunidade e uma afirmação da identidade judaica, mais particularmente a feminina, assumida publicamente.

Em sua preparação as iniciandas passam por uma quebra em suas rotinas, dedicando-se a uma atividade não regular em suas vidas com outras adolescentes de sua idade, que irão, juntas, participar do rito de maioridade. Da mesma forma que os meninos, estão em um estado liminar, indefinido, entre a infância e a idade adulta. A convivência freqüente em atividades conjuntas, no período preparatório, com um objetivo comum, elimina as diferenças e as hierarquias sociais que possam existir entre elas, e cria uma espécie de homogeneização social que pode ser interpretada como um estado de *communitas*, no sentido que lhe dá Turner (op. cit.). Uma igualdade e uma fraternidade que podem gerar uma camaradagem que se estende por algum tempo depois da celebração.

A Congregação liberal programa, também para as meninas, um fim de semana com mãe, um retiro semelhante àquele entre os pais e seus filhos, com o mesmo sentido, estreitar os laços entre a mãe e sua filha, transmitir os

ensinamentos relativos aos papéis femininos, dar continuidade às tradições. Esse afastamento é individual, separando a menina de seu grupo de idade e de suas companheiras de escola e de *Bat Mitzvá*, numa convivência que é exclusiva entre mãe e filha. A possível presença de outras jovens neste retiro não faz deste final de semana uma atividade coletiva. Mãe e filha convivem como “amigas”, “brincam” e conversam numa relação de igualdade ritual, rompendo com a hierarquia familiar entre mãe e filha, e social entre grupos de idade. As brincadeiras têm sempre um fundo judaico, como explicou a mãe, e neste final de semana participaram dos rituais religiosos do *Shabat*, com a presença de um rabino da congregação. Acenderam juntas as velas de inauguração do Dia Santo focalizando, assim, as relações e os papéis femininos e a transmissão e continuidade das tradições. Esta separação se deu, também, em relação à família, aos homens, às crianças e outros adultos, numa vivência especial, temporariamente possível, mas oposta à sua realidade social. Nesse período, os papéis femininos como concebidos pelo seu grupo, aprendidos durante sua socialização, foram atualizados, e as hierarquias, normas, valores e relações sociais, suspensos durante o retiro, por oposição a esse momento especial, podem ficar mais visíveis e conscientes. O mesmo sentido do retiro masculino.

As meninas reformistas são preparadas para participarem da liturgia semanal do *Shabat* ou de outro dia em que se lê a *Torá* em sua sinagoga, da mesma forma que acontece com os meninos. O rito feminino entre reformistas não é criado especialmente para mulheres, como é o caso da congregação liberal, e as meninas participam da liturgia que, nas outras congregações, é considerado como exclusivamente masculino. Assistem às aulas cuja temática inclui o significado do ritual do qual participarão, o sentido de sua maioridade e de sua identidade judaica, além dos papéis rituais atribuídos à jovem adulta, segundo

a interpretação de seu grupo. As aulas são, ainda, dirigidas à aprendizagem específica das orações e bênçãos, em hebraico, que serão ditas em seus *Bat Mitzvot*, assim como aos trechos da *Torá* que serão lidos naquela ocasião. Nessa comunidade o uso dos filatérios é opcional e não foi realizado pelas meninas. Quem as preparou foi a mesma professora dos adolescentes masculinos e, nesta fase de sua iniciação, tomaram consciência da igualdade religiosa entre os sexos proposta por sua comunidade, o que já era observado nas atividades sinagogais, mas que pôde ser atualizado em sua capacitação e, posteriormente, em sua passagem ritual. Esse período liminar entre a infância e a idade adulta é semelhante àquele pelo qual passaram os meninos reformistas, sendo, também individual. Elas ainda aprendem sobre o papel da mulher na vida judaica mas a identidade judaica, mais que a feminina, foi conscientizada nessa preparação.

### **7.2.2 – O rito de passagem**

A celebração da maioridade da menina “religiosa” que se deu no ambiente familiar com uma refeição festiva, uma comunhão entre familiares e amigos íntimos integrou a menina a este círculo social mais restrito. A inexistência de um rito através do qual novos papéis são atribuídos à jovem, e o dever de acender as velas quando sua mãe estiver ausente, não sendo uma obrigação de sua nova condição, faz dessa passagem, mais que a assunção de uma nova posição, um intervalo entre o *status* de jovem adulta solteira e aquele que irá ocupar após o casamento. Neste período deverá cumprir algumas obrigações como jejuar em *Iom Kipur*, observar as interdições do *Shabat*, como o fazem adultos de ambos os sexos, mas o seu papel de “avalista” do cumprimento dos Mandamentos e transmissora das tradições e valores culturais de seu grupo, só irá vigorar de fato, ao constituir sua própria família. Pode-se dizer que esta

maioridade é, na realidade, um prolongado período liminar entre a infância e o casamento, quando terá papéis rituais e sociais definidos.

O rito *Bat Mitzvá* liberal realizado em uma grande performance, mais que um sentido religioso, teve como finalidade, se não explícita pelo menos implícita, de apresentação das jovens púberes à sua comunidade. As principais orações e bênçãos do serviço vespertino do *Shabat* foram feitas pelas meninas mas, nessa cerimônia em particular, foram abreviadas e cantadas ou lidas de forma diferente ao que costuma acontecer naquele serviço religioso. As roupas brancas – virgens ou noivas –, os lírios e copos de leite na ornamentação – um casamento –, a prédica inicial do rabino exaltando-as como futuras mães e líderes na função de transmitir as tradições judaicas e de preservar a identidade judaica e, ainda, augurando que neste mesmo altar onde as adolescentes receberam os castiçais, símbolo feminino e de sua maioridade, sejam realizados seus casamentos, fazem deste rito uma preparação para o matrimônio, mostrando que as meninas já estão de mais esta etapa do ciclo de vida.

A identidade da mulher judia foi exaltada durante a celebração na evocação das matriarcas e heroínas bíblicas como modelos a serem seguidos e no poema com a reiterada afirmação de serem elas judias. A prédica de duas meninas que representaram o grupo de iniciandas, referiu-se ao ciclo de vida e não às obrigações contratuais com a divindade, e ressaltou a importância do companheirismo e das relações sociais entre as jovens. Assim como acontece com as meninas “religiosas” esta passagem não implicará na assunção dos papéis tradicionalmente atribuídos às mulheres, como acender as luzes do *Shabat*. Elas poderão atuar como coadjuvantes na ausência da mãe. Nenhum papel especial – como acontece com o menino que passa, por exemplo, a fazer

parte de um *minian* – é atribuído à jovem adulta. Da mesma forma que a menina “religiosa”, a menina liberal está, de fato, saindo da infância e entrando em um período de margem, até seu casamento, quando seus papéis serão, então, definidos.

Em seu *Bat Mitzvá* as meninas reformistas participaram do serviço da manhã durante o *Shabat* e, de maneira semelhante ao que aconteceu no rito masculino, usaram o *talit*, o manto ritual, fizeram as orações e as bênçãos que lhe cabiam em hebraico, realizaram o passeio com a *Torá* e leram um trecho das Escrituras, dividindo a porção do dia com os avós, pai, mãe e parentes convidados. A liturgia se desenvolveu seguindo as seqüências convencionais e em nada diferiu da masculina inclusive no significado de cada ato. A partir de seu *Bat Mitzvá*, as adolescentes reformistas passaram a contar como parte do quorum de dez pessoas necessárias para a execução de certos ritos, estando, como os meninos, autorizadas a participarem da leitura da *Torá* e obtendo todas as prerrogativas que, nos outros grupos, são masculinas. Foram integradas como membros adultos de sua comunidade assumindo as responsabilidades de seu novo *status*.

A passagem ritual para a maioridade elevou as meninas à condição de judias adultas segundo a concepção de seu grupo e, de uma certa forma, as emancipou da condição de pessoas que não têm acesso ao universo sagrado masculino, que não fazem parte do Pacto Sagrado, ou seja, emancipadas de sua posição feminina tradicional. O rito feminino reformista é uma forma de dar às mulheres os mesmos direitos rituais que os homens, levando para o plano religioso a proposta de igualdade de direitos entre os sexos da sociedade civil mas, a posição que passaram a ocupar em seu grupo, não é reconhecida pelas outras congregações, sendo que seu acesso ao sagrado masculino não é

possível nos rituais realizados por liberais e “religiosos”. Sua ascensão se circunscreve às práticas rituais de seu grupo.

Os ritos femininos, tanto os liberais quanto os reformistas, e a ausência de um rito público para as meninas religiosas podem ser entendidos como sinais diacríticos que anunciam diferenças entre os três grupos. Para liberais e reformistas pode ser entendido como símbolo de mudanças propostas por seus realizadores, um discurso modernizador que faz com que esses dois grupos se atualizem com os valores da sociedade envolvente. Uma ruptura com as tradições proposta pelos reformistas e uma concessão simultânea à tradição e à modernização, pelos liberais. Para “religiosos” um discurso conservador que afirma continuidade das tradições.

## **8 – OS RITOS E A IDENTIDADE JUDAICA : CONCLUSÃO**

Se os ritos são formas de comunicação simbólica, mensagens culturais codificadas por um determinado grupo social, resta saber o que as cerimônias de maioridade aqui discutidas têm a informar sobre os grupos que as realizam. Ou melhor dizendo, o que os atores que participam dessas celebrações têm a dizer sobre si, sobre sua identidade social, através de seus rituais.

A passagem para a maioridade de adolescentes judeus pode ser entendida como a comunicação de uma identidade étnica, quando as pessoas que os realizam partilham de valores fundamentais que se explicitam em suas práticas culturais, como seus rituais, e constroem um campo de comunicação e interação e se identificam e são identificadas por outros grupos em contato como judias (Barth, 1970). Partilham, ainda de uma crença em um origem comum que traz a convicção de que são um mesmo povo, um povo eleito pela divindade com a qual fez um pacto e se tornou portador de Suas mensagens (Weber,1994). As representações da identidade étnica estão contidos em seus ritos quando dramatizam as histórias bíblicas, cujos relatos se referem à origem do grupo, aos sucessos e fracassos de seus antepassados, à saga de seus heróis e heroínas, aos feitos de monarcas e guerreiros, ao exemplo de patriarcas e matriarcas e à permanente intervenção divina na vida do Povo Eleito em seu passado bíblico. Mas, principalmente, a sua escolha pela divindade com quem selou um Pacto Sagrado que os colocou à parte, santificando-os, símbolo de sua diferença. A religião é a caução dessa identidade, o reservatório de onde são tirados os sinais diacríticos que lhe dão singularidade e os símbolos que lhe dão sentido, podendo, por isso, ser qualificada como étnico-religiosa. Mesmo entre aqueles que se definem como seculares, não observantes da religião e das tradições, encontram na legislação rabínica, portanto religiosa, a explicação para sua identidade.

As narrativas bíblicas, ao serem lidas e relidas ano após ano, reafirmam a origem do grupo e sua ligação com um território mítico e sagrado, seu pacto com a divindade e sua diferença em relação a outros povos. E esses ritos não só ativam a lembrança de histórias e mitos mas, também, de princípios gerais de conduta e regras rituais, de códigos éticos e de leis civis e religiosas e, principalmente, de sua diferença. A leitura semanal de trechos da *Torá*, ano após ano, na mesma seqüência, nos mesmos dias em todas as congregações judaicas, dão um sentido de unidade, quando todos os judeus, de maneira igual, celebram e relembram sua origem e sua singularidade. Uma distinção que se constrói através do contato e do contraste em relação à sociedade circundante, e que se afirma em uma prática secular socializando os novos membros, representados pelo *Bar Mitzvá*, garantindo a continuidade do grupo.

Nessas celebrações podem ser notadas, também, diferenças nas performances que contrastam judeus entre si e que, podem ser entendidas como diversas maneiras de se representarem e de viverem sua etnicidade. E a ordem dessas diferenças sugerem oposições internas que vão além das idiossincrasias dos realizadores, indicando a existência de uma alteridade que é, também, verbalizada pelos atores em suas entrevistas quando, ao se compararem, explicitam divergências internas em relação a aspectos relevantes de sua cosmovisão, de suas relações sociais, de sua maneira de pensar e viver sua identidade. Enquanto a identidade étnica é usada no relacionamento com a sociedade circundante, outras identidades se desdobram no diálogo interno entre segmentos e congregações num jogo de oposições e contrastes de onde emerge o judeu como o “outro”.

Algumas diferenças são mais visíveis e podem ser aqui usadas para exemplificar o contraste entre os grupos observados através de seus rituais. A

distintividade dos ortodoxos ou “religiosos” se faz notar na forma “tradicional” que realizam seus ritos, na preservação de costumes que são definidos pelos outros segmentos como pré-modernos, e que se expressam na separação visual entre homens e mulheres durante as liturgias sinagogais, na maneira estrita de cumprir os mandamentos, na observância da *kashrut*, na *pureza familiar*, no relativo exclusivismo de seus relacionamentos, organizando-se como um grupo separado pouco permeável aos valores e costumes da sociedade envolvente, o que pode ser observado em suas práticas rituais. Ao se organizarem segundo seus princípios e seus traços culturais particulares delimitam fronteiras simbólicas não apenas entre si e a sociedade envolvente mas, também, e talvez principalmente, em relação a outros grupos judaicos. E em seu projeto missionário questionam a legitimidade de outras maneiras de ser judeu. Em sua versão religiosa recobrem toda a sua vida de sacralidade, e levam para os espaços públicos os sinais de sua identidade étnico-religiosa e de sua pertença.

Já os liberais circunscrevem sua religiosidade e sua identidade étnica aos espaços privados do lar e da sinagoga, não trazendo para os espaços públicos da sociedade mais ampla traços identificadores que os distingam de outros membros de sua classe social. Procuram conciliar a tradição e a modernidade, o que pode ser visto no rito de maioridade com a introdução de elementos inovadores e atuais como músicas, e instrumentos musicais, corais e a participação da mãe na colocação do *talit* em seu filho, afastando-se dessa forma das tradições. Mas, ao mesmo tempo, preservam o “cunho” nos rituais e mantêm as mulheres fisicamente separadas dos homens, seguindo a tradição.

Ao criarem um rito feminino de maioridade para meninas e realizá-lo na sinagoga, os liberais adaptaram as propostas de igualdade de direitos entre os sexos, símbolo dos tempos atuais, ao universo religioso, mas este rito não confere às mulheres direitos rituais iguais aos masculinos e nem é reconhecido

pelos outros segmentos. Abandonaram muitas das tradições que são observadas pelos “religiosos” como a *kashrut*, a pureza familiar, a observância estrita das interdições do *Shabat*, entre outras, mas preservaram as diferenças rituais entre os sexos. Esse meio caminho entre a tradição e as propostas modernizadoras, os coloca em uma posição intermediária que os define como liberais de orientação conservadora.

Diferindo dos outros dois grupos através de suas propostas inovadoras, os reformistas introduziram alterações no rito de passagem para a maioridade e em toda a sua liturgia ao ocidentalizarem o livro de orações escrevendo-o da esquerda para a direita, ao nacionalizarem o culto traduzindo as preces e realizando-as em português, além do hebraico, e ao autorizarem as mulheres a participarem dos ritos sinagogais com os mesmos direitos religiosos que os homens. Ao ritualizarem a maioridade feminina de maneira igual à masculina, de maneira inversa à prática “religiosa”, trouxeram para o plano religioso os direitos civis de igualdade entre os sexos. Também esse rito não é reconhecido pelos outros dois segmentos. Mantiveram o “cunho” nas liturgias e a observância de preceitos símbolos tradicionais que podem ser observados no rito de passagem masculino.

Focalizando as representações do gênero no contexto ritual, visível no papel que homens e mulheres desempenham nos ritos observados, chama a atenção a participação, ou não, das mulheres nos ritos religiosos e a separação ritual entre os sexos praticada por liberais e “religiosos”, sinais diacríticos que afirmam a distinção entre os grupos. A separação é feita, em parte, pelas mulheres representarem o perigo de afastamento dos homens de seus deveres

sagrados, em parte por serem poluidoras<sup>64</sup>. O gênero nos rituais pode ser entendido como uma linguagem e, através dela, as representações do feminino aparecem como um dos elementos tanto de confirmação quanto de ruptura das tradições. E a construção de novos rituais, neste caso femininos, ou alteração dos masculinos já existentes, são formas de tradicionalizar novos valores e novas práticas, de introduzir mudanças e renovar as práticas tradicionais.

Nesse momento se justifica abrir parênteses para trazer a representação do gênero na mitologia judaica, em particular do feminino. No mito de origem, Eva rompeu com o relacionamento paradisiaco entre Adão e a divindade ao transgredir uma norma imposta pelo Senhor e comer do fruto proibido, o fruto do conhecimento. Sua desobediência provocou a queda do casal primevo e a primeira ruptura entre o homem e Deus, fazendo surgir um novo tipo de ser e de se relacionar. A transgressão de Eva deu origem à Humanidade.

Um outro mito, que não consta das Escrituras mas dos Apócrifos, relata que antes de Eva Deus criou o homem e a mulher do mesmo barro, seres originalmente iguais mas com direitos diferenciados numa hierarquia em que apenas o homem tinha contato com o divino. Essa primeira mulher, Lilith, revoltou-se com a diferença mas não foi atendida em sua demanda por igualdade. Por essa razão, pronunciou o nome Deus, que era proibido, rompeu com Adão e se mudou para o deserto onde passou a viver com demônios, transformando-se, ela própria, em um demônio. A representação do feminino nesses dois mitos relaciona a mulher à transgressão e à ruptura com o sagrado e o tradicional, mas é através desse rompimento que novas situações são criadas, que ocorrem transformações e inovações são introduzidas.

---

<sup>64</sup> As noções de poluição e separação ritual entre os sexo revelam uma ordem social e moral que o grupo procura afirmar e sua ritualização é uma maneira de evitar ambigüidade e

Não é, portanto, um acaso que as propostas de modernização e mudanças no seio das comunidades judaicas sejam expressas, principalmente, através de um rito feminino. E não é também por acaso que o rito masculino expressa as tradições e, através dele, a unidade e continuidade do grupo étnico se revelam. Tradição e mudança se mostram, assim, nas representações do gênero nos rituais de maioridade.

Para finalizar, partindo-se da sociografia aqui apresentada e de sua discussão, pode-se pensar em dois universos de significações relativas à construção da pessoa judia e da identidade judaica. Um, em relação ao pertencer a uma categoria genérica de ser judeu, quando as fronteiras simbólicas que dão significado à “judeicidade” e codificam relações sociais são colocadas entre a comunidade judaica e a sociedade envolvente. E outro, em que a linha divisória se coloca entre segmentos e se constrói no relacionamento entre grupos judaicos.

A identidade judaica se define por princípios de ordem étnica, quando a crença em uma origem comum, a preservação de ritos, mitos, valores culturais e certos princípios de organização, assim como os sentimentos étnicos – a judeicidade - que dão singularidade aos judeus em relação aos não judeus. Os princípios definidores da etnicidade são usados pelo grupo para o reconhecimento de si como distinto e único, para sua organização e para sua inserção particular enquanto minoria na sociedade inclusiva como, também, para seu relacionamento com os diversos segmentos e grupos sociais que a compõem. Esses princípios estão presentes, principalmente, no ritual masculino onde as tradições estão preservadas e os mitos de origem, que dão sentido à singularidade de se ser judeu, são dramatizados pelos atores que participam do ritual. O ritual masculino opera, assim, no sentido de levar os

participantes a internalizarem a idéia de unidade, de Povo Eleito, portanto “posto à parte”.

O segundo universo de significações se refere às relações internas, quando diferentes modos de ser judeu podem ser reconhecidos e a diversidade interna, e não mais as semelhanças, é usada como forma de identificação, dando sentido a um modo particular de ser e de pertencer mais restrito, dentro de um grupo social mais amplo – a comunidade judaica *latu sensu* – em uma sociedade maior, a nacional. Poder-se-ia falar aqui de uma identidade qualificada, adjetivada, como judeu religioso, judeu reformista, judeu conservador ou judeu secular, mas as observações mostram a existência de articulações com diferentes significados, não apenas com o mundo externo mas, também, e principalmente, com os “iguais”, quando novas referências estariam sendo usadas para a autodefinição. O “outro,” necessário para a construção de “si mesmo,” surge, assim, na relação com os semelhantes. Uma alteridade construída na relação entre “iguais”, no diálogo interno e, neste caso, as diferenças entre judeus se constituem nos critérios para autodefinição e para a delimitação de fronteiras simbólicas relativas a inclusões e exclusões.

Essa alteridade que se construiu entre os iguais tem um sentido de confirmar a identidade distinta de cada segmento pelo contraste e opositividade, mas possui ainda um papel instrumental de revigorar a distinção e o sentimento de ser judeu e, dessa forma, perpetuar a própria identidade. Esse mecanismo parece mais útil na medida em que a sociedade nacional é descrita como permissiva e facilitadora da assimilação, não exigindo definições claras de seus membros nem criando as oposições necessárias à constituição e preservação de uma identidade.

## ANEXO A – TABELAS

### Imigração e população judaica em São Paulo

#### A-1. Migração geral e judaica para o Brasil

Tabela 1.1  
Imigração Internacional para o Brasil, geral e judaica  
1881-1942

<b>Período</b>	<b>Geral</b>	<b>Judaica</b>	<b>%</b>	<b>Participação na migr. jud. mundial</b>
1881-1900	1.654.101	1.000	0,06	0,1
1901-1914	1.252.678	8.750	0,70	0,5
1915-1920	189.417	2.000	1,06	2,2
1921-1925	386.631	7.139	1,85	1,7
1926-1930	453.584	22.296	4,92	12,9
1931-1935	180.652	13.075	7,24	5,5
1936-1942	120.318	14.576	12,11	3,6
<i>Total</i>	4.237.381	68.836	1,62	

Fonte: Lesser, 1995, p. 316

Tabela 2.1

Imigração judaica e geral para o Brasil, por ano de chegada  
1925-1947

Ano	Judaica	Var %	Geral	Var %	Jud/Geral %
1925	1.690		82.547		2,0
1926	3.154	87	118.686	44	2,7
1927	3.175	1	97.974	-17	3,2
1928	3.167	0	78.128	-20	4,1
1929	4.874	54	96.186	23	5,1
1930	3.558	-27	62.610	-35	5,7
1931	1.985	-44	27.465	-56	7,2
1932	2.049	3	31.494	15	6,5
1933	3.317	62	46.081	46	7,2
1934	3.794	14	46.027	0	8,2
1935	1.758	-54	29.585	-36	5,9
1936	3.418	94	12.773	-57	26,8
1937	2.003	-41	34.677	171	5,8
1938	530	-74	19.388	-44	2,7
1939	4.601	768	22.668	17	20,3
1940	2.416	-47	18.449	-19	13,1
1941	1.500	-38	9.938	-46	15,1
1942	108	-93	2.425	-76	4,5
1943	11	-90	1.308	-46	0,8
1944	6	-45	1.593	22	0,4
1945	120	1900	3.168	99	3,8
1946	1.485	1138	13.039	312	11,4
1947	2.637	78	18.753	44	14,1
<b>Total</b>	<b>51.356</b>		<b>874.962</b>		<b>5,9</b>

Fonte: Lesser, 1995, p. 319

Tabela 1.3  
Imigração judaica para o Brasil, por país de origem,  
1925-1935

<b>País</b>	<b>1925</b>	<b>1926</b>	<b>1927</b>	<b>1928</b>	<b>1929</b>	<b>1930</b>	<b>1931</b>	<b>1932</b>	<b>1933</b>	<b>1934</b>	<b>1935</b>	<b>Total</b>
Polônia	802	1.009	1.095	1.290	2.765	1.168	753	931	1.920	1.746	1.130	14.609
Alemanha	0	0	0	0	0	0	0	0	363	835	357	1.555
Rússia	225	283	286	315	0	0	0	0	0	0	0	1.109
Lituânia	0	0	0	151	60	7	0	0	0	0	0	218
Romênia	220	283	571	43	58	0	135	0	210	292	127	1.939
Outros	0	0	0	0	0	0	0	0	824	921	144	1.889
<b>Total</b>	<b>1.247</b>	<b>1.575</b>	<b>1.952</b>	<b>1.799</b>	<b>2.883</b>	<b>1.175</b>	<b>888</b>	<b>931</b>	<b>3.317</b>	<b>3.794</b>	<b>1.758</b>	<b>21.319</b>
<b>Total*</b>	<b>1.690</b>	<b>3.154</b>	<b>3.175</b>	<b>3.167</b>	<b>4.874</b>	<b>3.558</b>	<b>1.985</b>	<b>2.049</b>	<b>3.317</b>	<b>3.794</b>	<b>1.758</b>	<b>32.521</b>

Fonte: Jewish Colonization Association-Londres (Europa Oriental), HIAS (Alemanha), Revista de Imigração e Colonização, *apud* Lesser, 1995, p. 64.

(\*)Total refere-se aos registros do governo brasileiro. São superiores aos totais das outras fontes entre 1925 e 1935: neste período, não há registros de imigrantes alemães nem de "outros".

Tabela 1.4  
População judaica na data do Censo de 1940,  
por Unidades da Federação escolhidas

<b>UF</b>	<b>Judeus</b>	<b>%</b>	<b>Pop Total</b>	<b>%</b>
Rio de Janeiro	21.663	39	3.611.998	0,60
São Paulo	20.384	37	7.180.316	0,28
Rio Grande do Sul	6.614	12	3.320.689	0,20
Minas Gerais	1.431	3	6.763.368	0,20
Outros	5.571	10	20.359.944	0,30
<b>Total</b>	<b>55.663</b>	<b>100</b>	<b>41.236.315</b>	<b>0,13</b>

Fonte: IBGE, Censo 1940

Tabela 1.5  
Distribuição espacial da população total e dos judeus,  
por região, na data do Censo  
1980

<b>REGIÃO</b>	<b>Judeus</b>		<b>Pop Total</b>	
	<b>Nº</b>	<b>%</b>	<b>Nº</b>	<b>%</b>
Norte	1.394	1,52	5.880.706	4,94
Nordeste	2.600	2,83	34.815.439	29,25

Sudeste	75.493	82,24	51.737.148	43,47
Sul	10.982	11,96	19.031.090	15,99
Centro Oeste	1.326	1,44	7.545.769	6,34
TOTAL	91.795	100,00	119.010.152	100,00

Fonte: IBGE, Censo de 1980

## A- 2. Imigração Judaica para o Estado de São Paulo

Tabela 2.1

Migrantes judeus para o Estado de São Paulo, por data de chegada e continente de origem, de acordo com pesquisa da FISESP

Período	Ásia	Europa			América	Total	% no Período
		Oriental Mer/Ocd (1)	Central (2)	Central (3)			
1901-10	3	10	1	5		19	0,1
1911-20	26	171	9	9	21	236	1,6
1921-30	90	1.688	85	26	31	1.920	13,2
1931-40	54	2.084	1.116	122	27	3.403	23,4
1941-50	38	868	210	97	52	1.265	8,7
1951-60	2.051	2.037	265	301	274	4.928	33,8
1961-70	689	467	65	48	406	1.675	11,5
1971 em diante	177	9	4	11	77	278	1,9
sem declaração	194	362	157	46	77	836	5,7
Total	3.322	7.969	1.912	665	965	14.560	100,0
% de Origem	22,8	52,9	13,1	4,6	6,6	100,0	

Fonte: Federação Israelita do Estado de São Paulo - FISESP

Obs: (1) Europa Oriental: Polônia, Romênia, Rússia, Hungria, Lituânia, Bessarábia, Tchecoslováquia, Iugoslávia, Bulgária, Letônia, Ucrânia; (2) Europa Central: Alemanha e Áustria; (3) Europa Meridional e Ocidental: França, Bélgica, Inglaterra, Holanda, Suíça, Suécia, Itália, Grécia, Portugal, Espanha e outros.

Tabela 2.2

Distribuição da população judaica de São Paulo, segundo época de chegada ao Brasil

Época	Nº	%
Antes de 1900	3	0,01

1901 a 1910	44	0,31
1910 a 1920	395	2,36
1921 a 1930	2.371	16,74
1931 a 1940	3.552	25,08
1941 a 1950	1.313	9,27
1951 a 1960	5.189	36,63
1961 a 1968	1.321	9,32
não declarado	40	0,28
Total	14.228	100,00

Fonte: Rattner, 1977, p. 109

Tabela 2.3  
Distribuição da População judaica em São Paulo  
segundo sua naturalidade (Regiões e Países)

EUROPA ORIENTAL			EUROPA OCIDENTAL		
	Nº	%		Nº	%
Bessarábia	286	1,00	Bélgica	56	0,20
Bulgária	73	0,25	França	148	0,51
Hungria	576	2,02	Grã-Bretanha	30	0,10
Iugoslávia	142	0,49	Holanda	25	0,08
Letônia	75	0,26	Suécia	6	0,02
Lituânia	295	1,03	Suíça	15	0,05
Polônia	4.227	14,83			
Romênia	1.609	5,64			
Rússia	767	2,69			
Tchecoslováquia	169	0,59			
Ucrânia	72	0,25			
Total	8.291	29,05	Total	280	0,96

EUROPA CENTRAL			EUROPA MERIDIONAL		
	Nº	%		Nº	%
Alemanha	1.355	4,75	Itália	165	0,57
Áustria	251	0,88	Grécia	103	0,36
			Portugal	16	0,05
Total	1.606	5,63	Total	284	0,98

ORIENTE MÉDIO			OUTROS PAÍSES		
	Nº	%		Nº	%
Egito	1.386	4,86	Canadá	10	0,03
Irã	16	0,05	China	19	0,06
Iraque	42	0,14	Estados Unidos	57	0,20
Líbano	241	0,85	Outros	165	0,56
Maghreb	147	0,52	Não declarado	572	2,01
Israel	607	2,13			
Síria	257	0,91			
Turquia	137	0,46			
Total	2.855	9,92		823	2,86

Fonte: Rattner, 1977, p. 108

### A-3. Perfil da População Judaica na cidade de São Paulo

Os dados apresentados a seguir eram os únicos disponíveis por ocasião da realização do presente trabalho. É muito provável que uma pesquisa mais atualizada indicasse mudanças significativas, sendo as informações aqui incluídas apenas a título de referência.

Tabela 3.1  
Judeus por bairro  
São Paulo, Capital  
1980

Bairro	Total	%
Sta. Cecília	7.052	15,73
Bom Retiro	5.364	11,96
Cerqueira César	4.223	9,42
Jardim Paulista	4.174	9,31
Consolação	4.079	9,10
Jardim América	2.096	4,67
Perdizes	2.022	4,51
Vila Mariana	1.644	3,67
Ibirapuera	1.266	2,82
Bela Vista	1.114	2,48
Sta. Efigênia	1.094	2,44
Pinheiros	980	2,19
Butantã	806	1,80
Indianópolis	762	1,70
Sto. Amaro	506	1,13
Lapa	446	0,99
Outros	3.606	8,04
Total	44.840	100,00

Fonte: IBGE, Censo 1980

Tabela 3.2  
Estratificação social na comunidade judaica de São Paulo

Classe social	Nº	%
Inferior	162 (dado ajustado)	1,5
Média inferior	1.300	10,9
Média	1.061	8,8
Média superior	3.591	30,2
Superior	3.254	27,3

Fonte: Rattner, 1977, p. 46

Tabela 3.3  
Distribuição da População Judaica Paulistana  
segundo ramos ocupacionais

Ramos	Nº	%
Construção civil	327	2,74
Comércio	5.177	43,41
Indústria	2.378	19,94
Educação	581	4,87
Saúde	402	3,37
Seguro e finanças	249	2,09
Administração pública	122	1,02
Outros	1.242	10,42
Aposentados e desempregados	1.447	12,13
Total	11.925	100,00

Fonte: Rattner, 1977, p. 180

Tabela 3.4  
Distribuição da População Judaica Paulistana  
segundo setores das profissões liberais

Setores	Nº	%
Engenheiros	459	25,0
Médicos	405	22,0
Advogados	136	7,4
Administradores	120	6,5
Professores universitários	102	5,5
Professores (1º e 2º graus)	156	8,5
Jornalistas	21	1,2
Outros	437	23,9
Total	1.836*	100,00

Fonte: Rattner, 1977, p. 180

(\*) O total de profissionais liberais representa 16,4% da força de trabalho da comunidade judaica.

Tabela 3.5  
Distribuição da População Judaica Paulistana  
segundo nível ocupacional

Nível	Nº	%
Operários	35	0,3
Empregados	1.527	12,7
Diretores e gerentes	1.825	15,5
Empregadores	3.254	27,5
Artesãos e trabalhadores por conta própria	1.061	8,5
Profissionais liberais	1.766	14,24
Aposentados	939	7,87
Desempregados	319	2,67
Outros	1.200	10,00
Total	11.926	100,00

Fonte: Rattner, 1977, p. 181

Tabela 3.6  
**Distribuição das famílias judaicas da capital de São Paulo segundo sua filiação a organizações educativas, culturais e/ou religiosas**

Discriminação	Frequência	
	Nº	%
Pertencem a:		
Uma judaica	2.012	22,17
Uma não-judaica	111	1,25
Judaica e não-judaica	356	3,91
Dois judaicas	889	9,78
Três ou + judaicas	1.519	16,72
Três ou + judaicas e não-judaicas	719	7,91
Erros/omissões	776	8,53
Não pertencem	2.702	29,73
Total	9.084	100,00

Fonte: Rattner, 1977, p. 187

Tabela 3.7  
Distribuição da população judaica de São Paulo  
segundo a ocorrência de casamentos interétnicos  
nas famílias

Casamentos interétnicos	Frequência	
	Nº	%
Não houve casamento interétnico	6.636	73,03
Sim, houve 1 casamento	907	9,99
Sim, houve 2 casamentos	261	2,87
Sim, houve + de 2 casamentos	225	2,48
Não sabe	278	3,05
Erros/omissões	780	8,58
Total	9.087	100,00

Fonte: Rattner, 1997, p. 190

Tabela 3.8  
Distribuição das famílias judaicas de São Paulo  
segundo a comunidade religiosa de origem

Discriminação	Frequência	
	Nº	%
Sefardim	1.273	14,00
Askenazim	6.595	72,57
Não sabem	480	5,28
Erros/omissões	741	8,15
Total	9.089	100,00

Fonte: Rattner, 1977, p. 191

Tabela 3.9  
Distribuição na observância de preceitos e ritos religiosos  
entre Sefardim e Askenazim, em São Paulo, Capital.  
Em percentagem

Preceitos e ritos religiosos e frequências	Comunidades religiosas de origem		
	Sefardim	Askenazim	não sabem
Presença de MEZUZÁ	87,36	83,75	61,74
SEDER de PESSACH			
sempre	84,00	82,09	58,55
às vezes	6,44	7,75	11,95
nunca	9,39	9,86	28,04
JEJUM de IOM KIPPUR			
sempre	88,27	74,79	60,53
às vezes	3,33	9,13	9,20
nunca	8,15	15,70	28,22
FREQÜÊNCIA à SINAGOGA			
nenhuma vez	8,69	11,00	24,52
1-3 vezes por ano	32,32	38,31	35,55
4-11 vezes por ano	31,75	32,89	24,91
1 vez por mês	8,12	5,48	4,49
1 vez por semana	12,33	5,60	0,59
diariamente	1,32	1,82	0,09
VELAS de SHABAT			
sempre	46,31	51,32	35,90
às vezes	17,53	17,12	13,77
nunca	35,60	28,45	37,04
COMIDA CASHER			
sempre	26,08	20,23	11,56
às vezes	26,47	21,89	16,83
nunca	47,29	57,49	69,37

Fonte: Rattner, 1977, p. 192

**Tabela 3.10**  
**Distribuição da população judaica de São Paulo, Capital,**  
**segundo a observância de preceitos e ritos religiosos**

Preceito e rito religioso	Frequência da Observância									
	Sempre		Às vezes		Nunca		Erros Omissões		Total	
	Nº	%	Nº	%	Nº	%	Nº	%	Nº	%
Velas de Shabat	4.479	49,29	1.454	16,00	2.620	28,84	534	5,87	9.087	100,00
Comida Casher	1.950	21,45	1.868	20,55	4.752	52,32	517	5,68	9.087	100,00
Seder de Pessach	7.025	77,30	648	7,13	911	10,04	503	5,53	9.087	100,00
Jejum de Iom Kippur	6.620	72,85	686	7,54	1.282	14,13	499	5,48	9.087	100,00
Mezuzá	SIM		NÃO							
	7.210	79,34	1.301	14,33	-	-	576	6,33	9.087	100,00

Fonte: Rattner, 1977, p. 130

## Anexo B

### Glossário<sup>65</sup>

**Agadá** (aramaico) significa história. Corresponde ao acervo de tradições e conhecimentos rabínicos sobre ética, teologia, histórias, lendas e folclore. Inclui parábolas, contos populares, polêmicas sobre determinados temas e especulações sobre o Messias;

**Aliá** (hebraico) é subida, ascensão, refere-se à chamada de um membro da congregação para ler a Torá e, neste caso, diz-se aliá la-Torá ou subida à Torá. Significa, também, visitar Israel ou mudar-se para a Terra Santa e, neste caso, diz-se aliá la-Aretz, ou subida para a Terra (de Israel);

**Amidá** (hebraico) significa de pé, é a principal oração da liturgia. Deve ser lida em silêncio, de pé, pelos membros da congregação voltados em direção do Templo de Jerusalém;

**Aramaico**, língua semítica falada, na antigüidade, no Oriente Próximo. Trechos da Bíblia e do Talmude são escritos em aramaico;

**Arca da Aliança**, Aron ha-Berit em hebraico, arca confeccionada em madeira pelos israelitas, durante o Êxodo, para guardar as Tábuas do Decálogo de Moisés. Objeto mais sagrado da religião judaica, era guardada no Templo de Jerusalém, no Santo dos Santos, atrás de uma cortina no Tabernáculo. Desapareceu com a destruição do Templo e, segundo a tradição, só voltará a aparecer com a vinda do Messias;

**Arca Sagrada** em hebraico é Aron Ha-Kodesh, armário em uma sinagoga, que simboliza a Arca da Aliança, onde são guardados os rolos da Torá;

**Azkenazim** (hebraico), ashkenazim ou asquenazitas, designação de judeus de descendência alemã, por se acreditar, na Idade Média, que o nome Ashkenaz (Gên. 10: 3; Cr.1: 6; Jer. 51: 27), encontrado na Bíblia, se referia à Alemanha. Veio, depois, a ser aplicado a todos os judeus da Europa central e ocidental;

**Baal Shem** (hebraico), significa senhor do nome, título de um homem que tinha controle sobre os nomes de Deus podendo, com isso, realizar curas, exorcismos e milagres;

**Bar Mitzvá**, bar em aramaico significa filho e mitzvá, em hebraico, mandamento. A composição dos dois nomes é traduzida por filho do mandamento. Aos treze anos e um dia um menino é um Bar Mitzvá, significando que tornou-se um adulto do ponto de vista religioso. O rito para a celebração dessa maioridade passou a chamar-se, também, Bar Mitzvá;

**Bat Mitzvá** (hebraico), filha do mandamento. A menina de doze anos e seis meses é uma Bat Mitzvá, atingindo sua maioridade religiosa. O rito de celebração dessa maioridade, realizado por algumas congregações reformistas e conservadoras, recebe, também, a designação Bat Mitzvá;

---

<sup>65</sup> Foram usados como fonte para elaboração desse glossário os seguintes textos: Dicionário de Lendas e Tradições Judaicas, de Alan Unterman, Zahar Editor, 1992; O Judaísmo Vivo, de Michael Asheri, Imago, 1987; e Symbols of Judaism, de Marc-Alain Ouaknin, Edition Assouline, 1997.

**Bimá** (hebraico), plataforma, é o nome dado à plataforma sobre a qual se lê a Sefer Torá e de onde são conduzidas as orações. O apoio ou mesa sobre o qual se coloca a Torá para ser lida é também parte da bimá;

**Brit Milá** (hebraico), significa pacto da circuncisão;

**Cabala** ou **Kabala** (hebraico), traduz-se por tradição recebida e refere-se à tradição mística judaica, aos ensinamentos esotéricos;

**Chabad**, subgrupo do movimento hassídico, conhecido, também por Lubavitch Chabad. Este nome é formado pelas iniciais de chochmá (sabedoria), biná (compreensão) e daat (conhecimento);

**Chalá** (hebraico), porção ou dízimo da massa do pão cru que se dava aos sacerdotes do templo. O termo passou a ser usado para designar o pão trançado que se come no Sábado;

**Chazan** (hebraico) é cantor. Entoa músicas litúrgicas, conduz as orações e celebrações na sinagoga;

**Chumash** (hebraico) significa quinto e refere-se aos Cinco Livros de Moisés, o Pentateuco. Cada quinto ou livro recebe um denominação: Bereshit (Gênese), Shemot (Êxodo), Vikrá (Levítico), Bemidbar (Números) e Devarim (Deuteronômio);

**Cohen** (hebraico) é sacerdote, plural cohanim. Descendentes de Aarão, irmão de Moisés, designado por Deus para o sacerdócio;

**Devar Torá** (hebraico) é a prédica, sobre um tema bíblico, feita pelo Bar Mitzvá após a cerimônia de maioridade;

**Diáspora** (grego) significa dispersão e refere-se às comunidades judias dispersas fora do território de Israel;

**Eretz Erev Shabat** (hebraico), tarde de sexta feira, véspera de sábado.

**Êxodo** refere-se à saída dos judeus do Egito, pelas mãos de Moisés, sob a proteção divina. Tem um papel central na história e na liturgia religiosa judaicas sendo comemorado em Pessach, a Páscoa judaica, lembrando a redenção da escravidão no Egito e o direito à liberdade, divinamente outorgada;

**Falashas** (aramáico) traduz-se por estrangeiros. Designação dos judeus negros da Etiópia;

**Gaon** (hebraico) significa eminência, título dado aos chefes das academias da Babilônia entre os séculos VI e XI. Posteriormente o título foi usado para designar sábios e eruditos;

**Guelilá** (hebraico), ato de enrolar, aplica-se ao ato de enrolar a Torá;

**Gemará**. Parte final do Talmude, escrita em aramaico, contendo debates, decisões legais e sentenças constituindo-se na base da legislação judaica e sua aplicação;

**Gueto**, palavra de origem italiana para fundição. Em 1516 os judeus venezianos foram confinados em uma área perto de uma fundição, um gueto. A partir daí, a área urbana destinada ao isolamento dos judeus, que eram proibidos de morar próximos dos gentios, passou a chamar-se gueto;

**Goi ou Goy** (ídiche), gentio. Pessoa não judia;

**Haftará** (hebraico) significa conclusão. Leitura do trecho do Livro dos Profetas que segue à leitura da Sefer Torá no ritual do Shabat, festas e jejuns;

**Hagadá** (hebraico) refere-se a história de Pessach. Contém a liturgia do seder (refeição) da Páscoa contando a redenção do Egito, salmos de louvor, homilias rabínicas, hinos e canções;

**Hagbahá** (hebraico) significa elevação. Elevação da Sefer Torá aberta, antes (costume sefaradim) ou depois (costume azkenazim) de sua leitura. Um membro da congregação é convidado para este ato;

**Halachá** (hebraico) significa caminho ou trilha. Tradição legalista e de práticas normativas do judaísmo;

**Ha-Shem** (hebraico) significa o nome. Expressão usada para se referir a Deus;

**Hassídico** ou **Chassídico** significa devoto, piedoso. Designação de membro da seita chassídica fundada por Baal Shem Tov na Polônia, no século XVIII;

**Havdalá** (hebraico) é separação. Final da cerimônia de Shabat que separa o tempo sagrado do tempo profano. O Shabat tem início com a mãe de família acendendo duas velas em casa e termina com o pai de família apagando uma vela trançada, na sinagoga, encerrando o dia;

**Holocausto** referia-se, originalmente, à oferenda consumida pelo fogo e durante o nazismo passou a referir-se ao extermínio dos judeus durante a Segunda Guerra Mundial;

**Iad** (hebraico) significa mão. Ponteiro feito em prata, madeira ou outro material, em forma de mão com o indicador estendido, usado durante a leitura da Sefer Torá. O rolo sagrado não pode ser tocado com as mãos nuas e o iad é usado para acompanhar a leitura;

**Ídiche**, língua judaico-alemã falada pelas comunidades azkenazim originárias da Europa central oriental. É uma abreviação de idish-daitsch que significa alemão judaico. Além de palavras de origem alemã, é também formado por palavras hebraicas, aramaicas e eslavas, e escrito em caracteres hebraicos;

**Iom Kipur** (hebraico) é Dia de Expição ou Dia do Perdão. É um dia sagrado do calendário judaico, que precede a comemoração do início do novo ano (Rosh Hashaná). No Iom Kipur faz-se um jejum penitente de 24 horas. São feitas orações durante todo o dia e pede-se perdão a Deus pelos pecados cometidos. Nesse dia Deus perdoa os pecadores e escreve os nomes de todos no livro celestial para que o ano seguinte possa ser um bom ano;

**Israel**, nome dado a Jacó após ter lutado com um anjo (Gên. 32). Os doze filhos de Jacó/Israel deram origem às tribos de Israel dividindo entre si o território israelita. Seus descendentes passaram a chamar-se filhos de Israel ou israelitas e a Terra Prometida foi denominada Terra de Israel. Israel refere-se tanto ao território Israelita – o país, atualmente –, quanto ao povo e, ainda, à comunidade israelita ou judia na diáspora;

**Jaquetía** (espanhol), dialeto espanhol arcaico falado pelos judeus norte-africanos;

**Jerusalém**, cidade sagrada do judaísmo, em Israel, onde foram construídos o Primeiro e o Segundo Templos;

**Judezmo** (ladino), dialeto judaico-espanhol falado por judeus sefaradim. O mesmo que ladino;

**Kabala** ou **cabala** (hebraico) é a tradição mística judaica.

**Kabat Shabat** (hebraico) significa recebimento do Shabat. Liturgia de inauguração do Shabat, que ocorre na sexta-feira à noite;

**Kadish** (aramaico) é santo. Refere-se à oração em aramaico recitada em homenagem aos mortos. Significa, também separação e é usada para designar as duas preces que separam a Shemá das outras orações na liturgia;

**Kipá** (hebraico) ou **Kapele** (ídiche), solidéu, cobertura para a cabeça usada pelos homens em respeito a Deus;

**Kasher** ou **Kosher** (hebraico) significa apropriado. Algo adequado ou próprio para consumo segundo as leis dietéticas judaicas (Levítico). Tem o sentido de puro e, embora refira-se originalmente à comida, aplica-se, também, a objetos e comportamentos rituais. Seu sentido foi estendido para pessoas que obedecem às leis dietéticas ou aos princípios legais – a halachá;

**Kashrut** (hebraico) refere-se às leis dietéticas, à qualidade de ser kasher;

**Kedushá** (hebraico) significa santidade. Versículo de Amidá que só é recitado quando há um *miniam*. É considerada com uma prece dos anjos e deve ser recitada de pé fazendo-se um movimento de levantar e baixar na ponta dos pés como se a pessoa estivesse voando com os anjos;

**Kehilá** ou **kahal** (hebraico) é comunidade e **kehilot** é seu plural. Refere-se às comunidade judaicas na diáspora. Tornou-se a denominação de uma congregação ou comunidade judaica;

**Kidush** (hebraico) é santificação. É feita através de orações e bênçãos sobre o vinho que será consumido em uma ocasião especial, como no shabat e nas festas;

**Kohen** ou **cohen** (hebraico) é sacerdote. **Konahim** é o seu plural;

**Krimchaks**, judeus de origem semítica e tártara da Criméia;

**Ladino**, dialeto judaico-espanhol falado pelos sefaradim;

**Lechá Dodi** ( hebraico) traduz –se por “vem, meu amigo”. Trata-se de um hino cantado na sexta feira à noite para saudar a entrada do shabat, descrevendo o sábado como uma noiva que chega para a cerimônia de casamento. No último parágrafo do hino, quando todos cantam “vem, ó noiva”, os participantes se voltam para a porta, de costas para a Arca, como se estivessem recebendo a noiva entrando na sinagoga;

**Levi** é o nome de um dos filhos de Jacó, que deu origem a uma das 12 tribos de Israel;

**Levitas**, membros da tribo de Levi, filho de Jacó (Israel), responsáveis, primeiro por cuidar do Tabernáculo e, depois, do Templo. Moisés e seu irmão Aarão eram levitas e o Messias descende desta tribo;

**Lubavitch**, tem origem na palavra Lubavici, pequena cidade russa, que um subgrupo do movimento chassídico, fundado por Shneur Zalman de Liady no século XVIII, transformou em centro de suas atividades;

**Maftir** (hebraico) é concluir, e refere-se aos últimos versículos da porção semanal lida na Torá. Separa a leitura do Pentateuco da leitura dos Profetas;

**Maguen Davi** em hebraico é escudo de Davi. Nome dado à estrela de seis pontas formada por dois triângulos entrelaçados, que se tornou o símbolo da Casa de Davi e hoje reconhecida como símbolo judaico;

**Marrano** (espanhol) refere-se aos judeus convertidos ao cristianismo mas que se mantiveram fiéis ao judaísmo. A palavra tem conotação pejorativa, significando suíno, e se aplica, principalmente, aos cripto-judeus de origem ibérica;

**Mashiach**, (hebraico) significa ungido, o Messias, Redentor do Final dos Tempos, levita da Casa de Davi, será enviado por Deus como o Príncipe da Paz que realizará a ressurreição dos mortos, que será seguida do Juízo Final. Apenas os justos seguirão o Messias, que inaugurará um nova ordem mundial, o Olam Ha-Bá, e todo o mal será extinto;

**Matzá** (hebraico) é pão sem levedo ou pão ázimo, feito de farinha e água para ser comido no Seder de Pessach. É consumido nessa ocasião para lembrar a fuga do Egito, quando não houve tempo para deixar crescer a massa.

**Mazel tov** (hebraico), boa sorte, saudação em ocasiões festivas e alegres.

**Mechitsa**, em hebraico, significa separação, divisão. Uma divisória separa o espaço ocupado pelas mulheres durante os ritos religiosos em uma sinagoga ortodoxa. As comunidades liberais – reformistas e conservadoras – aboliram a mechitsá de suas sinagogas, embora algumas conservadoras mantenham a separação entre os sexos sem, contudo, separá-los visualmente;

**Menorá** (hebraico) é candelabro. No Templo de Jerusalém havia um candelabro de sete braços, permanentemente aceso, simbolizando a sabedoria divina. É usada como um dos símbolos do judaísmo e é o emblema do Estado de Israel;

**Mezuzá** (hebraico) significa batente da porta. É um pequeno rolo de pergaminho com os dois primeiros parágrafos do Shemá, feito por um escriba, e guardado em um pequeno estojo para ser fixado no batente da porta de uma família judia;

**Mikve** (hebraico) Nome dado à piscina onde se realizam banhos rituais de purificação. Deve conter uma parte de água de origem natural, como de chuva ou rio, podendo ser completada com água encanada;

**Milá** (hebraico), circuncisão;

**Minian** (hebraico) é contagem. Quorum de dez homens adultos necessário para a realização de vários ritos. Representa toda a comunidade;

**Mishná** (hebraico) corresponde à compilação das tradições oralmente transmitidas e editadas no século II d.C. Primeira parte do Talmude. Base da tradição legal, a halachá;

**Mitnagedim** (hebraico) significa opositores e, originalmente, refere-se aos judeus ortodoxos da Lituânia que se opunham ao movimento hassídico;

**Mitzvá** (hebraico) é mandamento, sendo mitzvot seu plural. Termo usado tanto para designar os mandamentos divinos quanto as boas ações;

**Mohel** (hebraico) é circuncidador. Especialista em realizar a circuncisão ritual que remove o prepúcio dos garotos judeus com oito dias de nascidos, e dos homens convertidos ao judaísmo;

**Ner Tamid** (hebraico) é lâmpada eterna ou vela eterna. Nome dado à lâmpada permanentemente acesa, pendurada sobre a Arca Sagrada. Simboliza a presença de Deus no mundo;

**Nidá** (hebraico), mulher menstruada, estado de impureza da mulher em seu período menstrual e após o parto. Entre judeus ortodoxos a mulher, ao final do ciclo, deve se purificar em um banho ritual na mikvá;

**Olam Ha-Bá** (hebraico) é mundo por vir. Nova ordem que será instaurada com a vinda do Messias;

**Parashá** (hebraico), seção ou parte de um texto;

**Parochet** (hebraico) é cortina. Cortina decorada, colocada em frente à Arca Sagrada em uma sinagoga. Representa a cortina que separava o Santo dos Santos onde foi depositada a Arca da Aliança no Templo de Jerusalém, simbolizando a separação entre o sagrado e o profano;

**Pentateuco** (grego), palavra usada para designar os Cinco Livros de Moisés;

**Peot** (hebraico) é cantos. Nome dado aos cachos laterais usados pelos judeus ortodoxos próximos às orelhas, em obediência a uma das determinações do Levítico de não cortar os cabelos dos cantos da cabeça;

**Pessach** (hebraico) é “passar por sobre”. É uma referência à décima praga que se abateu sobre o Egito, quando os primogênitos foram mortos e o anjo da morte ‘passou por sobre’ a casa dos judeus que haviam marcado suas portas com o sangue do cordeiro pascal. Comemora a libertação dos judeus da escravidão no Egito;

**Rabino** do hebraico rabi, cujo significado é meu mestre. Erudito qualificado para resolver questões rituais e orientar uma congregação em seus assuntos comunitários;

**Reconstrucionismo.** Ramificação do judaísmo conservador fundado por Mordecai Kaplan em 1922. Defendendo a idéia de judaísmo como civilização em evolução, seu fundador prega um judaísmo para o homem moderno combinando aspectos religiosos com não religiosos e preocupações com a justiça social;

**Reforma judaica.** Movimento modernista do século XIX, influenciado pelo iluminismo, racionalismo e ideais liberais, que introduziu mudanças no judaísmo tradicional para adequá-lo à modernização da sociedade européia. Teve início na Alemanha entre judeus azkenazim espalhando-se, mais tarde, para outros países da Europa e para os Estados Unidos;

**Rebbe** ou Rebe, título dado aos rabinos hassídicos;

**Rosh ha-Shaná** (hebraico) significa cabeça do ano. Festa comemorativo do Ano Novo judaico;

**Seder** em hebraico é ordem. Refeição na noite de Pessach quando se lê passagens do Êxodo;

**Sefaradim** (hebraico) é espanhol. Outras formas são sefardi ou sefaradita. Judeus de origem espanhola que se espalharam pelo norte da África, Império Otomano, Itália, Holanda e América do Sul no fim do século XV. Os primeiros judeus que se instalaram na América do Norte em 1654, em Nova Amsterdam, hoje Nova York, eram sefaradim originários do Brasil.

**Sefer Torá** (em hebraico, sefer é rolo e Torá, ensinamento) é o rolo em pergaminho contendo o texto hebraico do Pentateuco. A Sefer Torá deve ser manuscrita por um escriba especializado, com uma pluma e tinta próprias sobre um pergaminho feito de animal kasher (sem defeitos e abatido ritualmente). A escrita da Torá obedece a regras ortográficas próprias. Junto com a Arca Sagrada onde é guardada, é o objeto mais sagrado da liturgia judaica. O pergaminho é encapado com um manto decorado com símbolos e textos sagrados bordados em dourado, um peitoral de prata, também ornado com símbolos judaicos, e encimado por coroas e guizos. O pergaminho sagrado não deve ser tocado com as mãos nuas, sendo usado um ponteiro em forma de mão, o iad, para acompanhar a leitura, ou as franjas do talit;

**Seudat Mitzvá** (hebraico), refeição festiva após o ritual *Bar Mitzvá*;

**Shabat** (hebraico) é sétimo, nome dado ao dia de descanso obrigatório que se inicia na sexta feira ao aparecer a primeira estrela e termina no sábado à noitinha. É também um dia de celebração e de dedicação à família e às orações. Uma porção da Sefer Torá é lida nesse dia e todo judeu recebe uma alma adicional (neshamá ieterá) que irá enchê-lo de alegria. Representa uma separação entre o tempo sagrado e o profano, e nesse dia todo o mal é suspenso. Os místicos acreditam que nesse dia os aspectos feminino e masculino de Deus se unem, sendo um dia propício para a união dos casais;

**Sheitel** (ídiche) é peruca. As mulheres ortodoxas casadas devem usar sheitel pois não devem expor seus cabelos a outros homens além de seu marido. Aos cabelos é atribuída sensualidade, e uma mulher pudica deve cobri-los com lenços, echarpes ou perucas feitas de outros cabelos que não os seus;

**Shechitá** (hebraico), matança, abate. Abate ritual de animais;

**Shemá** (hebraico) significa ouve. Parte das preces que devem ser recitadas todas as manhã e tardes, retirada de três parágrafos bíblicos (Deut. 6:4-9. 11:13-21; Num. 15:37-41) que dizem : “Ouve (Shemá) ó Israel, o Senhor é nosso Deus, o Senhor é um”, uma afirmação do monoteísmo;

**Shochet** (hebraico), homem religioso especialista no abate ritual de animais;

**Sidur** (hebraico) significa ordem. É o nome do livro de orações, escrito em hebraico e aramaico;

**Sinagoga** (grego) é lugar de reunião. Após a destruição do Segundo Templo em 70 d.C., passou a ser a instituição mais importante de congregação dos judeus e estabeleceu o modelo de organização das comunidades dispersas. Local de culto e de estudo é, também, o local de encontro da comunidade;

**Sionismo**, movimento nacionalista judaico que prega o retorno a Israel;

**Sofer** (hebraico) é escriba, responsável por escrever a Sefer Torá e outros pergaminhos contendo textos sagrados;

**Suká** (hebraico) é tabernáculo. Cabana construída ao relento, onde a família faz as refeições e algumas dormem, como forma de lembrar o período em que os israelitas viviam em tendas no deserto. É parte da comemoração de Sukot;

**Sukot** (hebraico) é tabernáculos. Comemoração que dura sete dias, lembrando a saída do Egito, o Êxodo;

**Tabernáculo** (grego) era o santuário portátil onde os israelitas guardavam a Arca da Aliança, com as Tábuas do Decálogo, durante sua peregrinação pelo deserto, no Êxodo. Um Templo foi erigido por Salomão em substituição ao Tabernáculo;

**Tábuas do Decálogo**. Duas tábuas gravadas com os dez mandamentos divinos trazidas por Moisés para o Povo de Israel. As pedras teriam sido tiradas do trono divino e gravadas pelo próprio Deus. Eram guardadas na Arca da Aliança, no Santo dos Santos, no Tabernáculo;

**Taharat ha-michpacha** (hebraico) significa pureza familiar. Separação ritual entre casais durante o período menstrual da esposa, que termina quando ela se submete ao banho ritual de purificação em uma mikvé;

**Talit** (hebraico) é manto. Xale de orações usado pelos homens em congregações mais tradicionais ou ortodoxas, e também por mulheres entre reformistas;

**Talit Katan** (hebraico) é pequeno manto, usado por ortodoxos sob a camisa, com as franjas à mostra;

**Talmud** (hebraico) é estudo. Também conhecido por Guemará, seu nome em aramaico. Compêndio de comentários sobre legislação, conhecimentos e tradições judaicas. Contém a Torá Oral ou Mishná que são as tradições e os conhecimentos transmitidos oralmente no decorrer dos séculos, e a conclusão ou Guemará que corresponde a legislação e sua aplicação, com comentários e discussões legais;

**Tanach** ou **Tenach** (hebraico) também conhecido por **Mikra** traduz-se por ‘o que é lido’ e refere-se às Escrituras Sagradas. É a Bíblia hebraica composta pelo Pentateuco, Profetas e Hagiógrafos, num total de 24 livros;

**Tetragrama** (grego) refere-se ao nome divino formado por quatro letras. O nome de Deus não pode ser pronunciado e em seu lugar diz-se Adonai que significa ‘meu Senhor’. Jeová é uma leitura distorcida do Tetragrama. Entre os vários nomes divinos apenas o Tetragrama é considerado verdadeiro e, para não dizer nenhum deles, Deus é chamado de Ha-Shem que significa O Nome;

**Tefilá** (hebraico) é prece ou oração;

**Tefilin** (hebraico), objetos de oração, e em aramaico significa ornamentos. São duas pequenas caixas de couro preto contendo passagens bíblicas do Êxodo e Deuteronômio em pequenos pergaminhos. As caixas são presas a duas tiras, também de couro preto, sendo uma amarrada ao braço esquerdo e outra na testa. São usadas por homens depois que completam treze anos todas as manhã dos dias, úteis durante as orações de shacharit;

**Torá** (hebraico) significa ensinamento. Refere-se ao Pentateuco, os Cinco Livros de Moisés. É considerada como o plano divino da criação revelado a Moisés no Monte Sinai;

**Torá Oral** são as tradições oralmente transmitidas, que só puderam ser registradas por escrito quando houve a ameaça de eliminação dos sábios, seus depositários, pelo domínio romano na Palestina. Está contida no Talmude;

**Tribos de Israel.** Segundo a Bíblia Jacó, depois chamado Israel, teve doze filhos que deram origem às dozes tribos que vieram a se constituir no Povo de Israel ou os Filhos de Israel;

**Tsadik** ou **tzadik** (hebraico) significa homem justo, probo, santo. Em cada geração há 36 homens justos que, por seu mérito, sustentam o mundo;

**Tsitsit** (hebraico) é franjas ou borlas. Fios amarrados nos cantos do Talit, obedecendo ao mandamento contido em Números de manter as franjas nos cantos das roupas para não se esquecer dos mandamentos de Deus;

**Zohar** (hebraico) significa esplendor e se refere à principal obra da Cabala, escrita em aramaico como um midrash, um comentário homilético da Bíblia.

## Anexo C

### BIBLIOGRAFIA

- A BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Edições Paulinas, 1985.
- ALDERMAN, G. British jewry: religious community or ethnic minority? In: WEBBER, J. (Org.) *Jewish identities in the new Europe*. London: The Littman Library of Jewish Civilization, 1994.
- ARENDT, H, *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 1988.
- ARENDT, H, *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.
- ARENDT, H. *The jew as a pariah: jewish identities and politics in Modern Age*. New York: Grar, 1978.
- ASHERI, M. *O judaísmo vivo: as tradições e as leis dos judeus praticantes*. Rio de Janeiro: Imago, 1987.
- AUSTIN, J. L. *Quando dizer é fazer: palavras e ações*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.
- AUSUBEL, N. *The book of jewish knowledge*. New York: Brown Publishers, 1964.
- AZRIA, R. La femme dans la tradition e la modernité juives. *Arch. Sc. Soc. des Rel.*, v.95, p.117-32, 1996
- BARNAIS, E. *História universal dos judeus*. São Paulo: Cepup, 1995.
- BARON, S. W. *História e historiografia dos judeus*. São Paulo: Perspectiva, 1974.
- BARTH, F. *Ethnic groups and bouderies: the social organization of cultural differences*. Chicago: Little Brown Co, 1965.
- BAUMAN, Z. *Modernidade e ambivalência*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1999.
- BENDIX, R. *Construção nacional e cidadania: estudos de nossa ordem social em mudança*. São Paulo: EDUSP, 1996.
- BERGER, P. L. & LUCKMAN. *The social construction of reality*. London: Penguin Books, 1971.
- BERGER, P. L. *The social reality of religion*. London: Penguin University Books, 1973.
- BIRD, P. Images of women in the old testament. In: RUETHER, R. R. (Ed.) *Religion and Sexism*. New York: Simon and Schuster, 1974.
- BLAY, E. A. Judeus no Brasil: política e cultura. In: XII WORLD CONGRESS OF SOCIOLOGY, 1990, Madrid: mimeo, 1990.
- BONACCHI, G. e GROPPPI, A. (Orgs.) *O dilema da cidadania: direitos e deveres das mulheres*. São Paulo: Ed. Unesp, 1995.
- BOURDIEU, P. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1992.
- BOYANIN, D. *Israel carnal: lendo o sexo na cultura talmúdica*. Rio de Janeiro: Imago, 1994.
- BRANDÃO, C. R. *Festim dos Bruxos*. Campinas: Ícone, 1987.
- BRANDÃO, C. R. *Identidade e etnia: construção da pessoa e resistência cultural*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

- BRANDÃO, C. R. *Peões, pretos e congos: trabalho e identidade étnica em Goiás*. Brasília: Ed. UnB, 1977.
- BRANDÃO, C. R. Ser católico: dimensões brasileiras - um estudo sobre a atribuição de identidade através da religião. In: SACHS, V. *Brasil e EUA: religião e identidade nacional*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- CAMPICHE, R. J. Religion, statut social e identité feminine. *Archives de Science Sociale*, v.95, p.69-94, 1996.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, R. Identidade catalã e ideologia étnica. *Mana: Estudos de Antropologia Social*, v.1:(1), p.9-47, 1995.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, R. *Identidade, etnia e estrutura social*. São Paulo: Pioneira, 1976.
- CARNEIRO DA CUNHA, M. *Antropologia do Brasil: mitos, história e etnicidade*. São Paulo: Brasiliense, EDUSP, 1986.
- CARNEIRO DA CUNHA, M. Etnicidade, da cultura residual mas irreduzível *Revista de Cultura e Política*, São Paulo, v.1: (1), 1979.
- CARNEIRO DA CUNHA, M. *Negros estrangeiros: os escravos libertos e sua volta à África*. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- CHACHON, V. L. *A mulher impura: menstruação e judaísmo*. Rio de Janeiro: Achiamé, 1982.
- COHEN, A. De l'emancipation a l'integration: les transformation du judaïsme français aux XIX siecle. *Archives de Sciences des Religions*, v.88, p.5-22, 1994;
- CRAPANZANO, V. *Tuhami, Portrait of Moroccan*. Chicago: Chicago University Press, 1980.
- Da MATTA, R. *A casa e a rua: espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- Da MATTA, R. *Carnavais, malandros e heróis*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1983.
- DAVIS, J. *Whose bar/bat mitzvah is this, anyway?* New York: St. Martin's Griffin, 1998.
- DEL MORAL, C. *Arabes, judias y cristianas: mujeres en la Europa medieval*. Granada: Universidad de Granada, 1993.
- DellaPERGOLA, S. An overview of the demografic trends of european jewry. In: WEBBER, J. (Org) *Jewish identities in the new Europe*. London: The Littman Library of Jewish Civilization, 1994.
- DOUGLAS, M. Pollution. In: LESSA, W. e VOGT, E. *Reader in Comparative Religion*. London: Harper and Row, 1958.
- DOUGLAS, M. *Pureza e Perigo*. São Paulo: Perspectiva, 1976. (Debates).
- DOYLE, P. M. Women and Religion: Psychological and Cultural Implications. In: RUETHER R. R. (Ed.) *Religion and Sexism*. New York: Simon and Shuster, 1974.
- DUMONT, L. *Homo hierarchicus*. Chicago: University of Chicago Press, 1970.
- DUMONT, L. *O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Rocco, 1985.
- DURKHEIM, E. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: M. Fontes, 1996.

- DURKHEIM, E. Los fundamentos sociales de la religion In: ROBERTSON, R. (Ed.) *Sociologia de la religion*. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1980.
- ELIADE, M. *The sacred and the profane*. New York: Harcon Brace & World, 1959.
- ELIADE, M. *Traité d'histoire des religions*. Paris: Payet, 1949.
- ELIAS, N. & SCOTSON, J. L. *Os estabelecidos e os outsiders*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2000.
- ELIAS, N. A. *Sociedade dos indivíduos*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1998.
- EPSTEIN, Z. *Judaísmo*. Lisboa: Ulissea, 1959.
- FINE, D. *O que sabemos sobre o judaísmo?*. São Paulo: Callis, 1988.
- FIRTH, R. *Symbols, public and private*. Ithaca: Cornell University Press, 1973.
- FISHER, M. M. J. Ethnicity and the post-modern arts of memory. in: CLIFFORD, J. & MARCUS, G. E. (Org) *The poetics and politics of ethnography*. London: University of California Press, 1986.
- FRIDLIN, J. A. Introdução. In: Sidur de Shabat e Iom Tov. São Paulo: Nova Stella, 1991.
- FRIEDMAN, M. The market model and religion radicalism. In: SILVERSTEIN, L. J. *Jewish fundamentalism in comparative perspective*. New York: New York University Press, 1993.
- GALINKIN, A.L. Jewish identities and jewish communities in São Paulo, Brazil. In: 6<sup>th</sup> INTERNATIONAL COMMUNAL CONFERENCE – ICSA, 1998, Amsterdam: mimeo 1998. p.
- GALINKIN, A.L. Ritos sociais e identidade étnica: ritualização e a representação da diferença. In: 21<sup>a</sup> REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 1998, Vitória: mimeo, 1998. p.
- GEERTZ, C. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1989.
- GEERTZ, C. *Islam observed: religious development in Morocco and Indonesia*. Chicago: The University of Chicago Press, 1971.
- GIDDENS, A. *As conseqüências da modernidade*. São Paulo: Ed. Unesp, 1990.
- GLUCKMAN, M. Les rites de passage. In: GLUCKMAN M., *Essays on ritual of social relations*. Manchester: Manchester University Press, 1966.
- GLUCKMAN, M. The role of the sexes in Wiko circumcision ceremonies. In: FORTES, M. (Ed.) *Social structure*. New York: Russel & Russel, 1963.
- GOFFMAN, E. *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1975.
- GOLBERG, D.J. & RAYNER, J. *Os judeus e o judaísmo*. Rio de Janeiro: Xenon, 1989.
- GOLDIN, B. D. *Bat Mitzvah: a jewish girl coming on age*. U.S.A: Viking, 1995.
- GOLDIN, S. The role of ceremony in the socialization process: the case of jewish communities of northern France and Germany in the middle ages. *Arch. De Sc. Soc. des Rel.*, v.95 p.163-78, 1996.
- GRIBETZ, J. *The timetables of jewish history*, New York: Simon and Schuster, 1993.

- GRIN, M. Diáspora minimalista: a crise do judaísmo moderno no contexto brasileiro. In: SORJ, Bila (Org.) *Identidades judaicas no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: Imago, 1997.
- GUINSBURG, J. *O judeu e a modernidade*. São Paulo: Perspectiva, 1970.
- GUTWRITH, J. *Vie juive traditionnelle: ethnologie d'une communauté hassidique*. Paris: Les Editions de Minut, 1970.
- HADAS-LEBEL, M. Les mariages mixtes dans la famille D'Hérode et la *Halakha* préalmudique sur la patrilinearité. *Revue des Études Juives*, v.152 (3-4), 1993, p.397-404.
- HALL, S. Quem precisa da identidade? In: SILVA, T.T. (Org) *Identidade e Diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais*. Petrópolis: Vozes, 2000.
- HAUPTMAN, J. Images of women in the Old Testament. In: RUETHER, R. R. (ed.) *Religion and sexism*. New York: Simon and Shuster, 1974.
- HAYS, T. E., HAYS, P. H. Opposition and complementarity of the sexes in Ndumba initiation. In: HERDT, G. H. (Ed.) *Rituals of manhood: male initiation in Papua New Guinea*. Los Angeles: University of California Press, 1982.
- HERDT, G. H. *Ritual of manhood: male initiation in Papua New Guinea*. Los Angeles: University of California Press, 1982.
- HOBSBAWN, E. *Introdução: a invenção das tradições*. In: HOBSBAWN, E., RANGER, T. (Org.) *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.
- HOGBIN, I. *The island of menstruating men*. Scranton: Chandler 1979.
- JACOBS, L. *The book of jewish practice*. New Jersey: Behrman House, 1987.
- JOHNSON, P. *História dos judeus*. Rio de Janeiro: Imago, 1989.
- KACELNIK, Z. A circuncisão numa família judia: um estudo de desvio social. In: VELHO, G. *Desvios e divergências*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1974.
- KARADY, V. *Denomination and ethnicity in industrial societies: outlines of an empirical theory of particularistic status identity with reference to contemporary jewry*, s.l.: mimeo, 1997.
- KATSH, A. *Bar Mitzvah*. New York: Shengold, 1986.
- KAUFFMAN, Y. *A religião de Israel*. São Paulo: Perspectiva, EDUSP, 1989. (Estudos)
- KAUFMAN, T. N. *Etnia, credo ou nação: explicações de uma identidade*. Recife, 1991. 115 p. (Mestrado em Antropologia) Universidade Federal de Pernambuco
- KIRSHENBAUN, A. Fundamentalism: a jewish traditional perspective. In: SILVERSTEIN, L.J. *Jewish fundamentalism in comparative perspective*. New York: New York University Press, 1993.
- KLEIN, Z. *A guide to jewish religious practice*. New York: The Jewish Theological Seminar of America, 1979.
- KOSMINSKY, E. V. *Rolândia, a terra prometida: judeus refugiados do nazismo no norte do Paraná*. São Paulo:FFLCH/USP, 1985.
- KOSMINSKY, E. V. Rolândia, a terra prometida: judeus refugiados do nazismo no norte do Paraná. In *Estudios Migratórios Latinoamericanos*, Ano 4, nº 11, Buenos Aires, CEMLA, 1989.

- LARAIA, R. de B. e MELLO, M.Z. B. *Chá-de-panela, análise de um rito social*. In: Anuário Antropológico 78, pp. 140-155. Rio de Janeiro: Editora Tempo Brasileiro, 1980
- LE RIDER, J. *A modernidade vienense e as crises de identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1993.
- LEACH, E. *Cultura e comunicação: a lógica pela qual os símbolos estão ligados*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- LEACH, E. *Genesis as myth*. London: Cape, 1972.
- LEACH, E. Ritualization in man. *Philosophical Transaction of The Royal Society*, B, 722(1), 1966.
- LESSER, J. *O Brasil e a questão judaica*. Rio de Janeiro: Imago, 1995.
- LÉVINAS, E. *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*, Petrópolis: Vozes, 1997. (Ética e intersubjetividade).
- LEVI-STRAUSS, C. *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1991.
- LEWIN, H. O olhar do jovem sobre a identidade judaica. In: LEWIN, H. (Org.) *Judaísmo, memória e identidade*. Rio de Janeiro: Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 1997.
- MAIMÔNIDES. *Mishná Torá*. Rio de Janeiro: Imago, 1992.
- MAUSS, M. *Ensaio de sociologia*. São Paulo: Perspectiva, 1981.
- MERCADANTE, E. F. *Orientações valorativas de jovens judeus paulistanos para com a sociedade nacional*. Rio de Janeiro, 1972. 79p. (Mestrado em Antropologia) - Museu Nacional do Rio de Janeiro, Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- MEZAN, R. *Psicanálise e judaísmo: ressonâncias*. Campinas: Escuta, 1987.
- MONTES, M. L. Postfácio. In: MAGNANI, J.G.C. & TORRES, E.L. (Org), *Na Metrópole*. São Paulo: EDUSP, 1966.
- MOORE, S. F., MYERHOFF, B. G. Secular ritual: forms and meanings. In MOORE S. F. & MYERHOFF, B. G.(Eds.) *Secular rituals*. Amsterdam: Van Gorcun, 1977.
- MOSHE DAVIS, B. M. *The illustrated history of jews*. New York: Harper and Row, 1963.
- NADLER, A. L. Religious movements in nineteenth and twentieth century eastern Europe. In: WERTHEIMER, J. (Ed.) *The modern jewish experience: a reader's guide*. New York: New York University Press, 1993.
- NEGRÃO, L. N. *Entre a cruz e a encruzilhada: formação do campo umbandista em São Paulo*. São Paulo: EDUSP, 1996.
- NEGRÃO, L. N. *Umbanda e questão moral: formação e atualidade do campo umbandista de São Paulo*. Tese de Livre Docência, São Paulo, 1993, Universidade de São Paulo.
- NEUSNER, J. *Torah through the ages: a short history of judaism*. Philadelphia: Trinity Press International, 1990.
- NEWMAN, P.L., BOYD, D.J. The making of men: ritual and meaning in Awa male initiation. In: HERDT, G. H. (Ed.) *Rituals of manhood: male initiation in Papua New Guinea*. Los Angeles: University of California Press, 1982.
- NOVINSKI, A. *Inquisição: ensaios sobre mentalidade, heresias e arte*. São Paulo: Expressão e Cultura, EDUSP, 1992.

- ORTIZ, R. *A morte branca do feiticeiro negro*. Petrópolis: Vozes, 1978.
- OUAKNIN, M. A. *Symbols of judaism*. Paris: Assouline, 1997.
- PEREZ, L. F. *A diferença: um estudo das representações sobre a identidade de um grupo de judeus em Porto Alegre*. Porto Alegre, 1985. 233p. (Mestrado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul.
- PIERUCCI, A. F. *Ciladas da diferença*. São Paulo: Ed. 34, 1999.
- PIERUCCI, A. F., PRANDI, R. *A realidade social da religiões no Brasil*. São Paulo: Hucitec, 1996.
- POOLE, F. J. P. The ritual forging identity: aspects of person and self in Bimin-Kuskusmin male initiation. In: HERDT, G. H. (Ed.) *Rituals of manhood: male initiation in Papua New Guinea*. Los Angeles: University of California Press, 1982.
- RAMAGEM, S. M. B. *A Fênix de Abraão: um estudo sobre cristão-novos retornados ao judaísmo de seus ancestrais*. Brasília, 1994.
- RATTNER, H. *Ser judeu e brasileiro: problemas de identidade sócio-cultural no Brasil*. São Paulo: Shalom, 1982.
- RATTNER, H. *Tradição e mudança: a comunidade judaica de São Paulo*. São Paulo: Ática, 1977. (Ensaíes, 27).
- RICHARDS, A. I. *Chisungu: a girls initiation ceremony among the Bemba of Zambia*. London: Tavistock, 1982.
- RICOEUR, P. *O si mesmo como o outro*. Campinas: Papirus, 1991.
- ROSEMBERG, S., BECKERMAN, T. *Bar Mitzvá: treze palestras sobre judaísmo*. Tel Aviv: Universidade Aberta de Israel (Ramatoviv), 1988.
- ROTH, C. Bar Mitvah: its history and its association. In: KATSH, A. I. (Ed.) *Bar Mitzvah*. New York: Shengold, 1986.
- RUBINSTEIN, A. *Hasidism*. New York: L. Amiel, 1975.
- SACHS, V. *Brasil e EUA: religião e identidade nacional*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- SCHOCHET, J. E. *Who is a jew?*. New York: Shofar, 1989.
- SHAPIRO, H.L. O povo da terra prometida. In: SHAPIRO, H.L. *Raça e ciência*. São Paulo: Perspectiva, 1960.
- SILBERSTEIN, L. J. Religion, ideology, modernity: theoretical issues in the study of jewish fundamentalism. In: SILBERSTEIN, L.J., *Jewish fundamentalism in comparative perspective*. New York: New York University Press, 1993.
- SILVERSTEIN SWARTZ, S. *Bar Mitzvah*. Garden City, New York: Doubleday & Co., 1985.
- SOLOMAN, N. Judaism in the new Europe: discovery or invention? In: WEBBER, J. (Org.) *Jewish identities in the new Europe*. London: The Littman Library of Jewish Civilization, 1994.
- SORJ, Bernardo. Sociabilidade brasileira e identidade judaica. In: SORJ, Bila (Org.) *Identidades judaicas no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: Imago, 1997.

- SORJ, Bernardo, GRIN, M. *Judaísmo e modernidade: metamorfoses da tradição messiânica*. Rio de Janeiro: Imago, 1993.
- SORJ, Bila. Conversões e casamentos “mistos”: a produção de “novos judeus” no Brasil. In: SORJ, Bila (Org.) *Identidades judaicas no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: Imago, 1997. p. 67-86.
- STAINSALTZ, A. *The essential Talmud*. USA: Basic Books, 1976.
- TAMBIAH, S. J. *Culture, thought and social action: an anthropological perspective*. Cambridge: Harvard University Press, 1985.
- TAMBIAH, S. J. *The magical power of words*. In: *Man*, vol.3, nº 2, 1968.
- TURNER, V. *O processo ritual: estrutura e anti-estrutura*. Petrópolis: Vozes, 1974.
- TURNER, V. *Forest of symbols: aspect of Ndembu ritual*. Ithaca: Cornell University Press, 1967.
- TURNER, V. Three symbols of passage in Ndembu circumcision ritual: an interpretation. In: GLUCKMAN, M. (Ed.) *Essays on the ritual of social relations*. Manchester: Manchester University Press, 1966.
- UNTERMAN, A. *Dicionário judaico de lendas e tradições*. Rio de Janeiro: J. Zahar Ed., 1992.
- Van GENNEP, A. *The rites of passage*. Chicago: Chicago Press, [1908]1960.
- WALTHER, I.F. e METZGER, R. *Marc Chagall 1887-1985*, Bonn: Benedikt Taschen, 1994.
- WEBBER, J. Modern jewish identities. In: WEBBER, J. (Org.) *Jewish identities in the new Europe*. London: The Littman Library of Jewish Civilization, 1994.
- WEBER, M. *Economia e sociedade*. Brasília: Ed. UnB, 1994.
- WEBER, M. Rasgos principais de las religiones mundiales. In: ROBERTSON, R. (Ed.) *Sociologia de la religion*. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1980.
- WEBER, M. *Ancient judaism*. New York: The Free Press, 1952.
- WORSLEY, P. *The Trumpet shall sound: a study of “cargo” cults in Melanesia*. New York: Schocken Books, 1968.
- YERUSHALMI, Y.H. *Zakhor: história judaica e memória judaica*. Rio de Janeiro: Imago, 1992.
- ZACKS, D. Renewed traditioned ceremony in the Kibbutz: the Bar-Mitzvah celebration. In: 6<sup>th</sup> INTERNATIONAL COMMUNAL CONFERENCE – ICSA, 1998, Amsterdam: mimeo 1998.

### **Publicações das Comunidades Judaicas**

- BEIT CHABAD DO BRASIL. Enciclopédia Mensal do Judaísmo. Ano XIX, nº 211, Sivan 5752, São Paulo, 1992.
- BEIT CHABAD DO BRASIL. Enciclopédia Mensal do Judaísmo, Ano XVIII, nº 200, Tamuz 5751, São Paulo, 1991.

- BEIT CHABAD DO BRASIL. *Fontes de alegrias judaicas: guia para a vida familiar*. São Paulo, s.d.
- CHABAD – LUBAVITCH. *The lamplighters*. New York: Merkos L'Inyonei Chinuch, 1988.
- CIP. *Cerimônias religiosas na CIP*. São Paulo: Congregação Israelita Paulista, fevereiro de 1990.
- CIP. *Jantar de comemoração do sexagésimo aniversário da Congregação Israelita Paulista*. São Paulo: Congregação Israelita Paulista, 6 de outubro de 1996.
- CIP. *Você precisa conhecer o que existe por trás desta SINAGOGA*. São Paulo: Congregação Israelita Paulista, s.d.
- COLÉGIO I.L. PERETZ. *Bat Mitzvá*. 1992.
- COMUNIDADE SHALOM. *Erev Shabat*. Sociedade Religiosa de Rito Moderno Judaico Shalom, São Paulo, s.d.
- COMUNIDADE SHALOM. *Serviço de sábado de manhã*. São Paulo: Sociedade Religiosa de Rito Moderno Judaico Shalom, s.d.
- COMUNIDADE SHALOM. *Sidur*. São Paulo: Sociedade Religiosa de Rito Moderno Judaico Shalom, 1984.
- COMUNIDADE SHALOM. *Um pouco da nossa história*. São Paulo: Sociedade Religiosa de Rito Moderno Judaico Shalom, 1990.
- DONIN, H. H. *O ser judeu: guia para a observância judaica na vida contemporânea*. Organização Sionista Mundial, 1986.
- GOLDBERG, D. Lubavicher Rebe Shlita: 82 anos. *Chabad News*, ano 11, nº8 (113), p.5–22, Nissan 5744, Retrospectiva Beit Chabad Dez Anos de Brasil, 1984.
- KAPLAN, A. *Shabat: dia de eternidade*. São Paulo: Maayanot , 1994.
- LEONE, A., *Preparação para o Bar Mitzvá*. São Paulo: mimeo, s.d.
- MARKO, K.D. *Chanuka e minha bat mitzvá*. edição da autora, 13.12.1985.
- MUNK, E., SCHWARZ, J. *A pureza do lar*. Jerusalem: Israel Central Committe for Taharas Hamishpacha, s.d.
- NOY, D. *Folclore e cultura popular judaicos*. São Paulo: Associação Universitária de Cultura Judaica, mimeo, s.d..
- SIDUR de Shabat e Iom Tov. FRIDLIN, J. (Org.) São Paulo: Nova Stella, 1970.