UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

CURSO DE GRADUAÇÃO ANTROPOLOGIA

IGUALDADE OU DIFERENÇA?
Uma etnografia das relações de gênero na congregação judaica progressista de Belo Horizonte-MG

Amanda Bartolomeu Santos

Belo Horizonte

2014

Amanda Bartolomeu Santos

IGUALDADE OU DIFERENÇA?
Uma etnografia das relações de gênero na congregação judaica progressista de Belo Horizonte-MG

Monografia apresentada ao curso de Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito para a obtenção do título de Bacharel em Antropologia.

Orientadora: Prof. Dra. Érica Renata de Souza

Belo Horizonte

2014

Amanda Bartolomeu Santos

IGUALDADE OU DIFERENÇA?
Uma etnografia das relações de gênero na congregação judaica progressista de Belo Horizonte-MG

Monografia apresentada ao curso de Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito para a obtenção do título de Bacharel em Antropologia.

Prof. Dra. Érica Renata de Souza (Orientadora)

Prof. Dr. Andrei Isnardis Horta (Professor Convidado)

Belo Horizonte, 16 de Junho de 2014.

AGRADECIMENTOS

Às pessoas judias que me receberam na AIB com generosidade e interesse, tornando possível a realização deste trabalho.

À professora Érica, pelas discussões, aulas, grupos de estudo, e orientação cuidadosa. Além da amizade, conselhos e exemplos para a vida acadêmica. Ao professor Andrei, por toda contribuição ao curso de Antropologia em sua proposta de diálogo, e por ter aceitado gentilmente o convite para a banca.

Axs amigxs do Grupo de Gênero, que acompanharam este trabalho desde o momento em que escrevi o projeto, com importantes discussões, sugestões, conversas, filmes e bares, que foram de fundamental importância para minha formação. Em especial às professoras Yumi e Débora, e os ricos debates que não se fecham nos espaços de sala de aula ou nos muros da acadêmia.

Axs amigxs que trabalharam com o Geaarq, movimentando o curso de Antropologia e ampliando minha formação.

À Angela, pela educação, paciência e cuidado ao nos ajudar nas burocras da vida.

À Dona Adelina, a melhor de todas as professoras de *ballet*, quem sempre me incentivou a correr atrás daquilo que acredito, acreditou em mim, e me apoiou independentemente de críticas e discursos contrários. Ao Sr. Juarez, pela amizade, por me provocar a questionar o mundo, e lembrar que o capitalismo não pode dar certo.

Ao Carlos, pelos bares e discussões até madrugadas. À Lizia, com os melhores conselhos e massagens mutantes. Ao Marcony, companheira de bandidagem e racionalidades, até para arrombar portas. À Lara pelos comentários e abraços na hora certa.

À Gustavo pela força da palhaçaria e a maior das sensibilidades queer. À Sarah, meu exemplo de guerreira, Princesa Guerreira Ferreira da Floresta para chorar de rir nos momentos em que a vida é assim beijo tchau. Ao Ric que acompanha minhas melhores viagens, em momentos de inquietação, revolta e/ou animo, lembrando-me da incrível possibilidade da perda dos medos que me suavizam inutilmente. Pelos fatos futuros dos nossos encontros anarqueoantropolórgicos.

RESUMO

O objetivo deste trabalho é analisar as as relações de gênero em um contexto judaico, especificamente na Congregação Israelita Mineira, situada em Belo Horizonte-MG. A Congregação vem se definindo como progressista (ou liberal), desde, pelo menos, a década de 1990, acompanho, então, um pouco do processo como a proposta vem tomando forma, quais as modificações ocorridas nas práticas em relação à definição da linha, quais as resistências, ou o que "ainda" não é feito. Considerando, sobretudo, a proposta do judaísmo progressista de maior igualdade de gênero, que permitiria às mulheres uma maior participação nas atividades religiosas. A etnografia me permite uma discussão sobre as noções de judaísmo, os discursos identitários e formas de pertencimento, em que o gênero é um elemento transversal. A relação entre valores da "tradição judaica" e da "modernidade" levaria a transformações nas práticas judaicas, entretanto, considerando uma reivindicação de igualdade, este contexto também trabalha na persistência da ideia de uma diferença inata entre homens e mulheres.

Palavras-chave: judaísmo, gênero, antropologia.

ABSTRACT

The aim of this work is to analyse the gender relations in a jewish context, specifically at the *Congregação Israelita Mineira*, located in Belo Horizonte-MG. The *Congregação* have been defining itself as progressive (or liberal) since the 1990s, then I follow a few of the process as the proposal has been taking place, what are the changes occured in the practices in relation to the line, what are the resistances or what is not done "yet". Considering, above all, the proposal of the progressive judaism of greater gender equality, that would allow women greater participation in the religious activities. The ethnography allows me a discussion about the notions of judaism, the identity discourses and forms of belonging, where the gender is a transverse element. The relation between the values of the "jewish tradition" and the values of "modernity" would lead to changes in jewish practice, however, considering a claim of equality, this context also works in the persistence of the idea of an innate difference between men and women.

Key-words: judaism, gender, anthropology.

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO 7
INTRODUÇÃO 13
CAPÍTULO 1 – Judaísmo e marcadores sociais
1.1 Gênero e religião 18
1.2 Geração, casamento e filiação 22
1.3 Religião e Etnicidade 27
CAPÍTULO 2 – A formação do judaísmo progressista em Belo Horizonte
2.1 Emancipação judaica 37
2.2 Tornando-se judia 43
2.3 Um pouco de história 48
2.4 À moda belorizontina 51
CAPÍTULO 3 – Relações de gênero e o judaísmo progressista
3.1 Língua e liturgia 58
3.2 Saber fazer 60
3.3 *Talit* cor de rosa 63
3.4 Fazer a *chalá* 68
3.5 Teologias 74
3.6 Reivindicando igualdade 78
CAPÍTULO 4 – "Invenção", judaísmo e igualdade
4.1 A antropóloga em campo e a "invenção" da cultura..... 82
4.2 Os discursos identitários do judaísmo: questões de "herança", filiação e educação 91
4.3 Perspectivas judaicas sobre as relações de gênero: conflitos entre tradição, diferença e igualdade 96
CONCLUSÃO 102
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS 105
ANEXO 109

APRESENTAÇÃO

Este trabalho tem por objetivo analisar as as relações de gênero num contexto judaico progressista, especificamente a sinagoga da Congregação Israelita Mineira, situada em Belo Horizonte-MG.

Nesse sentido, no Capítulo 1 apresento a proposta do projeto de pesquisa, cuja ideia surge a partir de um trabalho já realizado por mim anteriormente e que conta com a entrevista de um rabino ortodoxo (GOMES; SANTOS, *no prelo*). O gênero, termo surgido no contexto feminista como forma de enfatizar o caráter relacional das distinções baseadas no sexo, é aqui discutido enfatizando seu caráter relacional, e a necessidade de análise histórica e contextualmente localizada, sendo uma forma de dar significado a relações de poder (SCOTT, 1994; 1995). O gênero pode ainda ser pensado como uma forma de representação, produto de diferentes tecnologias e discursos sociais, com implicações concretas tanto sociais como subjetivas (DE LAURETIS, 1994), enquanto a religião seria uma fonte de concepções de mundo e de si, induzindo disposições e motivações, além de fornecer um modelo para ação definindo concepções metafísicas (GEERTZ, 1989). Nesse sentido, sugiro a articulação entre os discursos sobre gênero e a religião judaica (GOMES; SANTOS, *no prelo*), para tentar análise da proposta de igualdade de gênero no contexto do judaísmo liberal.

Ainda no primeiro capítulo começo a analisar as cinco primeiras entrevistas que realizei. Segundo as pessoas entrevistadas o casamento, ligado à criação de filhos, seria importante para o judaísmo com relação à ideia de transmissão dos valores judaicos a outras gerações. Reflito sobre a preocupação com o casamento "endogâmico" – questão levantada a partir de Gruman (2004) – considerando o contexto de Belo Horizonte, as visões das pessoas que entrevistei, e as diferenças entre pessoas ortodoxas e progressistas. Essas diferenças se relacionam ao fato de que para o judaísmo ortodoxo a pessoa só é considerada judia se é filha de mãe judia, enquanto o judaísmo liberal considera pessoas filhas de pai judeu, desde que "criadas no judaísmo".

As entrevistas, e depois a vivência no campo, mostraram-me também que "jovem não vai à sinagoga". Entretanto há outras formas de se relacionar e construir "o judaísmo". E entre elas a participação em instituições judaicas, ou associações comunitárias (como movimento juvenil, organizações femininas, grupos de estudos, clubes), parece marcante. Nesse sentido, no terceiro tópico do Capítulo 1, explicito as principais entidades de Belo Horizonte.

Se o judaísmo não é "apenas uma religião" (como algumas pessoas me disseram durante o trabalho de campo e nas entrevistas), apresento algumas das visões das pessoas judias com as quais me relacionei. Essas visões envolvem a ideia de o judaísmo ser um povo, uma nação, uma religião, ou englobar essas ideias junto a outras como cultura, literatura, filosofia de vida, culinária. Nesse sentido, alguns autores e autoras tratam a identidade judaica em termos de identidade étnica, considerando que ao se definirem como judias, se organizarem como grupo, e relacionarem-se com "outros", as pessoas se valem da ideia de origem comum, da preservação de ritos, valores e formas de organização, além do sentimento de pertencimento (GALINKIN, 2001). E se essa identidade se define em relação a grupos ou pessoas não-judias, Galinkin (2004) sugere que as diferenças entre segmentos judaicos também permite a emergência de uma alteridade para o sentimento de identidade. A partir daí, discuto a relação entre os diferentes movimentos religiosos e a constituição do movimento progressista.

Inicio o Capítulo 2 com um histórico de mudanças socioeconômicas e políticas ocorridas nos países ocidentais a partir do século XVIII, que afetariam as formas de organização judaica, bem como as percepções sobre ser uma pessoa judia. Nesse período de "modernização" dos países ocidentais, constituição dos Estados Nacionais e separação entre poderes religoso e secular, as pessoas judias que antes se organizavam em comunidades autônomas, ou nos guetos, passam a ser reconhecidas como cidadãs nesses novos Estados. Esse contexto permite o surgimento de pessoas cidadãs (com sua nacionalidade) que professam o judaísmo, como religião ou como tradição. Além disso, surgem diferentes movimentos judaicos, tanto religiosos como não religisos, entre eles a *Haskalá* (iluminismo judaico), que influenciou a origem dos movimentos reformistas religiosos (GALINKIN, 2001).

Conforme o rabino nos explicara no curso de "História e pensamento judaico", o movimento progressista surgiu nesse contexto conhecido como "emancipação judaica". A linha defende autonomia individual para a aceitação da *halachá* (tradição legal de práticas normativas judaicas), valorizando a escolha individual pela "vontade informada", além de se posicionar a favor de valores universais como humanismo, democracia e direitos humanos, com influências de ideais liberais. A partir do movimento reformista judaico do século XVIII, vão surgir os movimentos Liberal, Progressista, Reformista, Reconstrucionista, e Conservador, em diferentes países e contextos, mas todos ficam conhecidos em geral como

liberais, em oposição aos ortodoxos (aqueles que se opuseram às reformas).

Podemos retomar a discussão se "o judaísmo" seria uma religião, ou um povo, considerando um aspecto importante que, se esse judaísmo está para além da religião, pode-se entrar através da conversão religiosa. Apresento ainda no capítulo dois visões de pessoas judias (por conversão e nascimento) sobre a relação de descendência, o processo de conversão e os fatores considerados importantes nesse. A discussão das questões em torno da conversão parece marcante em uma comunidade progressista, na medida em que, desde que se submeta ao processo e suas avaliações, qualquer pessoa poderia se converter, enquanto o judaísmo ortodoxo (*Beit Chabad*) não aceita conversões feitas em outras correntes e não realiza conversões no Brasil – segundo Galinkin (2001, p.109) e também de acordo com relatos obtidos no campo. Sendo que em Belo Horizonte há uma sinagoga ortodoxa e uma progressista em funcionamento hoje.

Historicamente, a comunidade judaica de Belo Horizonte se organizou em dois grandes centros, que condensavam a vida política, cultural e religiosa, a União Israelita de Belo Horizonte e a Associação Israelita Brasileira (AIB), conforme Pffefer (2003). A partir desse autor, no terceiro tópico do Capítulo 2, apresento um pouco da história da formação da comunidade na cidade, de seus agrupamentos, divisões políticas e ideológicas, e reagrupamentos, que resultaram na configuração atual. Nesta configuração, a sinagoga da União, que era conservadora, está desativada, enquanto o rabino do *Beit Chabat* (que chegou trabalhou lá) criou uma nova sinagoga separada; e na AIB há a sinagoga progressista da Congregação Israelita Mineira – na qual fiz a etnografia. Analiso, então, como é entendido o judaísmo progressista na Congregação, que adota a linha desde a década de 1990, e quais os aspectos importantes dessa definição religiosa para as pessoas que frequentam esse contexto.

Algumas pessoas com quem conversei durante o campo ressaltam que a adoção das propostas do movimento progressista seria um processo, com as mudanças sendo implementadas aos poucos, com o tempo. Enquanto outras definem a Congregação como liberal-conservadora, na medida em que há coisas que "ainda" não são feitas, e questões "tradicionais" que são mantidas. Entre as propostas do movimento religioso, destacadas pelas pessoas que entrevistei, está a questão da autonomia individual, além de valores humanistas, universais, que as fontes religiosas judaicas resguardariam. A proposta progressista de "igualdade de gênero", que é o tema central do Capítulo 3, constrói-se em relação a esses valores.

Entre as mudanças propostas, as primeiras discutidas no capítulo envolvem as alterações em aspectos litúrgicos, como a inclusão das "matriarcas" entre as principais orações (que antes mencionavam apenas patriarcas), além da preocupação com tendências de linguagem masculinas do hebraico, bem como o cuidado com a tradução de termos que representem o todo na forma masculina.

Ocorre também a introdução do ritual de maioridade para meninas, *Bat Mistvá*, antes realizado apenas para os meninos (*Bar Mistvá*). No entanto, se a partir desse ritual, o menino passa a utilizar o *talit* (xale de orações) e fazer *aliá* à Torá (aqui, *aliá* seria a benção da leitura na Torá), na Congregação as mulheres não fazem isso "ainda". Tornou-se costume na comunidade convidar as mulheres para subirem na *bimá* (plataforma de onde são conduzidos os serviços religiosos) para fazer as "Orações pela Comunidade, pelo Brasil e pelo Estado de Israel", sendo que são uma das poucas feitas em português. E as mulheres passaram também a ser contadas para o *minian* (quórum mínimo de 10 pessoas judias necessárias para a realização de alguns rituais e orações, bem como para a leitura pública da Torá). Além disso, meninas em preparação para o *Bat*, conduzem parte da reza e pude assistir a um *Cabalat Shabat* liderado por uma mulher. Sendo importante considerar que essa participação em um serviço religioso realizado, em sua maior parte, em hebraico, envolve um aprendizado e treinamento.

As mulheres podem também assentar-se junto aos homens na sinagoga, não havendo uma separação como em sinagogas ortodoxas em que há dois ambientes ou biombos dividindo. Mas foram deixadas as duas primeiras fileiras de cadeiras na sinagoga reservadas para homens e mulheres sentarem-se separadamente, em respeito "aos mais tradicionais". Outra discussão importante em relação às propostas progressistas se dá também em relação ao uso de *kipá* (solidéu) e *talit* pelas mulheres. Algumas pessoas relataram que "já exitem" modelos de *talit* e *kipá* "cor de rosa", embora em Belo Horizonte as mulheres "ainda" não usem. O uso desses acessórios, bem como a participação das mulheres na liderança das rezas, e a possibilidade da ordenação de rabinas – as quais não há na cidade – permite-me discutir associações de determinadas características ao feminino, bem como a construção de corpos, principalmente considerando uma preocupação com o corpo feminino e a possibilidade de sua presença na *bimá*.

Na Congregação, durante o período em que realizei meu trabalho de campo, ocorria também um curso, ministrado pelo rabino, sobre "Leituras Femininas da Torá", voltado para

pessoas da comunidade, e do qual só fiquei sabendo após o encerramento da primeira turma. Analiso, então, algumas visões sobre a proposta do curso e as possibilidades de comparação entre sua abordagem e análises de outras teologias feministas cristãs (ROHDEN, 1996).

Encerro o Capítulo 3 interpretando a reivindicação de igualdade da linha progressista, nos termos de Scott (2005), considerando que esse tipo de reivindicação faz sentido ao considerarmos a noção liberal de indivíduo. Esta, embora seja colocada como universal, historicamente algumas pessoas foram excluídas dessa categoria (e dos direitos discutidos através dela) e, a partir daí, passam a construir reivindicações como membros de grupos, para a realização de direitos individuais, sendo que ao definir grupos costuma-se delimitar características para o pertencimento e evoca-se o aspecto de diferença sobre o qual se construiu a discriminação. Analiso ainda a relação entre essa reivindicação e perspectivas feministas apresentadas por Strathern (2006), nas quais a ideia de que a diferença entre homens e mulheres é um dado da natureza, nos corpos, que poderia ser superado em diferentes experiências culturais.

No Capítulo 4, descrevo como fora minha inserção em campo e as formas como via as pessoas lidando com minha presença e meu interesse de pesquisa, para pensar sobre a representação e o estudo da cultura como um ato de simbolização em que se cria o objeto ao mesmo tempo em que são criadas as ideias e formas de sua "invenção", como propõe Roy Wagner (2010, p.46). Essa invenção baseia-se na articulação entre dois domínios da experiência – representados ou subvertidos de diferentes maneiras em cada cultura – um representando o que se considera como "inato" e o outro incluindo os assuntou sobre os quais se pode exercer algum controle. Considerando a invenção da antropóloga como um ato de simbolização construído na relação de aprendizado/invenção "do outro" e que trabalho em um contexto ocidental, entendido como um contexto informado pela narrativa da modernidade conforme Sklair Corrêa (2014), tento entender os elementos que estão agindo no contexto judaico nessa construção do inato e dos espaços em que há possibilidade de ação para, com essa pespectiva, refletir sobre os discursos identitários judaicos.

Esses discursos envolvem relações de filiação, descendência, bem como a ideia de uma herança, ou legado, relacionada à "história judaica". Há também uma preocupação com a "continuidade do judaísmo" que, para além da filiação, envolve também um processo de aprendizagem, educação. Considerando essa ideia de uma herança coletiva a ser transmitida por esses processos de filiação e educação, bem como a minha relação de

aprendizado/invenção dessas noções, traço um paralelo entre essa construção do judaísmo com uma análise do conceito de cultura por Wagner (2010), para poder discutir perspectivas judaicas sobre relações de gênero.

Considerando que o "sexo" não é uma realidade anterior, mas também é construído, podemos pensar a materialidade dos corpos como construções performativas, e a noção de "sexo" como uma materialização da diferença sexual segundo uma matriz heteronormativa, conforme Butler (2001; 2008; 2010). Laqueur (2001) também apresenta um histórico dessa noção, sugerindo que a partir do século XVIII, com o fim da velha ordem social, passou-se a buscar diferenças fundamentais entre os sexos na biologia, e Rohden (2012) nos mostra como mecanismos de entranhamento das diferenças entre os sexos numa natureza imutável continuam a ser produzidos.

Esse era meu referencial teórico quando em campo começo a me questionar como gênero/sexo seria uma questão ali, na medida em que era algo sobre o qual não se falava muito. Praticamente apenas nos contextos em que se afirmava o judaísmo progressista, negando a ortodoxia, aparecia a questão sobre o que "a mulher" podia ou não fazer, sendo que o que não podia geralmente explicado como uma questão de "tradição". Reflito sobre o fato de a questão do gênero/sexo ser ou não pauta de conversas e discussões, e em que medida isso estaria associado à manutenção da ideia da diferença entre os sexos como da ordem do inato.

A ideia de igualdade seria uma característica de uma relação com a "modernidade", tratando-se, ao mesmo tempo, de um valor ético judaico (SACKS, 2002). Mas a proposta de "igualdade de gênero" gera preocupações ao se lidar com "mudanças" nesse contexto de uma "tradição", ao mesmo tempo em que há a ideia de que, com o tempo, haverá uma "evolução" em direção a esses valores éticos ideais. Nesse sentido, se a reivindicação de igualdade está relacionada a uma proposta de mudança nas relações entre os sexos, ao mesmo tempo reitera a ideia de uma diferença "inata".

Se me propus a fazer um trabalho sobre gênero, a partir da etnografia o foco inicial se reconfigurou, com a discussão sobre as noções de judaísmo, os discursos identitários e formas de pertencimento ganhando um espaço maior do que o esperado. O gênero passa a ser discutido em relação a essas questões, como um elemento transversal a elas, considerando sua interseccionalidade.

INTRODUÇÃO: Caracterizando o campo

Fundada em 1996, a Congregação vem se definindo como uma congregação que segue a linha do judaísmo progressista (ou liberal) e, nesse sentido, acompanhei, por 10 meses (entre julho de 2012 e maio de 2013), o processo como a proposta vem tomando forma, quais as modificações ocorridas nas práticas em relação à definição da linha, quais as resistências, ou o que "ainda" não é feito, como os membros da comunidade me diziam.

Considerando, sobretudo, que se o judaísmo ortodoxo tem preceitos específicos para homens e mulheres (a eles são associadas atividades relacionadas à religião, e a elas o cuidado do lar), o judaísmo progressista propõe uma maior igualdade de gênero, que permitiria às mulheres maior participação nas atividades da sinagoga (GOMES; SANTOS, *no prelo*). Assim, tento entender como essa proposta se dá na prática da Congregação e quais seus efeitos sobre as relações de gênero, sem perder de vista como o cotidiano desses membros no atual contexto social belorizontino afetam o judaísmo progressista no que se refere à igualdade de gênero.

Para isso, utilizo-me da etnografia, método por excelência da Antropologia, como sugere Geertz:

> É justamente com essa espécie de material produzido por um trabalho de campo quase obsessivo de peneiramento, a longo prazo, principalmente (embora não exclusivamente) qualitativo, altamente participante e realizado em contextos confinados, que os megaconceitos com os quais se aflige a ciência social contemporânea – legitimamente, modernização, integração, conflito, carisma, estrutura... significado – podem adquirir toda espécie de atualidade sensível que possibilita pensar não apenas realista e concretamente sobre eles, mas, o que é mais importante, criativa e imaginativamente com eles. (GEERTZ, 2011, p.16-17)

Como não conhecia nenhuma pessoa da "comunidade" judaica, ao saber do meu interesse de pesquisa uma amiga disse que tinha um amigo judeu, apresentou-me e solicitei uma entrevista. Ele me apresentou amigos, até conseguir cinco entrevistas, que me permitiram situar-me melhor no contexto de Belo Horizonte e descobrir uma forma para tentar acessar a sinagoga. Portanto, meu primeiro contato com pessoas judias da cidade para este trabalho ocorreu através de cinco entrevistas com pessoas judias jovens – entre 22 e 27 anos.

Além de frequentar a sinagoga nas cerimônias de *shabat*, e participar de algumas das festas do calendário judaico quando era autorizada, fiz um curso no segundo semestre de 2012, oferecido pela Congregação e ministrado pelo rabino, intitulado "História e pensamento judaico". E, após já ter um período de inserção no campo, realizei mais dez entrevistas com

pessoas que costumavam frequentar a sinagoga e com quem pude ter mais proximidade.

Recorrentemente uso o termo "comunidade" ao longo do trabalho por se tratar de um termo êmico, utilizado pelas pessoas com as quais tive contato ao reconhecerem-se como judias e falarem do contexto judaico ao qual pertencem, em um nível que pode se referir ao grupo religioso, ao conjunto de pessoas judias da cidade, à organização comunitária e suas entidades locais, ou mesmo a uma pertença a um judaísmo generalizante. Essas diferentes formas de relação e construção de judaísmos serão melhor discutidas ao longo do trabalho.

Em relação à definição da Congregação como seguindo o judaísmo progressista, recorrentemente as pessoas fazem referência a essa linha como "judaísmo liberal", entretanto, a opção pelo termo "progressista", que é o utilizado nas definições institucionais do movimento – sendo a Congregação filiada à WUPJ (*World Union for Progressive Judaism*) – foi-me explicado por Ariel[1], que possui um cargo importante na diretoria da Congregação, como sendo a tradução do inglês *progressive*, menos no sentido usual político do termo e mais no sentido de que as vivências e produções das normas judaicas são pensadas em relação aos contextos históricos e sociais em que as pessoas judias estão vivendo, mas isso sem o abandonar da relação com a tradição. Assim, Ariel me explica que o termo "liberal" pode trazer a ideia de um abandono das tradições, enfatizando o caráter revolucionário do movimento e dar a ideia de que "está tudo liberado", mas completa que "não é por aí".

Todas as pessoas com quem tive contato durante a pesquisa foram mencionadas ao longo do texto por pseudônimos. Em se tratando de um trabalho etnográfico pude ter mais proximidade com algumas pessoas em relação a outras, conforme ia estabelecendo contatos em campo, assim, ao passo em que as pessoas são mencionadas no texto, contextualizo essas relações.

Em um contexto judaico são recorrentes o uso de termos em hebraico, termos religiosos, referências a tradições e festas do calendário judaico. Nesse sentido, o Anexo 1 apresenta significados dos termos que aparecem ao longo deste trabalho, a partir de um glossário elaborado por Galinkin (2001).

Frequentei a sinagoga nas rezas de *shabat* às sextas-feiras a noite e sábados pela manhã, entre julho de 2012 e maio de 2013, sempre que minha ida era autorizada. A sinagoga localiza-se no segundo andar da Associação Israelita Brasileira (AIB) e a entrada é restrita a pessoa judias ou não-judias, se acompanhadas por uma pessoa judia ou tiverem autorização

[1] Professora da universitária, Ariel foi a primeira pessoa com quem tive contato para que pudesse ir à sinagoga. Procurei-a na Universidade e apresentei minha proposta e ela convidou-me a conhecer a sinagoga.

de alguma das entidades que funcionam no prédio. Para poder ir, ligava para a Congregação toda semana, e o rabino autorizava ou não minha ida na sexta ou no sábado, sendo que os dias em que não podia ir haviam "atividades que eram só para a comunidade".

O *shabat* é um dia sagrado para pessoas judias, sendo que Deus criou o mundo em seis dias e descansou no sétimo, e como sugere o trecho de uma das principais orações desse dia: "Os israelitas guardarão o *shabat,* transformando-o em um pacto perpétuo, por suas gerações. É um sinal eterno entre Mim e os israelitas..." (CONGREGAÇÃO ISRAELITA MINEIRA, 2007, p.63). Como o calendário judaico é lunar, logo o dia começa e termina ao entardecer. Assim, na sinagoga, na noite de sexta feira ocorre o *Cabalat Shabat*, literalmente o recebimento do *shabat*. E no sábado pela manhã, as rezas da manhã que incluem a leitura de uma porção da Torá.

Se o mandamento é guardar o *shabat*, a questão seria o que é, ou como é, esse "guardar", conforme me sugeriu Rafael[2]. Em Israel as repartiçõe públicas não funcionam, muitas atividades comerciais e serviço privados também não, serviços de transporte diminuem, chegando a ser fechado o tráfego em alguns bairros ortodoxos – talvez possamos comparar ao domingo no Brasil. Seguindo a linha ortodoxa, seria proibida qualquer atividade produtiva e atividade ligada ao fogo, por exemplo, não ligariam ou desligariam aparelhos elétricos, não andariam de carro, não atenderiam telefone. Haveria 39 atividades proibidas, bem como suas derivações, além de mandamentos positivos, como fazer refeições festivas, e orações específicas, sendo um dia que mereceria uma dedicação maior aos assuntos espirituais[3].

Contudo, entre as pessoas com as quais tive contato, ninguém mencionou as 39 atividades, mas algumas restrições e práticas que as pessoas optam por adotar, considerando que o judaísmo progressista – conforme me fora explicado pelo rabino e por outras pessoas da comunidade – defende a autonomia individual, pela "vontade informada", para aceitação de algumas práticas normativas da tradição judaica. Assim, há diferentes formas de guardar o *shabat*, sendo um dia, de alguma forma, marcado (principalmente se consideramos a ida à sinagoga), e foram recorrentes conversas em campo sobre o que se faz ou não nesse dia.

A sinagoga é grande, tem dois andares – como um teatro com plateia superior – e

[2] Filho de pai e mãe judia, tem em torno de 40 anos, foi criado em convivência com a comunidade de Belo Horizonte. É uma das pessoas com quem tive mais contato ao longo do trabalho, membro da diretoria da Congregação e uma das pessoas que ajudam na organização dos serviços religiosos.

[3] Conforme o site do *Beit Chabad,* linha ortodoxa chassídica. Disponível em: <*http://www.pt.chabad.org/library/article_cdo/aid/657775/jewish/Os-39-Trabalhos-Proibidos.htm*>, acesso em 27/05/2014

capacidade para 400 pessoas[4]. "Antigamente" as mulheres ficavam sentadas em cima, hoje em dia não mais – conforme proposta do judaísmo progressista – então, nas rezas de *shabat* usa-se apenas a parte de baixo. Pelo tamanho da sinagoga, mesmo quando a presença está acima da média, dificilmente parece estar cheia.

Nas sextas, as pessoas chegam à sinagoga a partir das 18h30min, sendo que a reza começa às 19h. Antes do serviço religioso há o "*cafezinho*". Em uma sala da AIB há uma mesa com café, chá, água, bolos, salgados, etc., e as pessoas vão se servindo e ficam conversando em volta da mesa. A média do número de pessoas que vi frequentar às sextas variava entre 60 e 100. Enquanto no sábado essa média ficava em torno de 20 a 30 pessoas – à exceção dos dias de festa do calendário judaico ou comemorações especiais como *bar mistvá* ou *bat mistvá* (rito de maioridade).

Poucas pessoas vão nos dois dias, e muitas costumam ir mais em um do que em outro, seja por uma preferência pela reza, seja por compromissos com outros contextos ou mesmo para encontrar as pessoas que vão naquele dia. Sendo que o *Cabalat Shabat* dura em torno de 1h a 1h30min, enquanto a reza de sábado dura mais de duas horas, sendo um serviço "mais denso", nas palavras de Michael[5], envolvendo a leitura da Torá. Nas sextas, pareceu-me que as pessoas iam mais em casais ou com familiares, enquanto no sábado as pessoas que costumavam ir com frequência o faziam sozinhas, sendo na maioria homens.

Se na sexta há o *cafezinho*, no sábado o *kidush* é realizado após a reza, na saída da sinagoga. O *kidush* seria uma reza de louvor ao *shabat*, recitada sobre o vinho e antes de refeições, sendo o termo usado para se referir tanto à oração, como ao momento da refeição. Na sexta é feito apenas dentro da sinagoga, há a benção sobre um pouco de vinho (geralmente só as crianças são servidas), enquanto no sábado há uma mesa fora da sinagoga com comidas e bebidas, e após a benção as pessoas ficam por ali comendo e conversando. Este era um momento importante para que pudesse conversar com as pessoas durante o trabalho de campo, principalmente no sábado, dia que frequentei mais – minha ida foi autorizada mais vezes nesse dia, imagino que pela frequência de um menor número de pessoas.

As rezas são feitas em hebraico, havendo uma liturgia específica para o *shabat*. As mesmas rezas feitas toda semana, podendo variar algumas canções, além de mudar o trecho a ser lido na Torá e as discussões na prédica do rabino. Acompanha-se as rezas pelo *Sidur*, o

[4] Segundo site da Congregação, disponível em <http://www.congregacaoisraelitamg.com.br/paginas/congregacao>, acesso em 27/05/2014

[5] Tem entre 30 e 40 anos, converteu-se ao judaísmo, na Congregação, há aproximadamente 4 anos, foi uma das pessoas que tive bastante contato durante o campo.

livro de rezas, que na sinagoga é um livro de 423 páginas para a rezas de *shabat* e algumas festas, editado pela própria Congregação, seguindo as propostas da linha liberal. É lido da esquerda para a direita, já que quase todas as rezas são feitas em hebraico, e contém também a tradução das rezas ao lado, bem como a transliteração de algumas partes para que aqueles que não dominam o hebraico possam participar nos momentos de canto e de reza em voz alta. Segundo o rabino, não há transliteração de todo os textos, pois isso desestimularia a leitura em hebraico por aqueles que têm alguma noção mas não dominam completamente.

Na sinagoga da AIB geralmente é o rabino quem conduz as rezas, de cima da *bimá*, virado para o "público" ou de costas para este em momentos que exigem que esteja virado para o *Aron Hacodesh* – arca sagrada, em que se encontra o Sêfer Torá (rolo da Torá). No entanto, não é necessária a presença do rabino para que ocorram as rezas, apenas é exigida, para a realização de algumas rezas e para a leitura da Torá, a presença de um *minian* – quórum mínimo de dez pessoas judias. A condução do serviço religioso também pode ser feita por um *hazan* – cantor litúrgico – ou por uma pessoa que domine as rezas, e presenciei serviços que ocorreram normalmente sem a presença do rabino.

CAPÍTULO 1 – Judaísmo e marcadores sociais

1.1 Gênero e religião

A proposta do projeto de pesquisa que deu início a este trabalho tinha por objetivo estudar as relações de gênero em um contexto religioso judaico de Belo Horizonte. A ideia começa a se formar a partir de um trabalho em grupo em uma disciplina no terceiro período[1], que propunha um breve exercício etnográfico. Meu grupo escolhera estudar uma religião focando na questão da *mulher*. Entramos em contato com a comunidade *Beit Chabad* e agendamos uma entrevista com o rabino. Paralelamente a professora nos orientou com referências bibliográficas sobre *relações de gênero.*

A ideia desse primeiro trabalho era uma pesquisa de campo com entrevistas e observação participante de cerimônias e do cotidiano da sinagoga, mas conseguimos apenas a entrevista com o rabino, que não deu abertura para a continuação de um trabalho etnográfico – não poderíamos participar de atividades da sinagoga e ele não podia passar o contato de outras pessoas da comunidade pois não podia se comprometer com a pesquisa. A partir dessa entrevista, pudemos perceber que o judaísmo ortodoxo teria preceitos específicos para mulheres e homens, sendo, no geral, as atividades de estudo da religião e obrigações com a sinagoga tarefa dos homens, enquanto as mulheres estariam associadas à vida do lar e à educação dos filhos. Através da pesquisa bibliográfica, contrastamos a ideia que me fora apresentada pelo rabino ortodoxo com outras correntes do judaísmo, as quais se diferenciariam do judaísmo ortodoxo, entre outros aspectos, pela defesa de uma maior igualdade de gênero, permitindo à mulher a uma maior participação nas atividades religiosas (GOMES; SANTOS, *no prelo*).

Esse trabalho me levou ao interesse em desenvolver o tema, e se o rabino não se mostrou muito aberto à continuação da pesquisa, disse-nos que havia uma sinagoga liberal na cidade. Para esta monografia, fiz contato com a comunidade liberal para desenvolver a temática tentando entender como se daria a proposta de maior igualdade de gênero dessa corrente.

Há muito o estudo da religião é um tema caro à antropologia. Em seu estudo sobre as representações coletivas, Durkheim (1996) define religião como um sistema de crenças

[1]Fundamentos da Pesquisa Etnográfica, disciplina obrigatória do curso de graduação em Antropologia, ministrada pela profa. Érica R. Souza no 1º semestre de 2011

ordenador da realidade, e coloca a oposição sagrado e profano na base das categorias do entendimento. Em *Ciência, religião e magia*, Malinowski (1988) sugere que há muito a Antropologia reconhecera que as religiões não seriam apenas doutrinas ou pensamentos filosóficos, mas corresponderiam a modos de comportamento. Segundo este autor, a religião seria tanto uma forma de ação, como um sistema de crença; tanto um fenômeno sociológico quanto uma experiência pessoal. Essa abordagens clássicas, como sugere J.J. Carvalho (2000, p.2), "permanecem, então, como uma espécie de bagagem que carregamos ao tentar rearticular e fazer novas perguntas à realidade da religião hoje."

Em *A religião como sistema simbólico*, Geertz (1989) sugere que a religião teria a capacidade de servir, para um indivíduo ou grupo, como fonte de concepções do mundo, de si próprio e de suas relações, induzindo disposições e motivações, um modo *da* atitude. Ao mesmo tempo em que forneceria um modelo *para* a atitude, definindo uma imagem da ordem cósmica, um conjunto de concepções metafísicas. As religiões apresentariam uma ideia da ordem cósmica, e permitiriam que as relações sociais fossem apreendidas, não apenas interpretando, mas modelando processos sociais e psicológicos.

Segundo o autor, o estilo de vida de um povo e suas disposições morais tornariam-se razoáveis por representarem um tipo de vida ideal conforme uma visão de mundo, ao mesmo tempo, essa visão de mundo se tornaria emocionalmente organizada a esse tipo de vida. O que ocorreria através da crença e da prática religiosas, permitindo a objetivação de escolhas morais e estéticas, retratadas como condições de vida necessárias, implícitas no mundo.

No que se refere ao gênero, se a princípio queríamos estudar *a mulher* na religião, essa ideia foi complexificada a partir de uma revisão teórica que nos permitiu ver os limites de tal categoria. A frase clássica para o feminismo, que Simone de Beauvoir escrevera, em 1949 em *Segundo sexo:* "Não se nasce mulher, torna-se mulher.", expressando a ideia de desnaturalização do ser mulher, conforme Pierucci (2007), fora plenamente esclarecida vinte anos depois, na conhecida como segunda fase do feminismo, na qual passou-se a diferenciar sexo e gênero. Sendo importante a elaboração do sistema sexo/gênero, em que "sexo" é colocado como um dado biológico e o "gênero" um fato cultural. Sexo seria, então, o substrato biológico sobre o qual seriam construídas as práticas socioculturais de gênero.

Nesse contexto, conforme sugere Franchetto (1981), o motor do feminismo era o discurso da universalidade. O fato da opressão da mulher tomado como universal, permitia a criação da Mulher enquanto categoria universal, ao mesmo tempo em que a consideração do

gênero como socialmente construído permitia o questionamento do caráter aparentemente absoluto dessa opressão. A explicação dessa universalidade fora buscada na oposição homem/mulher associada à cultura /natureza, por autoras como Ortner (1979) e Rosaldo (1979), sendo que essa última enfatiza a oposição entre as esferas doméstica e pública – também associadas ao feminino e ao masculino. Nessas explicações a universalidade da categoria mulher teria base em sua natureza fisiológica, sendo o organismo feminino subjugado à função reprodutora, levando à mulher ao confinamento no lar, consequentemente a atividades específicas, e a uma estrutura psíquica diferente.

Essas propostas podem levar a um essencialismo, colocando a Mulher como uma categoria única em oposição ao Homem, ambos universalizados. Nesse sentido, é importante localizar feminismos em seus contextos históricos e sociais específicos, sendo que, como nos lembra Franchetto (1981), essa indagação sobre o ser mulher é formulada numa sociedade em que a pessoa se constitui como indivíduo, atomizado e interiorizado. A autora sugere ainda que a identidade de gênero se daria a partir de uma instancia anterior: a pessoa, concebida em um esquema simbólico particular.

A pluralidade de experiências femininas passaria a exigir novas abordagens, que não negassem as diferenças entre mulheres. Percebe-se que a identidade de gênero está ligada a outros aspectos como posição social e pertença cultural (PIERUCCI, 2007). Como propõe Scott (1995), gênero, classe e raça passam a ser categorias cruciais. A autora ressalta também que o uso da palavra gênero emerge em um contexto de "efervescência epistemológica" em que se muda o foco de um paradigma "científico" para um "literário" , mudando-se a ênfase da causalidade para o significado.

Com influências pós-estruturalistas, autoras como Joan Scott passam a uma preocupação com significados vistos como "dinâmicos, instáveis, abertos à disputa e redefinições, pedindo por consequência uma repetição, reafirmação por aqueles que endossam uma definição" (SCOTT, 1994, p.17). Nesse sentido, os significados seriam estabelecidos através de processos conflitivos, jogos de forças contínuos, sendo preciso, então, estudar as tensões relacionadas à legitimação de um significado sobre os outros. Propõe-se ainda a desconstrução de binarismos, criticando as oposições e sugerindo uma necessidade de historicização, bem como uma análise contextualizada. O gênero deveria, assim, ser analisado concretamente, contextualmente, sendo considerado como um fenômeno histórico, produzido, reproduzido e transformado ao longo do tempo.

Scott (1995, p. 95) vê o gênero como uma forma de dar significado a relações de poder, estruturando a percepção e organização, concreta e simbólica, da vida social. Entendendo política como processo pelos quais jogos de poder/saber constituem identidade e experiência, "a política constrói o gênero e o gênero constrói a política", em formas particulares e contextualmente específicas.

> O gênero é uma das referências recorrentes pelas quais o poder político tem sido concebido, legitimado e criticado. Ele não apenas faz referência ao significado da oposição homem/mulher; ele também o estabelece. Para proteger o poder político, a referência deve parecer certa e fixa, fora de toda a construção humana, parte da ordem natural ou divina. Desta maneira, a oposição binária e o processo social das relações de gênero tornam-se parte do próprio significado de poder, por em questão ou alterar qualquer de seus aspectos ameaçaria o sistema inteiro. (SCOTT, 1995, p.92)

De Lauretis (1994, p.208) também traz um questionamento sobre a noção de diferença sexual, que confinaria o pensamento feminista a uma oposição universal do sexo, tornando difícil articular as diferenças entre mulheres, ou nas mulheres, além de "reacomodar o potencial epistemológico radical do pensamento feminista". Esse potencial estaria na possibilidade de conceber de uma outra maneira as relações entre subjetividades e socialidade, considerando o sujeito como construído no gênero não só pela diferença sexual mas por meio de códigos linguísticos e representações culturais.

A autora propõe pensar o gênero como produto de diferentes tecnologias sociais e discursos, epistemologias, práticas críticas institucionalizadas e práticas da vida cotidiana. Assim como Foucault colocara a sexualidade como "tecnologia sexual", o gênero também não seria uma propriedade de corpos mas um "conjunto de efeitos produzidos em corpos, comportamentos e relações sociais" (FOUCAULT *apud* DE LAURETIS, 1994, p.208). Para a autora, gênero seria uma representação, mas com implicações concretas tanto sociais como subjetivas. E nessa perspectiva, visto tanto como produto quanto processo de sua representação, a representação social do gênero afetaria sua construção subjetiva, bem como sua auto-representação afetaria sua construção social.

A partir da entrevista com o rabino ortodoxo, percebemos que os preceitos específicos conforme gêneros, no judaísmo ortodoxo, estão associados ao que seriam características "naturais", ou dadas por Deus, a homens e mulheres. Contrastando as explicações do rabino com referências bibliográficas, como o texto "O lugar da mulher no judaísmo", escrito por uma rabina conservadora, pudemos perceber também como o gênero está relacionado às

próprias definições religiosas, sendo a maneira como se lida com gênero uma das questões que diferenciam correntes do judaísmo. (GOMES; SANTOS, *no prelo*)

Scott (1995) sugere que conceitos normativos, ao interpretar símbolos de maneira a conter suas possibilidades metafóricas, estariam entre as implicações de interpretações do gênero a partir de diferenças percebidas. E esses conceitos estariam expressos em doutrinas religiosas na forma de uma oposição binária fixa, afirmando o significado de homem e mulher. A referência ao gênero pode então se fazer como se se tratasse de algo fixo, fora de toda constrição humana, parte de uma ordem natural ou divina. Nesse sentido, vimos como certas práticas são relacionadas a um papel tradicional da mulher, ao mesmo tempo em que correntes "liberais" do judaísmo questionam a historicidade desse papel. (GOMES; SANTOS, *no prelo*)

Considerando que a religião ofereceria um modelo *de* e *para* a organização social, conforme Geertz (1989), esta teria implicações nas construções de significados de gêneros. Ao mesmo tempo, se Scott (1995) sugere que em contextos particulares a política construiria o gênero e o gênero construiria a política, sugerimos que o gênero teria também implicações sobre a forma como se definem as crenças religiosas, pensando nas diferenças entre as correntes de judaísmo. De certa forma, o discurso sobre o gênero retomaria e legitimaria o religioso, ao mesmo tempo em que também se construiria a partir desse. Conforme De Lauretis (1994), a representação do gênero é a sua própria construção, ao mesmo tempo em que, paradoxalmente, essa construção também pode se dar em sua desconstrução. Nesse sentido, poderemos pensar sobre os questionamentos liberais e sua proposta de igualdade.

1.2 Geração, casamento e filiação

Decidi tentar contato com a sinagoga progressista, a fim de realizar um trabalho etnográfico na instituição, visando entender como se daria, na prática, a proposta de maior igualdade de gênero. Não sabia por onde começar, possuía uma idéia muito vaga do que havia em termos de judaísmo em Belo Horizonte, apenas baseada em pesquisas na internet. Sabia que existia a Federação Israelita Mineira, a União Israelita de Belo Horizonte, uma organização de mulheres chamada *Na'amat* Pioneiras, um movimento juvenil chamado *Habonin Dror*, e um Instituto Histórico, mas não tinha a dimensão do significado de cada uma dessas entidades. E estava interessada na religião, então procurava uma sinagoga. Já

conhecia a sinagoga do *Beit Chabat* e sabia que havia outra liberal, mas, além disso, não conhecia nenhuma pessoa judia.

Apresentando meu projeto no Grupo de Estudos de Feminismo e Relações de Gênero, uma amiga disse que tinha um amigo judeu e me passou o *facebook* dele. Entrei em contato e solicitei uma entrevista. Fiz a primeira entrevista e pedi que ele me indicasse amigos para entrevistar. Dessa forma consegui realizar cinco entrevistas, com jovens entre 22 e 27 anos – Alexandre, estudante de ciência da computação; Leo, psicólogo; Gabriela, estudante de psicologia; Abel, estudante de medicina; e Alex. Foram entrevistas importantes, que me ajudaram, principalmente, a começar a entender o contexto judaico em Belo Horizonte e a localizar todas aquelas entidades que mencionei.

Nesse período lia a tese do Marcelo Gruman (2006) que trata de casamentos "mistos" (entre pessoas judias e não judias) em camadas médias do Rio de Janeiro. Considerando uma preferência por namoros endogâmicos que estaria associada à intenção de manter a identidade judaica, o autor se propõe a pensar as afinidades que possibilitaram o encontro do casal e a forma como a família nuclear lidaria com as diferenças culturais que permaneceriam apesar do casamento. Trata o casamento "misto" como um ponto de interseção entre biografias individuais e trajetórias sociais. Assim, um de seus objetivos seria pensar a articulação entre a construção de identidades sociais e a adequação, ou não, do indivíduo aos projetos definidos coletivamente, seja pela família, pelo grupo étnico, religioso, etc.

A motivação de sua pesquisa teria surgido no mestrado, em que o autor pesquisara o significado da identidade judaica para um grupo de jovens cariocas que, apesar de não religiosos, valorizavam a endogamia e a matrilinearidade como formas de manutenção da identidade judaica pelas gerações futuras. Essas pessoas jovens frequentavam festas e eventos organizados para jovens judias como formas de encontro para fortalecimento dos laços com o grupo através da amizade. Esses eventos tinham, ao mesmo tempo, um outro objetivo, meio obscurecido na fala das participantes, o do encontro entre jovens que poderiam começar um namoro, evitando a transgressão social do namoro fora da comunidade. A preferência por namoros endogâmicos era explicada pela necessidade de manter a identidade judaica através de filhos e satisfazer a vontade coletiva, principalmente no círculo familiar. Além disso, frequentando uma sinagoga ortodoxa, Gruman (2006) relata ter acompanhado algumas vezes discursos utilizados por rabinos no convencimento de jovens de que o correto é casar-se com um parceiro do mesmo grupo étnico.

Considerando que meus primeiros contatos foram com jovens, cheguei a pensar em focar o meu trabalho entre eles. No entanto, pelas entrevistas, percebi que o contexto de Belo Horizonte seria diferente. Embora seja recorrente certa preocupação com uma manutenção da identidade judaica, o foco dessa preocupação está relacionado também a outras questões. O casamento endogâmico é valorizado, mas não me parece ser a preocupação central, especialmente se tratando do contexto do judaísmo liberal. Além disso, pensando nas propostas do autor, a separação entre trajetórias individuais e sociais não me parece interessante para a análise, pois ainda que conclua revelando sua interdependência, parece partir do pressuposto – não explicado – de que poderiam existir independentemente.

A primeira pergunta nas cinco entrevistas que fiz era se a pessoa era judia. Entre as diferentes repostas, em que todas se afirmavam judias e me explicavam o significado disso, todas discutiram o fato de serem filhas ou filhos de pai judeu ou mãe judia. E me explicaram que, pelo judaísmo ortodoxo, só é considerada judia a pessoa que é filha de mãe judia. No judaísmo liberal também há esse pressuposto, mas pessoas filhas de pai judeu, desde que "criadas no judaísmo", tendo acesso à comunidade desde criança, fazendo todos os ritos, sua conversão demandaria apenas a confirmação de sua opção a partir treze anos.

Entre as pessoas entrevistadas, 3 eram filhas de mãe judia, e entre estas 2 frequentavam mais a sinagoga ortodoxa. Os dois filhos de pai judeu só frequentavam a liberal. Todas as entrevistadas associaram a importância do casamento para o judaísmo à transmissão dos valores judaicos a outras gerações, e à continuidade do judaísmo, sendo o casamento associado diretamente à reprodução e criação de filhos. Entre as pessoas filhas de mãe judia, todas afirmaram ter vontade de se casar com uma pessoa judia, mas que não deixariam de casar se gostassem de uma não judia.

Gruman (2006) analisa o discurso, recorrente entre jovens com quem trabalhou, que considera a possibilidade de apaixonar-se por pessoas não judias. Chama atenção para a categoria "paixão" presente nesses discursos ao explicar um relacionamento afetivo com alguém de fora da comunidade, mostrando como essa categoria está relacionada ao imprevisto, à subversão de uma ordem estabelecida, ao incontrolável que estaria fora do plano racional. Essa possibilidade de apaixonar-se, para o autor, indicaria que não valeria a pena o sacrifício da felicidade pessoal em nome da continuidade das tradições coletivas.

E se há discursos de rabinos para convencer jovens a se casarem na comunidade, o autor sugere que estaríamos diante de duas ideologias distintas, ou seja, "sistemas de valores

que organizam a experiência e orientam a ação: uma individualista e outra holista.”. E retoma Louis Dumont e sua caracterização dessas ideologias, no sentido de que as sociedades holistas “se caracterizam por uma ideologia que ‘confere primazia ao todo e não a suas partes, ou primazia do todo sobre os indivíduos’” e as sociedades “modernas e individualistas se caracterizam por uma ideologia que confere primazia ao indivíduo - entendido enquanto sujeito normativo das instituições - e não do todo.” (GRUMAN, 2006: 20).

Entre dois filhos de pai judeu entrevistados, Alexandre afirma a importância do casamento para o judaísmo, pelos motivos já indicados, mas não fala sobre seus planos, enquanto Leo não afirmou interesse pelo casamento endogâmico:

> A importância do casamento pro judaísmo está ligado à reprodução, você passar os valores judaicos pra frente, através do seu filho. Enfim, a gente cai naquela questão, eu acho que são questões individuais.(...) Você quer saber o que que eu acho disso?(...) Eu acho que casamento é um questão individual, cada pessoa leva a importância sua, casamento é uma... O judaísmo vê o casamento como fundamental pra religião. No judaísmo você tem as celebrações, que é o nascimento, o *bar mitzvá*, e o casamento, ou seja, são os três maiores momentos da sua vida, quando você nasce, quando você faz *bar mitzvá*, você se torna um homem perante Deus, e o casamento![2]

O *Brit Milá,* a cerimônia do nascimento, marca a entrada da criança no “Pacto” do povo judeu (feito entre Deus e Abraão). Aos 8 dias de vida o menino é circuncidado, e recebe seu nome judaico. No caso de meninas é feita uma cerimônia na sinagoga, em que ela é apresentada, marcando essa entrada no Pacto, chamada *Brit Lebat.* Já o *Bar Mitzvá* (masculino), e *Bat Mitzvá* (feminino) são rituais que marcam a maioridade judaica das pessoas (na adolescência, geralmente 13 anos) e reafirmam a relação destas com o judaísmo.

Outra questão importante em relação a pessoas jovens, levantada nas entrevistas, tem a ver com a relação delas com a religião e participação nas atividades da sinagoga. Apenas uma pessoa entrevistada disse frequentar a sinagoga com mais frequência, enquanto as outras disseram ir de vez em quando ou só nas festas:

> Alex: Jovens da minha idade, normalmente, não vão muito na sinagoga. Você sai do movimento juvenil muito exaurido. E você sai e não tem nenhuma coisa que te completa, e não é a religião que te completa, os jovens acham meio chato, e só normalmente as pessoas voltam para a sinagoga quando vão se casar, ou quando têm o primeiro filho.

[2] Transcrição de fala em entrevistas. Ao longo do texto apresento conversas que são transcrições de entrevistas, assim como transcrições de anotações de caderno de campo, quando se tratar só último caso indicarei em nota.

> Leo: Eh, eeuu... Cá entre nós, eu não freqüento sinagoga nenhuma, eu sou...O que que acontece, no judaísmo existem... Eu faço muito trabalho comunitário, mas eu não me identifico muito com a questão religiosa do judaísmo.

É uma ideia recorrente a de que da infância para a adolescência a ligação com a comunidade se dá principalmente pelo movimento juvenil *Habonin Dror*, ou pela Escola Judaica Theodor Herzl, e, em seguida, há um período de afastamento da pessoa jovem – universitária – que voltaria à comunidade quando mais velha, no casamento, ou com crianças. Frequentando a sinagoga várias pessoas me disseram que "jovem não vai à sinagoga".

Ao perguntar a Alan e Carlos, jovens que conheci em um evento da comunidade, se iam à sinagoga com alguma frequência, Carlos (filho de mãe judia) respondeu que costumava frequentar a sinagoga ortodoxa, e que gostava do rabino de lá. Depois que ele sai, Alan me diz que não gostava dos ortodoxos, pois para eles ele não era judeu, já que é apenas filho de pai judeu. Ainda que pudesse frequentar a sinagoga ortodoxa, não seria "barrado", sentia diferença. Na mesma conversa, relata que há uma separação entre jovens e mais velhos: "os jovens são mais largados, não vão muito à sinagoga. E depois do *Dror* não tem nada, fica-se mais largado... depois volta quando mais velho."

O *Habonin Dror* é um movimento juvenil judaico, existente em diversos países, e que possui uma sede em Belo Horizonte. Todas as pessoas entrevistadas mencionaram o *Dror* como espaço importante de vivência do judaísmo na infância e adolescência, voltado para a educação judaica. Conforme Alex me explicou, você entra a partir de 6 a 8 anos, e até os 15 "você só se diverte, e tem formação de conteúdo". Entre os 15 e 17 ou 18 você vai se tornando monitore, trabalhando nos grupos, no do jornalzinho, do lanche, dos eventos, etc., e nesse momento "lê bastante Paulo Freire, lê alguma coisa dos pedagogos". Aos 18 anos você vai para Israel, passa um ano lá, trabalhando por um tempo em um *kibutz* e estudando sobre pedagogia e lideraça em universidades judaicas. Ao retornar passa-se a organização do movimento, em cargos como presidentes e tesoureiros, ficando por mais 2 ou 3 anos. Mas nem todas fazem esse ciclo completo, pode-se sair em qualquer fase do movimento. Segundo André, o movimento era "secular, não tinha práticas religiosas, não seguia religião". Se reúnem geralmente aos sábados, e, conforme Alexandre, chegaram a receber de 60 a 70 crianças/adolescentes.

Na época em que fiz as entrevistas havia, na Federação Israelita Mineira, uma recém criada Diretoria para Jovens, que tinha essa preocupação com o afastamento destes. Em entrevista, o diretor me explica:

> O que acontece na comunidade judaica de Belo Horizonte, isso é específico de Belo Horizonte, mas é um padrão mundial também, o pessoal discute muito isso nas comunidades judaicas do mundo. Quando você é criança você tem aqui a, uma fase que você tem escola judaica, você tem o movimento juvenil, é uma fase muito rica, *bar mitzvá*... Aí você cresce um pouco, tem movimento juvenil, as pessoas vão para Israel, consegue se engajar, volta, trabalha no movimento. Só que chega uma fase, que tem um buraco negro, você sai de movimentos juvenis e você não tem mais nada para absorver o jovem judeu. Então, acaba que esse jovem entra na faculdade, começa a conhecer novas pessoas, entra num novo mundo, que é muito legal, mas acontece que aqui a gente perde muita gente, pessoas que não voltam para a comunidade ou que voltam só quando tem filho pra recomeçar esse ciclo. Nessa fase dos 20 até uns 35 anos, 22 até os 35, 36, quando a pessoa geralmente tem filhos, são 10, 15 anos que o jovem não produz nada pra comunidade. E a comunidade em contra partida não oferece nada pra ele.

Se "jovem não vai muito à sinagoga", a construção do judaísmo e a identificação das pessoas como judias, envolve outras atividades, além da participação religiosa, bem como outras instituições, como o movimento juvenil e a Federação. Como nos disse Leo, se ele não se identifica com a questão religiosa, faz trabalhos comunitários.

1.3 Religião e Etnicidade

As cinco primeiras entrevistas me ajudaram a começar a me situar no contexto judaico da cidade e a reconhecer suas entidades, com as quais lidaria constantemente durante o trabalho de campo. Além do movimento juvenil, e a escola, já mencionados, gostaria agora de explicitar as outras entidades, as quais serão retomadas constantemente ao longo do texto, conforme fui compreendendo-as ao longo do trabalho de campo. Para facilitar a organização do texto e a compreensão separei as entidades entre os 3 espaços em que estão distribuídas (AIB; União e *Beit Chabad* – que constituem também 3 instituições):

a) Associação Israelita Brasileira (AIB)

A AIB é um clube em que estão situadas grande parte das entidades judaicas da cidade, e onde fiz meu trabalho de campo. O prédio de três andares possui salas, salões de festa, piscina, área esportiva e uma *micvê*. Hoje me parece pouco utilizada

para o enterterimento, como usualmente vemos em clubes, mas os espaços são mais aproveitados pelas entidades judaicas, suas práticas e eventos. Seguem as entidades com sede na AIB:

– Federação Israelita Mineira (FISEMG): seria uma instituição centralizadora, que coordena as outras entidades judaicas de Belo Horizonte. Tem um papel principalmente político, representando a comunidade judaica no Estado, conforme me foi explicado nas entrevistas e durante o campo. Alex fala sobre sua importância e funcionamento:

> A importância da Federação é política, é ela que une todas as entidades. Por exemplo, escreveram algum artigo falando besteira de judaísmo ou de Israel, aí ela responde; organizar algum evento grande da comunidade, ela que organiza; trazer algum, por exemplo, *Savassi Festival*, fizeram contato com a embaixada e vão trazer um jazzista de Israel. […] Imagina uma FIEMG da vida, Federação das Indústrias, tem os filiados e aí os filiados tem seus representantes, de quatro em quatro anos se renova a diretoria, qualquer um pode se candidatar, recebe votos de cada um dos representantes das entidades. Você pode se filiar à Federação ou não, acho que é uma taxa de 70 reais por mês. E, além dessas coisas políticas, ela subsidia atividades das entidades, por exemplo, o teatro de fim de ano do movimento juvenil; a Escola Theodor Herzl vai fazer alguma coisa, aí dá um patrocínio. Você não é obrigado a ser filiado, mas, por exemplo, um parente seu morreu, você morreu, aí você não paga nada par te colocar no cemitério, mas se você não paga a Federação você tem que pagar um valor alto.

Todas as outras entidades abaixo (inclusive as que não estão na AIB, bem como a própria AIB e a União Israelita) são federadas.

– Congregação Israelita Mineira (CIM): Entidade responsável pelo aspecto religioso da comunidade, seguindo o movimento progressista, com sede na AIB, realiza os serviços religiosos na sinagoga no segundo andar. Lá ocorrem serviços religiosos regularmente no *Shabat* (às sextas-feiras a noite e sábado pela manhã), comemorações nas Festas Judaicas e também a celebração de ritos do ciclo de vida judaico (*Brit Milá, Brit Lebat; Bar e Bat-Mitzvá*, casamentos e enterros). O rabino oferta cursos de *Bar Mitzvá, Bat Mitzvá*, "Pensamento e Tradições Judaicas e História" (especial para aqueles que visam a conversão), além de outros cursos de temática judaica abertos ao público em

geral – geralmente cursos pagos. A Congregação possui também um Fundo de *Tsedacá*, fundo comunitário de doações, e faz distribuições de alimentos e medicamentos para pessoas necessitadas.

– *Na'amat* Pioneiras: Organização mundial de mulheres voltada para o trabalho comunitário, voluntário, e sionista, como me explicaram algumas das participantes que pude conhecer. Aqui geralmente chamada de Pioneiras, o termo *Na'amat* seria uma sigla em hebraico para o que poderia ser traduzido, conforme Eliana[3], como "mulheres que trabalham e são voluntárias". Em Israel, nas palavras de Eliana, a organização seria um "movimento feminista que luta pelos direitos das mulheres", ela me explica que em Israel é preciso lutar pela igualdade salarial, assim como no Brasil, e pela igualdade na representatividade no parlamento. Lá a *Na'amat* tem creches, escolas, escolas de profissionalização e para crianças que não se adaptam ao ensino regular; além de oferecer bolsas para que as mulheres estudem "engenharia, cursos assim, mais tecnológicos, mais masculinos". Possuem também um centro de proteção contra a violência doméstica, além de aconselhamento jurídico.

Em Belo Horizonte, entre 20 a 25 mulheres trabalhariam, com esse objetivo ajudar Israel (mesmo de forma financeira) e fazendo trabalhos voluntários, entre eles: atividades com as crianças na Escola Municipal Anne Frank; apoio ao Projeto Meninas de Dora, que trabalha na profissionalização de menores infratores; e doações para o Hospital da Baleia. Os recursos seriam arrecadados na promoção de campanhas de arrecadação, de bazares, chás, também através de patrocínios, venda de doces e comidas típicas nas festas judaicas, entre outros eventos.[4]

– WIZO (Women's International Zionist Organization): Segundo o site da FISEMG, a WIZO seria uma "ONG de mulhers judias […] com a finalidade o

[3] Eliana é membro da Na'amat e participa com frequência nas atividades da Congregação. Foi uma das pessoas com quem tive bastante contato durante o campo e é uma das pessoas que entrevistei.

[4] Eliana é uma das *chaverot* – *chaverá* pode ser traduzido como amiga, e é como elas se chamam – da *Na'amat*, e por boa parte de sua entrevista conversamos sobre a entidade. Esta entrevista ocorreu quando já frequentava a sinagoga, assim como a de Bela, *chaverá* que possui um cargo importante na *Na'amat*, e também me falou bastante da organização.

trabalho junto à parcela menos favorecida da sociedade, buscando integrá-la à Comunidade por meio de obras sociais, educacionais e na área da saúde". Hoje atuaria em 50 países, e teria voz deliberativa no Conselho Econômico e Social das Nações Unidas.[5]

Elza[6], membro da WIZO com quem tive mais contato ao longo do campo, me conta que a organização fora fundada em 1922, na Inglaterra, por senhoras que se organizaram para ajudar os judeus que estavam na Palestina e sofriam com a pobreza. Elas arrecadavam mantimentos, medicamentos e roupas, "costuravam as roupas à mão". Após uma reunião entre diretoras da WIZO, que pude participar na segunda parte – primeiros elas discutiram sua atividades e tarefas e depois que cheguei passaram a "parte cultural", em que discutem notícias ou textos, com a temática judaica – Deborah (*chaverá* da WIZO que participava da reunião) me explica:

> Você entendeu o espírito da coisa? A wizo é uma organização feminina que ela tem como objetivo... São trabalhos beneficentes, que completam. Nós temos uma ligação estreita com as coisas em Israel, e nós ajudamos as entidades locais também, temos esse objetivo. E nós temos o objetivo maior também que é a transmissão dos valores judaicos, a permanência e a transmissão dos valores judaicos.[7]

Em Belo Horizonte, segundo Elza, seriam aproximadamente dez participantes no grupo mais velho e no das mais jovens oito. Trabalhariam na organização das festas judaicas, em parceria com a Federação e a Congregação; na organização de bazares, almoços, chás; além de eventos artísticos, arrecadando doações para creches e hospitais de Belo Horizonte e em Israel.

Na entrevista de Gabriela, ela me explica que cada entidade da Federação teria uma função, e me dá o exemplo da WIZO e das Pioneiras, que são grupo femininos "das mães e das avós", pergunto se há uma faixa etária para poder participar e ela me diz:

---

5 Disponível em <http://www.fisemg.com.br/?pg2=paginas&cat=4&id=42> , acesso em 27/05/2014

6 Elza é uma *chaverá* com um cargo importante na WIZO, que conheci na sinagoga e estabeleci um contato mais próximo, foi quem me convidou para uma reunião da WIZO e para dois chás que participei. A conversa a qual me refiro nesse tópico ocorreu após a reunião da WIZO, quando ela me explicava melhor como esta funcionava.

7 Fala anotada no caderno de campo.

> Não, é mais assim, quando vai ficando mais velha vai entrando. A WIZO por exemplo tem o grupo jovem que é assim minha mãe, e o grupo mais velho que são as avós. E é muito interessante, assim, fazem muitos trabalhos comunitários, elas organizam, muitas vezes, festas, eventos. Tem o *Dror* né, que é o movimento juvenil, que é muito importante para chamar os jovens judeus da comunidade.

b) União Israelita de Belo Horizonte

A União é outro clube judaico da cidade, de grande importância histórica na consolidação da comunidade. Hoje lá funcionam a sede do Instituto Histórico Israelita Mineiro, além do clube que aluga salões de eventos, possui aulas de natação, *krav maga*, hebraico, e academia, inclusive para não judeus. Lá funcionava uma sinagoga conservadora, mas atualmente está desativada. Desenvolvi minha pesquisa na AIB, tendo pouco contato com atividades da União, e segundo Gabriel[8], que frequenta a AIB, "na União não tem mais nada".

– Instituto Histórico Israelita Mineiro (IHIM): é uma "instituição de caráter cultural e científico, sem fins lucrativos, mantida pela FISEMG e pelas contribuições de sócios". O IHIM mantém uma biblioteca com temática judaica aberta para público em geral, e possui também um arquivo com documentos da comunidade. Além disso, promove atividades como palestras, conferências e sessões de cinema, com a temática judaica. [9]

c) Sociedade Amigos do *Beit Chabad*

O *Beit Chabad* é uma entidade judaica filiada ao movimento *Chabad-Lubavitch*, segundo rabino progressista, uma das mais expressivas linhas do *Chassidismo* na atualidade. O *Chassidismo* é um movimento no judaísmo ortodoxo de caráter mais místico, que defende o cumprimento dos mandamentos com entusiasmo e alegria. O movimento *Chabat Lubavitch* é guiado pelo os ensinamentos de seus líderes, Rebes, começando com Rabi Shneur Zalman de Liadi (1745-1812)[10]. Em Belo Horizonte,

[8] Uma das pessoas com quem tive contato mais próximo durante o campo, Gabriel tem em torno de 30 anos.

[9] Descrição da entidade conforme o site da FISEMG, disponível em <http://www.fisemg.com.br/?pg2=paginas&cat=4&id=42>, acesso em 27/05/2014.

[10] Segundo site brasileiro do movimento, disponível em <http://www.chabad.org.br/rebe/artigos_novos/Chabad_lubavitch.html>, acesso em 27/05/2014. Galinkin (2001, p.50) afirmar que membros desse movimento, com objetivos missionários, adotariam tecnologias

segundo site da FISEMG[11], o *Rebbe de Lubavitch* enviara o rabino e sua esposa em 1986 para iniciar seu trabalho na comunidade judaica. O rabino trabalhou na sinagoga da União, mas desde 2000 possuem uma sede própria. Entrevistei esse rabino para o primeiro trabalho (GOMES; SANTOS, *no prelo*).

Em entrevista, Leo me explicou as entidades congregadas na Federação desenhando em um papel vários círculos e ligando-os com linhas enquanto falava. Perguntei como era a coordenação, a comunicação, entre essas esferas, ao que ele respondeu que considerava péssima, todas conversavam com a Federação e poucas entre si.

> Existe na comunidade judaica algumas picuinhas, probleminhas, que esse pessoal às vezes tem. Eu brinco que a comunidade judaica é uma cidade do interior, todo mundo sabe de tudo, aí o fulano é brigado com o pai do outro, aí pai do outro não dá bem com esse cara, aí leva o menino nessa, o menino aprende que não pode brincar aqui... E você cria uma comunidade que... Ela já foi muito segregada, mas está caminhando num processo de melhoria disso, eu acho que a minha geração está quebrando com isso, vendo que essa segregação é uma bobagem enorme.

Se Leo vê dificuldades no diálogo entre as entidades, pude perceber que as pessoas, como judias, circulam entre elas. Aquelas que me diziam não ir muito à sinagoga, geralmente mencionavam alguma dessas entidades com a qual se relacionavam mais. Muitas definiam sua prática do judaísmo, bem como o judaísmo em Belo Horizonte, em relação a essas entidades, circulando entre elas, frequentando mais de uma, participando de atividades em que elas eram interligadas.

Quando passei a frequentar os serviços religiosos na Congregação, percebi que possíveis limites do que fosse religioso e outros aspectos da vida judaica não eram muito determinados. O movimento juvenil anunciava suas atividades na sinagoga; a presidente da WIZO fez seu discurso de posse dentro sinagoga; as festas do calendário judaico eram organizadas em conjunto pela Congregação, Federação, Na'amat, etc.

Conversando com Gabriel, sobre comidas da festa de *Pessach*, ele me diz que eram uma questão de tradição, e que já devia ter reparado que "muitas pessoas são mais tradicionalistas do que religiosas", ao que comento que achava que eram uma questão religiosa, por ter uma explicação bíblica, e ele explica: "Judaísmo não é simplesmente uma

modernas, como a preocupação na manutenção do site com informações sobre questões religiosas.

[11] Disponível em <http://www.fisemg.com.br/?pg2=paginas&cat=4&id=42>, acesso em 27/05/2014.

religião... é o próprio povo... cultura... culinária... piadas... literatura... religião... é tudo tão interligado que judeus não fazem muita distinção entre todas essas coisas."[12]

Alexandre, ao me falar sobre a importância do "trabalho na diáspora[13]", explica-me como seria esse trabalho: "qualquer trabalho que você faça para manter a sinagoga, entendeu, trazer pessoas, trazer pessoas pra lá pra sinagoga, continuar, dar continuidade pro judaísmo, isso é o trabalho da diáspora.". Pergunto, então, se isso está relacionado à religião, já que momentos antes ele me dissera que o judaísmo não está necessariamente ligado à religião, ao que ele responde que não se trata de converter pessoas, mas trazer as pessoas da comunidade mesmo:

> É, porque, por exemplo, algumas famílias aqui não frequentam sinagoga, você conhece por nome, você não vê as pessoas normalmente. Então trazer as pessoas para a sinagoga é fazer com que elas frequentem um espaço judaico, não necessariamente reza. Por exemplo, o cara pode não frequentar a sinagoga, mas ele pode levar o filho dele pro Dror, entendeu? Não tá ligado só a religião, rezar, num sei o que... é assim, socializar mesmo, entre a gente.

Abel, ao me explicar como é ser judeu:

> ...ser judeu é mais que uma religião, é uma identidade com o povo inteiro. Tem um clichê, filosofia de vida, mas acaba sendo mesmo. Porque, você se sente mais judeu que brasileiro mesmo, no Brasil. Eu acho que a identidade do judeu como judeu é mais forte do que de onde nasceu, é interessante isso. (…) Eu sou judeu sem ser religioso, eu acho que a maioria hoje é assim. Você não precisa ir na sinagoga sempre, você não precisa praticar pra você ser judeu. A partir do momento que você é criado como judeu e se identifica como judeu, você é um judeu, e sempre vai ser judeu pro resto da vida. Eles falam que o judaísmo tá no sangue, não só no sentido de vir de mãe ou de pai, mas tá no sangue porque você sente assim, tem orgulho de ser judeu.

Galinkin (2001) estuda, através de um rito social, como segmentos judaicos representam sua identidade, refletindo sobre a identidade judaica não apenas em relação ao mundo não judaico mas também pelas diferenças no interior do judaísmo. A autora retoma a pesquisa de Henrique Rattner, publicada em 1977 sobre a comunidade judaica de São Paulo – uma das mais extensas pesquisas sobre o perfil de uma comunidade judaica no Brasil – afirmando que se a sociedade brasileira permite a integração de jovens judeus, esses tendem a manter e reforçar sua filiação através de diferentes associações comunitárias, mantendo uma identidade cultural e religiosa distinta. Para o autor, essas instituições manteriam a

[12] Essa conversa ocorreu através do *facebook*, no dia 17/03/2013, e a forma transcrita é como ele mesmo escreveu.

[13] O termo diáspora é usado para se referir a contextos judaicos fora de Israel.

solidariedade do grupo permitindo sua preservação, embora a separação entre a comunidade judaica e a sociedade envolvente tendesse ao enfraquecimento com a diminuição da observância religiosa, acompanhada por um processo se secularização na sociedade.

Se Abel nos disse se sentir mais judeu que brasileiro, Rafael associa o judaísmo diretamente à religião:

> Rafael: Eu sempre achei que o judaísmo não é uma nação, nunca foi. Sempre foi uma religião. E teve essa titulação por ser um povo, né? Tanto que eu falo, eu sou brasileiro, então, a minha origem, minha nacionalidade eu sou brasileiro, porém minha religião eu sou judeu. Da mesma forma, o cara é brasileiro e é católico, da mesma forma que ele pode ser israelense e ser judeu, ser israelense e ser católico, ou ser israelense e ser muçulmano.
> Amanda: O judaísmo é uma religião...
> R: É uma religião. Pra mim, é uma religião. Lógico, que em função de toda a história, de todas as tradições, de todos os costumes... As tradições e os costumes favorecem muito que você permaneça dentro daquela religião.
> (...)
> A: E existe judeu ateu?
> R: É, se é ateu teoricamente não tem religião, né? Você tem, é, eu conheço algumas pessoas que são judeus de origem, de pai e de mãe, que sempre frequentaram e que não acreditam em Deus, na estrutura né, de Deus, não participam da religião, propriamente dita, mas respeitam as...
> A: E são judeus...
> R: É e é judeu, uma vez sendo judeu não deixa de ser judeu, a questão é que ele não pratica a religião, né, eu acho que a grande diferença é essa, você tem a pessoa que é judeu e pratica e a pessoa que é judeu e não pratica, lógico que uns praticam mais outros praticam menos, e tem uns que não praticam nada.

A relação entre uma identidade judaica e identidades nacionais é uma temática recorrente em estudos sociais e históricos, assim como discussões que apontam para o que seria uma atenuação dessa linha divisória, e também para a preservação da identidade judaica (GALINKIN, 2001). Galinkin levanta alguns dos aspectos associados a essa preservação como através de "associações, clubes, entidades beneficentes, organizações de jovens, ou seja, instituições laicas". A família também seria importante na construção do sentimento de pertença e identificação com a tradição judaica, ela "reatualiza a memória histórica do judaísmo inculcando o habitus étnico", como sugere Perez (PEREZ *apud* GALINKIN, 2001, p.9). Além disso, as grandes festas do calendário judaico, e seus rituais, seriam outras fontes dessa preservação e da transmissão de valores judaicos.

Na apostila[14] do curso sobre "História e Pensamento Judaico", ofertado pela Congregação e ministrado pelo rabino – curso que fiz no segundo semestre de 2013 –, na parte sobre o judaísmo progressista havia o seguinte trecho:

> Os judeus, por nascimento ou conversão, constituem-se numa união invulgar de fé e nação. Nascidos como hebreus no antigo Oriente Médio, estamos unidos, como todos os *grupos étnicos*, pela língua, terra, história, cultura e instituições. Mas o povo de Israel é sem igual por causa de seu envolvimento com Deus e sua resultante percepção da condição humana. Através de nossa longa história nosso povo não foi nunca separado de sua religião com sua esperança messiânica de que a humanidade será redimida. (APOSTILA, s/d, p. 29, grifo meu)

Galinkin (2001) argumenta que a identidade judaica pode ser tratada como étnica, na medida em que ao se definirem como judias, organizarem-se e se relacionarem com outros grupos, as pessoas usariam de princípios de ordem étnica, como a crença numa origem comum; a preservação de ritos, mitos, valores, e formas de organização; além de sentimentos étnicos. Ressaltando que no termo identidade o reconhecimento das semelhanças ocorre com a pressuposição da existência de diferenças, assim o "mesmo" e o "outro" estariam contidos na concepção de identidade. Nesse sentido, é através das relações sociais que tais identificações se tornam possíveis, ou seja, a identidade, individual (na noção de uma singularidade diante de outros) como a social (que dá ao sujeito a noção de pertencimento a grupos) seria necessariamente relacional.

Para conceituar grupos étnicos a autora retoma Max Weber:

> 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 *apud* GALINKIN, 2001, p.19)

Nessa perspectiva a constituição da comunidade étnica seria resultado de um sentimento de comunidade, que facilitaria as relações, sentimento esse que se perpetuaria mesmo após o desaparecimento da comunidade, ou seja, a identificação pode ser independente da vida comunitária (GALINKIN, 2001, p. 20). E se essa forma de organização possibilita diversos tipos de relação, Galinkin (2001) ressalta a importância das articulações políticas que podem se dar dirigindo-se à conquista e preservação de espaços políticos e recursos simbólicos como poder, legitimidade e autopreservação.

A autora retoma também Fredrick Barth, que enfatizaria o caráter de organização social do grupo étnico. Considerando que as características culturais seriam resultado e não

[14] A apostila continha trechos de textos de outras obras selecionados pelo rabino e agrupados por assunto, muitas vezes, sem as referências bibliográficas explicitadas.

uma característica primária dessas organizações, o autor destacaria o aspecto da auto-atribuição (GALINKIN, 2001: 20). Um mesmo grupo étnico, em contato com culturas diversas, pode, então, selecionar elementos culturais distintos para marcar sua distintividade em relação a diferentes grupos, a etnicidade estando na relação de fronteiras. (CARNEIRO DA CUNHA, 1985; GALINKIN, 2001)

Se algumas autoras apresentam uma preocupação com a diminuição da diferenciação entre judeus e não judeus, com a diminuição de práticas religiosas e tradicionais (GRIN, 2008; SORJ, 2008), Galinkin sugere que as divergências entre os segmentos judaicos pode ser usada no revigoramento do sentimento de judeicidade. A autora discute a identidade judaica a partir da observação de cerimônias de *Bat* e *Bar Mitzvá* em três congregações (ortodoxa, reformista, e progressista) de São Paulo - SP. A partir do contraste entre os ritos nas diferentes congregações propõe que a relação de contraste e oposição entre diferentes grupos judaicos permitiria a emergência da "alteridade necessária para preservar o sentimento e a percepção da diferença e, portanto, da própria identidade" (GALINKIN, 2001, p.IV).

Em Belo Horizonte, como já mencionado, há ortodoxos e progressistas. Conversando com Gabriel em um *shabat* (após a reza), sobre as diferentes linhas que há na cidade, ele me diz que o problema dos ortodoxos é que eles "*acham que são mais judeus que os outros, tem uns que não vem aqui. Tem muito disso, tem gente que vem aqui e não entra lá e o contrário*." Conheci pessoas que não iam "lá"; pessoas que vi poucas vezes e me disseram ir mais "lá"; assim como aqueles que iam nas duas não se importando com as definições dos movimentos. Gabriel e mais duas ou três pessoas me contaram uma mesma piada, na minha versão resumida: um judeu foi abandonado sozinho num deserto; foi reconstruindo sua vida, construiu sua sinagoga e, há alguns quilômetros – ao alcance da visão – construiu outra; um dia, encontraram-no e perguntaram para quê a segunda sinagoga, ao que ele respondeu "lá eu não ponho os pés!". A constituição do judaísmo progressista, e a relação entre os diferentes movimentos é o tema do próximo capítulo.

CAPÍTULO 2 – A formação do judaísmo progressista em Belo Horizonte

2.1 A Emancipação Judaica

Fiz um curso oferecido pela Congregação, ministrado pelo rabino, durante o segundo semestre de 2013, intitulado "História e Pensamentos Judaico". Na aula sobre correntes do judaísmo, começamos com a explicação sobre a Emancipação Judaica. Esta ocorrera no final do século XVIII, em paralelo a movimentos como a Revolução Francesa, Independência dos EUA, Iluminismo, e outros movimentos de emancipação como de mulheres e escravos nos EUA, conforme as explicações do rabino. Nesse contexto judeus[1] são reconhecidos como cidadãos nos países (novos Estados Nação) em que se encontravam, com direitos e deveres iguais aos outros cidadãos, com a população judaica saindo dos guetos. Nessa época surgem três movimentos religiosos: reformismo, neo-ortodoxia, e conservador; e outros não religiosos: sionismo, iluminismo judaico, e socialismo judaico.

Galinkin (2001) nos chama atenção para o fato que nos debates recentes sobre identidade judaica, a mesma é analisada a partir das mudanças socioeconômicas, políticas e culturais que ocorreram nos países ocidentais a partir do século XVIII. Na época que antecede ao que a autora coloca como a modernização dos países ocidentais – Modernidade marcada a partir da Revolução Industrial Inglesa; Revolução Francesa; edificação dos Estados Nacionais com a codificação de direitos e deveres individuais; bem como Revolução Científica mudando a concepção teocêntrica do mundo – as pessoas judias se organizavam em comunidades jurídicas autônomas (*kehilot*), exercendo sua jurisprudência a partir de códigos éticos e legais baseados na Torá. A criação dos Estados Nacionais, e a separação entre poderes religioso e secular, atinge essas comunidades levando à inserção do judeu emancipado na nova categoria de cidadão, alterando sua forma de organização social, religiosa, bem como seus modos de vida e valores para a inserção na sociedade nacional. Esse novo contexto sugeria a "integração dos 'diferentes'", que se tornavam cidadãos de seus países.

Bauman (1999) analisa o que seria uma proposta de assimilação feita pelo Estado moderno em sua formação. Esse teria sido idealizado como um poder planejador, que deveria definir a ordem, legitimando um padrão em detrimento de outros, na tentativa de produzir

[1] Talvez aqui o plural masculino possa ser mantido lembrando que a cidadania fora inicialmente negada às mulheres cujos deveres domésticos eram vistos como impedimento à participação política, como nos mostra Scott (2005, p. 15).

uma unificação legal, linguística, cultural e ideológica da população no interior de seu território. A heterogeneidade de práticas culturais teria se tornado um problema, e as novas nações-Estado começam uma "abrangente cruzada cultural" seguindo um impulso para a uniformidade, com o desmantelamento das possibilidades de mecanismos locais de gestão comunitária. Nesse sentido, autor trata do que seria a assimilação de pessoas judias alemãs no século XIX e início do XX, mostrando as ambiguidades do projeto que oferecia um convite a escapar de uma classificação estigmatizante, mas por mais que se tornassem "alemãs" essa caracterização vivia sob testes, nos quais nunca seriam totalmente aprovadas.

> Tanto o apelo à assimilação quanto a suprema improbabilidade de que fosse adequadamente atendido (isto é, de uma maneira que o júri provavelmente achasse satisfatória) decorriam da mesma fonte: a estrutura de poder da dominação cultural e social, que se tornara tanto mais esmagadora e menos contestável pela abolição da diferenciação legal e a declaração da igualdade legal. (BAUMAN, 1999: 126)

O autor destaca que a análise das ambiguidades interiores do projeto assimilatório nesse contexto é interessante por haver um certo distanciamento, que permitiria até uma certa ironia e a percepção do "romance moderno com a uniformidade" (BAUMAN, 1999:159). O contexto assimilatório seria um ponto de observação a partir do qual se teria a revelação da condição humana moderna, a assimilação teria sido a linha de frente da engenharia social que avançava, baseada na noção da ordem associada ao poder como controle e repressão da "alteridade" resistente. A negação da ordem era a ambivalência, que deveria ser evitada e negada, mas era produzida simultânea e inevitavelmente.

A Emancipação, que oferecia a judeus a condição de cidadãos, bem como a separação entre vida civil e poder religioso, teriam criado condições para uma livre escolha religiosa e ideológica que repercutia sobre a maneira de se representar como pessoa judia. Surgira o cidadão que professava o judaísmo, como religião ou tradição, acrescentada à nacionalidade, bem como ao "individualismo contido nos ideais liberais e na concepção de cidadania da ordem política que se instalava". Esse contexto possibilitaria as reinterpretações da religião, e o surgimento de "alternativas político-ideológicas", a formação de segmentos judaicos diversos, repercutindo na maneira como as pessoas judias passaram a perceber e questionar quem era ou não judeu (GALINKIN, 2001, p.15). Galinkin dá destaque ao surgimento de dois movimentos antagônicos que teriam abalado o judaísmo tradicional na Europa: *Chassidismo*; e a *Haskalá* (iluminismo judaico).

O *Chassidismo* foi fundado no começo do século XVIII por Israel Ben Eliezer (Baal Shem Tov – Besht – Senhor do Bom Nome) em um contexto de uma população judaica

oprimida na região a Polônia, Lituânia e Ucrânia. Ao líder, reconhecido como *tzadic* (homem justo ou santo), são atribuídas curas e exorcismos, sendo um pregador itinerante que anunciava mensagens da salvação messiânica. O movimento cria uma tradição de liderança carismática, sendo sempre liderado por um *tzadic*, considerado um canal com a divindade. Foi um movimento envolvente para camadas populares, como reação a autoridade de um judaísmo mais intelectualizado, legalista e racionalista do rabinato tradicional. Mudaram doutrinas e rituais adotando alegria em cantos, danças, e oração com sentimento, se opondo à erudição tradicional. Mas, com o passar do tempo, de um movimento renovador, torna-se resistente a mudanças, principalmente em relação às propostas do iluminismo judaico, sendo uma das linhas do que hoje se considera judaísmo ortodoxo (GALINKIN, 2001). Como mencionado no primeiro capítulo, o movimento *Beit Chabad*, que possui uma sede em Belo Horizonte, é um dos principais representantes atuais do *chassidismo*.

Iniciada no século XVIII , a *Haskalá*, movimento iluminista judaico, deu origem à Reforma Judaica, no século XIX. Conforme o rabino explicara, a *Haskalá* propunha uma modernização do judaísmo, com uma ênfase na ciência e na melhoria social, "deixando para trás as superstições". Um de seus principais representantes foi Moses Mendelsohn, que propunha uma abordagem racionalista e defendia a educação secular para as crianças. Os ideais iluministas teriam sido adotados visando a emancipação política e direitos civis que a nova ordem social prometia.

A Reforma Judaica se seguiria, na Europa Central, a partir também das influências dos ideais liberais. A vida religiosa é dissociada da secular – assim como entre as pessoas cristãs européias – visando à transmissão de uma imagem "mais moderna", positiva, das religiões e costumes, evitando a discriminação de práticas tidas como retrógradas do judeu professante (GALINKIN, 2001: 53). Em termos rituais, introduziu-se, além do hebraico, a prédica em língua local; os novos livros de reza possuíam a liturgia abreviada, e a retirada de orações "ultrapassadas"; uso de coral e órgão na sinagoga (segundo o rabino, causa de grande polêmica, por remeter às igrejas, e pela produção do som poder ser considerada violação das restrições do S*habat*). As mulheres passam a poder assentar-se junto aos homens na sinagoga, e é criado o *Bat Mitzvá* – cerimônia de maioridade para meninas. A *Halachá* não é mais considerada obrigatória, com a defesa da autonomia individual para sua aceitação, assim, a *carshrut* (leis alimentares), o *Brit Milá* (circuncisão), bem como as leis do *Shabat* têm a observância determinada pelo indivíduo.

Alguns segmentos do movimento reformista começaram a achar as mudanças muito radicais e se separaram, criando outro grupo que propunha mudanças mas ao mesmo tempo manutenção e adaptação de muitas das tradições, surge o Movimento Conservador na Alemanha, e, nos EUA, surge o movimento Recontrucionista. Reformistas, reconstrucionistas e conservadores são em alguns contextos conhecidos em geral como liberais. Enquanto aquelas pessoas que se opunham ou resistiam ao movimento reformista, e ao *chassidismo* em seu início, foram chamadas ortodoxas – nome estendido a pessoas chassídicas quando passaram a uma posição mais conservadora. (GALINKIN, 2001, p.55)

Bernardo Sorj (2008, p.4) caracteriza o "judaísmo moderno", como período histórico do Iluminismo e Revolução Francesa, até o Holocausto e a criação do Estado de Israel: "um período que durou aproximadamente dois séculos e que se nutriu do universalismo do Iluminismo e da cidadania nacional da Revolução Francesa, os dois grandes valores que os judeus deveriam absorver para se beneficiarem do fim da Idade Média." Essa modernidade significaria também um conflito entre valores tradicionais, vistos como particulares, "lealdade à coletividade étnica"; e novos valores, universais, "lealdade ao Estado nacional", ou humanidade. Para o autor, o esforço de tradução da tradição judaica nos termos da modernidade se dá em duas direções que seriam "empobrecedoras da riqueza do judaísmo". A primeira é a transformação do judaísmo em religião, negando conteúdos nacionais e místicos; e, a segunda, a tendência a colocar o judaísmo como nação que deveria ser normalizada por uma estrutura política autônoma, como os outros povos.

Bernardo Sorj (2008) argumenta que a reflexão do judaísmo moderno girava em torno de uma problemática de identificar a essência do ser judeu, pensando o que poderia ser abandonado no judaísmo tradicional sem se deixar de ser judeu, ou qual o mínimo a ser mantido legitimando-se nos termos modernos. Traz então um exemplo do judaísmo reformista, em que o ideal messiânico deixa de ser relacionado à redenção do povo judeu na terra de Israel, perdendo seu conteúdo histórico-político-nacional, para ser associado a um caráter de princípio ético universal, ideal de justiça para toda a humanidade.

Conforme o rabino explicara em aula, no judaísmo progressista (linha que ele defende), a esperança messiânica passa a ser interpretada em termos humanistas, de um progresso da humanidade até a Era Messiânica, e não mais nacionais – na ideia de retorno a Tsion – ou da crença na vinda de um messias pessoal. Na apostila do curso temos uma

definição de ensinamentos do judaísmo progressista: "a ética do universalismo implícita no judaísmo tradicional deve ser uma parte explícita de nosso dever judaico; que as mulheres devem ter completos direitos para praticar o judaísmo; e que a obrigação judaica começa com a vontade informada de cada indivíduo" (p.28). E na apresentação em slides da aula: "para um rabino reformista, quanto existe um conflito entre a lei judaica e valores universais (como humanismo e democracia), estes devem prevalecer sobre aquela".

Para Bernardo Sorj (2008), o Holocausto, a criação do Estado de Israel e o novo contexto do "mundo pós-moderno" levaram ao fim o judaísmo moderno, com demonstrações por sociedades modernas (capitalistas ou socialistas) de que a ideologia da igualdade, liberdade e fraternidade podia ser negada por forças políticas capazes de mobilizar sentimento xenófobos. Cria-se um contexto em que a variedades de conteúdos da cultura judaica poderia ser recuperada, com aceitação de uma multiplicidade de significados, sem a situação da vida comunitária "pré-moderna", e sem a vinculação a ideologias políticas. O judaísmo teria deixado de estar presente em todo o cotidiano das pessoas judias, como fora no período rabínico (pré-moderno), e também perdera o impulso racionalizador, doutrinário do judaísmo moderno. Nesse sentido a pessoa fundaria sua identidade na ascendência judaica, mas compartilhando também as características da sociedade de consumo. Assim, a experiência do judaísmo seria fragmentada, vivida com mais ou menos intensidade em momentos específicos, lembrada em contextos particulares, geralmente através de ritos que marcam situações existenciais particulares, como nascimentos, mortes, casamentos, *Bar/Bat-Mitzvot*, momentos como doenças, crises, etc.

> O judaísmo passou a ser, deste ponto de vista, um supermercado cultural-existencial, no qual se entra e do qual se sai, de acordo com as necessidades circunstanciais, escolhendo, da vasta prateleira de produtos, aqueles mais adequados ao momento. Assim, o judaísmo passou a ter um caráter modular, construindo como um *mix* de acordo com o gosto individual, geralmente com componentes *soft,* isto é, lembrando a tradição, mas de forma não muito exigente. Ser judeu se transformou no direito de passe livre ao consumo de uma tradição específica, o judaísmo. (SORJ, 2008, p. 10-11)

A sinagoga da AIB ficava mais cheia nos dias das festas judaicas, e "todo mundo" sabe da existência dos "judeus de uma vez por ano", aqueles que só aparecem na sinagoga em Iom Kipur. Vi algumas vezes, também, famílias, que não iam à sinagoga com frequência, irem em casos de falecimento ou aniversários de falecimentos. E nos dias de *Bar/Bat Mitzvá* do meio para o final da reza a sinagoga enchia (após a reza há uma festa). Mas em uma comunidade não muito grande, geralmente sabe-se quem costuma frequentar ou não, que tipo

de atividade, com que frequência... E há uma preocupação, em especial das pessoas que estão ligadas às instituições judaicas, com essas participações, em incentivá-las e pensar sobre como ocorre. Se Bernardo Sorj (2008) esta apresentando de maneira crítica e de certa forma "preocupada" o "ser judeu" na atualidade, essa preocupação esta é recorrente entre as pessoas com as quais tive contato – e o autor me fora indicado por uma delas.

Elias[2], que ajuda na organização da sinagoga, ao justificar o controle da entrada de pessoas não judias na sinagoga nos serviços de *shabat* (eu tinha que pedir autorização para ir), fala da preocupação com que os serviços ocorram bem mesmo se encher; e lembra que o processo de conversão deve ser cuidadoso, porque "não queremos só quantidade, mas qualidade". No mesmo *shabat,* conversando com Rafael sobre um *Bar Mitzvá* que ocorrera dias antes, ele me fala com preocupação que às vezes parece que o *Bar Mitzvá* estava virado muito mais "bar" do que *Mitzvá* (mandamento)[3].

Em artigo sobre conversões em casamentos mistos Bila Sorj (2008) também chama atenção para o fato de que a identidade judaica atualmente estaria relacionada a busca de um sentido subjetivo, pessoal.

> Cultivar ligações com o judaísmo significa, na atualidade, consumir um ou outro produto cultural de um vasto cardápio de bens simbólicos. Estes podem se expressar, por exemplo, na participação em festas e rituais religiosos; no consumo habitual de comida judaica adquirida em *delicatessen* da moda; na realização de viagens regulares a Israel; no consumo de bens culturais produzidos sobre o Holocausto, como *best-sellers*, filmes, exposições, memórias, viagens guiadas aos campos de extermínio; na produção de arquivos, bancos de dados, museus, multimídia sobre a história das comunidades judaicas antes e depois da grande emigração européia moderna, etc. (SORJ, Bila, 2008, p.59-60)

A autora nos lembra ainda que é preciso levar em conta ao se pensar sobre as modalidade de pertencimento étnico que este varia ao longo do ciclo de vida do indivíduo ou família em questão, por exemplo, um indivíduo que tem pouco inclinação religiosa aos vinte anos pode se tornar ortodoxo aos quarenta. Além de variável no tempo, e acionada em contextos específicos, a autopercepção de pessoas como judias e suas maneias de expressão são heterogêneas, mas as organizações comunitárias judaicas se pautariam na norma religiosa que estabelece a filiação pela descendência materna ou a conversão como condição para

[2] Elias trabalha para a Federação, ajuda na organização dos serviços religiosos e é a pessoa que instrui visitantes ao chegarem na sinagoga (explica alguns elementos do espaço, como se portar, onde ficar, etc.). Ele já trabalhou com o rabino ortodoxo e trabalhava na sinagoga da União até que esta parou seu funcionamento. Reconhece-se como "meio conservador", diz não concordar com todas as propostas do judaísmo liberal, mas "está ali, então, aceita". Via-o sempre na sinagoga e cheguei a solicitar uma entrevista, mas ele não mostrou muito entusiasmo com a ideia e preferi não insistir.

[3] As falas citadas nesse parágrafo são transcrição de anotações do caderno de campo.

definição de alguém como pessoa judia.

2.2 Tornando-se judia

> Amanda: O judaísmo é uma religião?
> Eliana: É uma religião, só que não é só uma religião, está ligado a um povo... é complexo. É uma religião também porque você pode entrar
> A: Você entra via religião...
> E: Mas é um povo porque você já nasce, já nasce ali, naquela parte cultural, língua, a literatura...
> A: Quando você entra para a religião você passa a fazer parte desse povo?
> E: Humhum... entendeu, só que não é só uma religião... é uma história de um povo... é complexo. Eu acho muito legal, fascinante, foi um universo, um universo novo, que eu entendi.

Se a pessoa não tem o judaísmo "pelo sangue", por descendência, há a possibilidade da conversão. E se esse termo se refere à mudança de uma religião para outra, no caso da conversão ao judaísmo você passa a, nas palavras de Benjamin[4]: "...fazer parte de um povo. E o Pacto é eterno".

Pelo judaísmo progressista, para conversão, o primeiro passo seria uma entrevista com o rabino, mostrando que suas intenções são sinceras. Em seguida, faz-se um curso, oferecido pela Congregação, sobre história e tradições judaicas, em mais ou menos um ano; e durante esse período a pessoa passa a frequentar algumas atividades da comunidade. No fim dessa etapa, passa-se pelo *Beit Dim*, um julgamento por três judeus (sendo pelo menos um rabino), que examinam os conhecimentos da candidata sobre o judaísmo. Passado esse teste, há um ritual de imersão na *micvê*, e se é apresentada à comunidade na sinagoga, os homens passam também pela circuncisão e fazem sua primeira leitura pública da Torá. Na explicação de Benjamin:

> Nascido de mãe judia você é judeu, ou pela conversão. É, isso virou uma convenção. E nascido de mãe judia, independente de sua religião você é sempre judeu. Com a conversão você passa a fazer parte de um povo. E o pacto é eterno. A conversão passa pelo religioso. Mas depois de convertido, você pode não praticar a religião. Principalmente para o homem, com a circuncisão, que é irreversível (…). Judaísmo não é raça, raça não existe... não é pacto de sangue, o único pacto é de carne. Judaísmo é uma ideia. A melhor definição, se você tiver que chamar de alguma coisa, é uma civilização, porque não dá para pegar um só aspecto.[5]

[4] Uma das pessoas com quem tive mais contato durante o campo, Benjamin costuma ir à sinagoga aos sábados, e me foi apresentado como alguém que "entende tudo de judaísmo", sendo uma das pessoas que defendem a linha progressista.

[5] Transcrição de anotações do caderno de campo.

Embora não seja preciso nenhuma descendência para a conversão, um aspecto interessante é que a maioria das pessoas que se converteram, que pude conhecer, identificam alguma pessoa da família, alguma antepassada, ainda que distante, ou a hipótese de alguma – chegaram a me falar sobre origens de sobrenomes – que fora judia e por circunstâncias específicas acabou abandonando o judaísmo e não transmitindo para as gerações seguintes. A pessoa que pretende a conversão estaria retomando esse judaísmo. Como Daniela[6]: "Eu não nasci judia. Meu avô casou com uma cristã, aí os filhos não foram criados no judaísmo. Em uma geração se perdeu...". Ou Michael:

> Amanda:Você frequenta aqui há muito tempo?
> Michael: Sim, há 4 anos
> A: Sua família é judia?
> M: Tenho uma descendência. Mas não é só descendência, se você não tem muito contato... Tive que fazer conversão
> A: Sua família não praticava?
> M: São antepassados meio distantes, foi perdendo o contato. Fiz a conversão sabe, há essa possibilidade Você vê, a Elza, que falou hoje e é [cargo importante], ela tem 3 anos [desde sua conversão], não sei se você viu ela falando, descobri agora. [acabávamos de sair da sinagoga onde ela fizera um discurso] É bem aceito, por algumas pessoas não, mas uns poucos na comunidade. Institucionalmente é possível, aceito.[7]

Se Michael fica surpreso em descobrir que Elza é "convertida", no geral as pessoas sabem quem são as pessoas que se converteram e quem tem descendência judaica, ainda que seja "bem aceito", a diferença é marcada. Em uma reza no *shabat*, na prédica do rabino, em que ele dialoga com o público com algumas perguntas, uma mulher respondeu duas perguntas "difíceis" sobre a passagem bíblica discutida, e uma senhora do meu lado comentou que essa seria uma das vantagens "de ser convertido, eles lembram das coisas, estão com tudo fresquinho na cabeça, fizeram curso". Eliana, conversando comigo sobre mulheres usarem *kipot,* diz ter vontade de usar, mas como ainda não começaram não queria ser a primeira, "já sou convertida"[8].

Bila Sorj (2008), em estudo sobre conversões em casamentos mistos no Rio de Janeiro, também identifica pessoas que explicam a conversão por uma origem familiar, e segundo a autora, essa seria uma primeira forma de dar sentido à conversão, um sentido de

[6] Conheci Daniela em um evento de uma festa do calendário judaico, e encontrei-a em mais dois ou três eventos. Ela passava pelo processo de conversão e estava envolvida com as atividades da *Na'amat*. Sua fala, mencionada na sequência, é transcrição de anotações do meu caderno de campo.

[7] Transcrição de anotações do caderno de campo.

[8] Todas as falas mencionadas no parágrafo são transcrições de anotações do caderno de campo.

“autenticidade” pelo reencontro de uma origem familiar perdida, que parece ser associado a um estatuto simbólico de prestígio, pela carga positiva com que é enunciada. Outra justificativa muito encontrada seria de caráter instrumental, em que a conversão favoreceria a estabilidade matrimonial e promoveria melhor educação para os filhos. E essa seria a mais convincente para o rabino, já que não se pode evitar casamentos mistos, assegura que as crianças sejam criados como judias.

A autora destaca ainda que a composição sexual das pessoas convertidas seria bem marcada, sendo que no contexto em que estuda 79% eram mulheres. Sugere que levemos em conta o fato de a descendência judaica ser transmitida matrilinearmente; o processo de conversão ser mais fácil para o sexo feminino por não envolver circuncisão; além de a sociedade brasileira ter uma “tendência patriarcal”. Tudo isso tornaria mais provável que mulheres se submetessem ao ritual para acompanhar a religião dos maridos. E, considerando que a conversão não altera a posição econômica dos cônjuges, ambos vindos de camadas médias, a autora levanta a hipótese de que a conversão altera posições simbólicas para mais valorizadas. O novo estilo de vida familiar seria associado ao entendimento que as convertidas teriam do casamento com um judeu, ligado a um ideal de família relacionado a uma prioridade de investimentos educacionais e uma valorização da coesão familiar. O primeiro caso estaria associado ao cosmopolitismo, forte consumo de bens culturais e informações sobre a contemporaneidade como sinais de refinamento do parceiro e sua comunidade; o segundo à centralidade dos projetos e rituais familiares nas orientações judaicas para a transmissão do judaísmo assegurando sua continuidade. (SORJ, Bila, 2008, p. 63)

Mais de uma pessoa me disse que “antigamente” era comum que as pessoas se convertessem rapidamente para o casamento, o que não é algo bem visto, sendo bom que o processo esteja mais rigoroso para que as pessoas venham “realmente interessadas”. Entrevistando Eliana, que se convertera após estar casada com um judeu, ela faz questão de ressaltar que não se convertera para casar, como muitas fazem, mas que a conversão foi uma opção pessoal depois que estava estudando hebraico e sobre o judaísmo (em especial acompanhando os estudos do filho). A necessidade de empenho e o processo de aprendizagem necessários para a conversão são valorizados. E, aquelas pessoas que são judias mas não costumam praticar, perderam contato, ou se afastaram da comunidade por algum motivo, também são aconselhadas a fazerem o curso.

> Daniela: Porque aqui é liberal, aceitam melhor quem não foi criado. A conversão é possível. Não é fácil! Mas é um processo interessante, estou aprendendo muita coisa. Tem gente que nasceu judeu, foi criado e as vezes não sabe nada. E, as vezes, o pessoal que se converte sabe muito mais. E o rabino aqui é exigente.[9]

Ser uma pessoa judia envolveria uma série de obrigações e responsabilidades, *misvot* (mandamentos) de Deus específicos para o povo judeu, além do trabalho para a continuidade do judaísmo. Conversando com Gabriel e Jeremias[10] sobre o processo de conversão, eles brincam "a pessoa já tem tanto problema na vida, ainda vai caçar ser judeu".

Avigdor trata a conversão ao judaísmo como "fenômeno sociológico da cultura pós-moderna" (2004: 102). O autor retoma Reginaldo Prandi para definir mercado religioso, em termos de pluralismo religioso, considerando que nossa sociedade teria diversas fontes de transcendência, um campo religioso bastante diversificado. Apresenta, então, uma análise de uma história de vida de uma mulher que passa pelo processo de conversão ao judaísmo, e associa justificativas de sua opção pelo judaísmo a elementos de religiões afro-brasileiras. O autor coloca esse caso como exemplo para se pensar a religião como um bem de consumo.

Para Avigdor (2004), com a modernização judaica e a consolidação dos movimentos conservador e reformista, o judaísmo teria se tornado, a partir do século XIX, uma religião mais aberta, através de um fenômeno de "secularização interna". Nesse processo as religiões tenderiam a apresentar sua mensagem em termos "éticos (paz no mundo, os direitos humanos, a defesa do ecossistema, etc.) mais do que em termos teológicos e escatológicos". O judaísmo teria, então, modernizado-se "para não perder os fiéis que visavam à assimilação" (Avigdor, 2004: 106). No contexto do judaísmo não-ortodoxo em São Paulo, pesquisado pelo autor, haveria uma atuação dos rabinos visando atrair fiéis, e defendendo a conversão no caso do interesse no casamento com um não-judeu. As conversões serviriam à continuidade do judaísmo, questão fundamental para líderes judaicos na "pós-modernidade" (AVIGDOR, 2004: 101). A conclusão sobre o tema do autor é que:

> O caso da *Comunidade Shalom* revela que a religião judaica adapta-se às necessidades contemporâneas e torna-se mais compatível com a realidade de seus fiéis e, ao mesmo tempo, mais atraente para os que estão em um processo de construção de sua "verdade espiritual". Assim fica claro como elementos do judaísmo e de tantas outras religiões podem ser reinterpretados e re-significados nos sistemas de crenças individuais.

---

[9] Transcrição de anotações do caderno de campo.

[10] Uma das pessoas com quem tive bastante contato na sinagoga, fala bem hebraico e às vezes conduz o serviço religioso, ou parte dele, quando convidado pelo rabino ou na ausência deste. Em sua entrevista, contou-me que participou no processo de fundação da Congregação, e que costumava fazer as rezas antes da contratação do rabino.

Parece-me um problema dessa abordagem, as mudanças na religião judaica serem relacionadas à "adaptação às necessidades contemporâneas" – necessidades estas que não são explicadas. Embora a "continuidade do judaísmo" seja um tema de preocupação também no contexto de Belo Horizonte, e as entidades promovam atividades para atrair as pessoas para participarem mais ativamente na comunidade, não vi nenhum tipo de atuação para atrair pessoas para conversão, e, em geral, o proselitismo não é muito bem visto. Além disso, se os elementos de uma religião são interpretados, ou reinterpretados, pelos fiéis, acho difícil estabelecer um "sistema de crenças individuais" independente para essa reinterpretação.

Serra (1995) traz uma crítica à noção de mercado religioso, no que se refere a estudos sobre religiões afro-brasileiras, mostrando como o argumento, de que sinais diacríticos entre os terreiros e a valorização de uma herança africana seriam ressaltados por causa da concorrência no mercado, oblitera o fato de que, ao mesmo tempo, em que defendem a singularidade de seu grupo de culto, os religiosos admitem a legitimidade de outras religiões, sendo a participação num determinado culto seria justificada "como uma necessidade imposta a determinadas pessoas (ou grupos) por Deus, pelos orixás, pelo destino" (Serra 1995: 15). Assim, o autor nos mostra como explicações desse tipo se chocam com as dadas pelos religiosos. (Banaggia, 2008: 173)

No contexto judaico progressista de Belo Horizonte, não vi essa noção de que as pessoas são atraídas por uma necessidade imposta por Deus, mas é importante que haja um envolvimento pessoal, individual. Nas palavras de Elias: "pode vir, mas de coração aberto. As pessoas que não veem de coração aberto, educadamente, não deixamos ficar". Se a conversão para o casamento fora comum, não é vista como o ideal, que seria a conversão pela opção pessoal envolvendo um aprendizado sobre o judaísmo. O casamento misto parece visto como algo inevitável, mas as "estratégias" para "continuidade" parecem focar mais em atrair as pessoas para participação maior na comunidade e na educação judaica.

Acompanhei uma votação organizada pela Federação sobre uma proposta de se criar uma ala no cemitério judaico para cônjuges não-judeus. A Congregação se posicionou a favor, e acompanhei um discurso do rabino na sinagoga convidando as pessoas a participarem da votação e defendendo essa posição: pela importância da/o cônjuge na família (conforme as leis e tradições judaicas); pelo exemplo de outros lugares progressistas que já fazem isso; além do problema da possibilidade do cônjuge não-judeu ou não-judia querer enterrar o companheiro judeu ou companheira judia num cemitério não judaico. Rafael me contou

depois que o resultado da votação tinha ficado 24 a favor e 21 contra:

> Teoricamente está decidido, mas ainda tem gente batendo o pé e isso ainda vai render discussão. Toda mudança é assim, complicada. E não é nem inovação, é só mudança. (…) Tem gente que não concorda com os ortodoxos, mas acha que estamos indo rápido demais.[11]

2.3 Um pouco de história

Pfeffer (2003) nos apresenta um pouco da história da formação da comunidade judaica de Belo Horizonte. Imigrantes judias e judeus teriam começado a se agregar informalmente, em Belo Horizonte, a partir de 1910, sendo um grupo heterogêneo, mas de maioria sefaradita. *Sefaradim* é a denominação dada a pessoas judias provenientes da região da Espanha, Península Ibérica, e países árabes, que seriam uma "corrente cultural específica", diferenciada em relação, principalmente, aos *ashkenazim*, que viviam na Alemanha, Europa Oriental e Central. A definição dos dois grupos se relaciona à questão geográfica e à língua (ashkenazitas falavam ídiche; e sefaraditas, ladino); e com o tempo foram se diferenciando também em relação aos rituais, cerimônias, músicas na sinagoga, em relação ao *Nusach* – texto e ordem do serviço religioso – e ao *Minhag* – costumes e cerimoniais religiosos. "Ambos os ramos são religiosa e culturalmente baseados nas mesmas leis rabínicas e da Torá, nos mesmos valores éticos e tradições judaicas. As diferenças resultantes das variadas influências ambientais e culturais são, no entanto, notórias." (Pfeffer, 2003, p.63)

Na aula do curso "História e Pensamento Judaico", sobre esses dois grupos, rabino nos explica que ashkenazitas (que haviam sido atraídos para a região da França e Alemanha por Carlos Magno) tinham certa autonomia dentro de suas comunidades, praticando o judaísmo com força de lei, estando em um contexto em que eram mais vigiados, e tendo um histórico maior de perseguição. Nesse sentido, seriam mais "rígidos, fechados e particularistas", estudando o *talmud* com dedicação. Enquanto sefaraditas eram mais "flexíveis, abertos e universalistas", e estudavam ciência, filosofia, e religião judaica, além do *talmud*. Entrevistando um sefaradita que mora em Belo Horizonte, ele me explica que sefaraditas vieram para o Brasil, em sua maioria, principalmente para o Norte do país, visando o ciclo da borracha; enquanto ashkenazitas, no geral, vinham fugindo do anti-semitismo europeu, tendo um maior histórico de perseguições.

Em Belo Horizonte, segundo Pfeffer (2003:64), a princípio, esses dois grupos se

[11] Transcrição de anotações do caderno de campo.

agregavam de maneira não institucional, principalmente durante festividades religiosas. Segundo o autor tenderiam a se agrupar para a prática religiosa, lazer, ajuda econômica, e pelo fato de terem perdido os "laços que os ligavam ao sentimento de judeus na sua terra natal". Ressalta também a importância de uma caráter "coletivista" da religião, na medida que o ritual religioso, grande parte de suas orações, exige a reunião de no mínimo 10 homens (*minian*) para sua realização. Na parte do site da União Israelita sobre História[12], afirma-se que a iniciativa de fundação de uma sociedade judaica partira dessa necessidade religiosa, sendo que antes de 1922 (fundação da União) a vida religiosa judaica era "totalmente improvisada".

Ashkenazitas e sefaraditas, juntos, fundaram a Escola Israelita, e, em 1922, a União Israelita. A partir daí, a comunidade passou a ter um aspecto institucional, e a quantidade de ashkenazitas começou a superar a de sefaraditas. Nesse período, até 1933, teríamos o que o Pfeffer (2003) chama de a consolidação da comunidade, em um modelo de organização comunitária comum às/aos imigrantes em seus países de origem e transladado para Belo Horizonte. A partir da década de 1930, surgiram outros órgãos como o movimento juvenil, o cemitério e sociedades femininas, e começam a surgir também divergências ideológicas.

É um momento de politização, exigindo posicionamentos frente ao anti-semitismo europeu e a problemas nacionais, momento também de crescimento da imigração da Europa Oriental, em especial de pessoas judias com influências socialistas. Surgem dois grandes grupos, de sionistas e de progressistas, o primeiro defendia o trabalho pela pátria judia, Israel, e o não envolvimento na política local, possuindo uma religiosidade mais marcante; enquanto o outro grupo era comunista (mas pelo contexto político não podia se dar esse nome – lembrando que progressista aqui não ter a ver com a corrente religiosa) e defendia o trabalho no lugar onde viviam, considerando o sionismo um movimento reacionário, e anti-revolucionário. Com essa divisão, enquanto sionistas faziam suas atividades na União, por alguns períodos progressistas chegaram a se reunir em outras sedes. Após a Segunda Guerra Mundial a comunidade se divide em dois clubes, o grupo progressista, agora em maioria, fica na União e o sionista passa a frequentar outro clube, que hoje é a AIB.

Nas décadas que se seguem os dois grupos foram mudando seus pensamentos conforme novos acontecimentos históricos e políticos, como a criação do Estado de Israel. Progressistas deixariam de ser anti-sionistas; e muitas/os sionistas passaram a se dizer de

[12] Disponível em <http://www.uibh.org.br/uibh>, acesso em 27/05/2014

esquerda, defendendo o socialismo em Israel (Pfeffer, 2003: 107).

> Esse processo de redirecionamento de crenças e ideias foi longo para os progressistas e também para os sionistas que tiveram de reavaliar suas posições a respeito da URSS e do Estado de Israel. Nos anos 50 e 60, a União Israelita (nas mãos dos progressistas) e a Associação Israelita Brasileira (inicialmente Círculo Israelita dos Sionistas) viveram quase como comunidades isoladas. Hoje os dois clubes ainda existem, mas são apenas uma sombra se comparado às duas estruturas vivas daqueles tempos. (Pfeffer, 2003: 113)

Essa comparação, numa visão pessimista da "continuidade do judaísmo" em Belo Horizonte, na época da pesquisa do autor (1992), estaria relacionada ao fato de os dois clubes passarem a ser pouco frequentados; a Escola Albert Einstein (antiga Escola Israelita) não trabalhar mais com o particularismo judaico, mas com uma pedagogia universalista; enquanto a Escola Theodor Herzl (fundada pelos sionistas) tinha poucos alunos e precisava do apoio da Federação para funcionar; as entidades judaicas estariam com poucos voluntários, e poucos jovens conhecendo a religião. (Pfeffer, 2003: 119)

Entretanto, Pfeffer (2003: 120) apresenta em seguida "esperanças na continuidade do grupo étnico judeu", considerando que, apesar de uma "participação minguada", as organizações femininas e o Instituto Histórico continuavam a promover atividades culturais e de beneficência; as sinagogas estavam voltando a encher, sendo que as disputas entre as correntes liberal e ortodoxa contribuiam para isso; além dos ritos de nascimento, maioridade e luto, para os quais eram mantidas as atenções. Destaca também o fato interessante de que a sinagoga liberal está localizada na AIB, que teria uma tendência histórica conservadora, enquanto a do rabino ortodoxo estava localizada na União – atualmente já saíram de lá e tem uma nova sede separada, *Beit Chabad* – que possuía historicamente caráter progressista (dos socialistas).

O foco do meu trabalho está na AIB, na sinagoga liberal da Congregação Israelita Mineira, entidade fundada em 1996. Anteriormente, a Federação que organizava as atividades religiosas, através de um departamento de religião. O rabino progressista (natural do Rio de Janeiro e formado como rabino nos EUA em 1989) trabalhou para a Federação durante cinco anos, depois em São Paulo por três anos, retornando em 1997 para a Congregação, ajudando em sua fundação. Joel[13], uma liderança da comunidade, conta-me essa história explicando que a fundação de uma organização mais voltada para a religião fora necessária porque a parte

[13] Joel tem 50 anos, é uma das lideranças da comunidade, e uma referência a quem as pessoas recorrem quando têm alguma dúvida, ou querem algum conselho em relação ao "judaísmo". Não tive muita proximidade durante o campo, sendo que as conversas com ele, mencionadas ao longo do texto, são em sua maioria referentes a sua entrevista.

religiosa precisava de uma atenção especial, e nem sempre a Federação conseguia atender, estando preocupada com questões de política e segurança.

A Congregação é criada se definindo como progressista, ou para "salvaguardar a linha do judaísmo mais liberal" nas palavras de Jeremias. Joel me conta que quando a Federação contratou um rabino dessa linha, havia feito uma consulta e parece que comunidade aprovava a contratação, já havendo uma demanda pelo judaísmo progressista, embora a comunidade já tenha sido mais ortodoxa.

> Jeremias: União era mais ortodoxa. Aqui começou a ficar mais liberal com a vinda do rabino. (...)Aqui já foi mais ortodoxo. Antigamente aqui funcionava duas linhas do judaísmo, judaísmo ashkenazi e sefaradi. Você sabe a diferença, né? (…) E eles não se davam, vamos supor uns ficavam em baixo outros em cima, entendeu? Os sefaradim e os ashkenazim foram briguentos. Aqui agora fundiu os dois ritos, aqui é meio sefaradim e meio ashkenazim. (...)Mas isso é coisa de 1950...

A diferença entre sefaraditas e ashkenazitas não parece mais tão marcada na comunidade, no entanto muitas pessoas definem as origens de certos costumes, e das famílias, a partir desses dois grupos. Alguns me disseram ser possível identificar de qual grupo uma pessoa viria pelo tipo físico. Joel esclarece:

> Na mente do povo, né? Na mente do povo o sefaradi é mais moreninho, cabelo mais escuro; o ashkenazi, mais clarinho, né, loirinho, mas minha esposa é totalmente ashkenazita polonesa e ela tem cabelos escuros.

Gabriel me disse ser possível notar essas diferenças, que a maioria na comunidade é ashkenazita, e sugeriu que entrevistasse um sefradita que me apresentaria para que eu entendesse as diferenças. Na entrevista, Roni me disse que, apesar de ser minoria, sempre conviveu bem com os ashkenazitas, respeitando e sendo respeitado, "sem querer se impor", nunca sentiu muita diferença: "apesar de ser o pretinho no meio dos branquinhos europeus". Conta que há diferenças na história dos dois grupos e em alguns costume, mas sempre insistindo que as diferenças eram poucas, ressaltando a prática de valores judaicos importantes de um judaísmo que é um só. No final da entrevista, quando Gabriel chega para nos encontrar, Roni passa a falar em "nós" sefaraditas, se diferenciando do outro ashkenazita, e ambos fazem algumas piadas em relação ao grupo do outro.

2.4 À moda belorizontina

Se hoje a diferença entre os dois grupos não é explicitamente marcada com a união de

ashkenazitas e sefaraditas nas atividades da comunidade (embora geralmente saiba-se a origem familiar), a diferença entre as correntes religiosas talvez seja mais discutida. A Congregação é progressista – conforme seu estatuto – e filiada à *World Union for Progressive Judaism* (WUPJ)[14]. Rafael me explica que a comunidade seria progressista "de um tempo pra cá":

> É porque, o negócio que acontece é o seguinte, antigamente você tinha as, os dois clubes, duas sinagogas. Aqui era mais religioso, mais conservador, e lá também era do mesmo tanto, só que o pessoal de lá era um pessoal mais comunista, né, esse pessoal que... esse pessoal antigo, que 99% desse pessoal já morreu. E aí tinha essa separação, que era lá e era aqui. Bom, em termos de religiosidade todos eram mais ou menos semelhantes, uns um pouquinho mais, uns um pouquinho menos.

Pergunto se a principal diferença era a religiosidade, e ele continua:

> Não, na realidade a grande diferença era o seguinte, quem frequentava a AIB era um grupo, quem frequentava a União era outro grupo. Os caras podiam até ser amigos mas, como se fosse clubes diferentes, modos de pensar... muita gente ia, "ah, eu só vou na tal sinagoga porque meu avô ia, então eu continuo indo", então não tinha essa separação tão...tão explícita, de ultra-ortodoxos, de progressista, de conservador. Porque a comunidade aqui é muito pequena, então é difícil de você separar todo mundo, né? Depois de um tempo pra cá, a gente começou, aqui na nossa sinagoga, a seguir uma linha mais progressista, onde as mulheres têm os mesmo direitos que os homens, né? Lógico que isso é uma coisa que a gente vai conquistando gradualmente, não é da noite pro dia que se consegue mudar, né?

Jeremias me explica a corrente da Congregação:

> Jeremias: A congregação define sua linha, um liberal conservador, liberal mas conservador um pouco.
> Amanda: Se define assim?
> J: Sim, não sei se no estatuto, mas já testemunhei diretores, o próprio rabino...Você vê que aqui não é liberal, liberal. É liberal no sentido de admitir coisas que o judaísmo ortodoxo jamais admitiria, mas é conservador porque também não abre mão de muita coisa da tradição judaica.

Em seguida me conta como vê as diferenças na prática do judaísmo em Belo Horizonte, em relação a outras comunidades que conhece:

> J: Olha, cada lugar tem sua forma. O judaísmo é um só claro. Onde você vai vai ter a reza, vai ter as pessoas que observam a *carshrut*, as que não observam; vai ter judeus que comem carne de porco, e os que não comem; os que censuram os que comem e os que não censuram. Toda comunidade é a mesma... Mas todo lugar tem a sua característica particular, Belo Horizonte segue o judaísmo à moda belorizontina.
> A: e como é essa moda?

[14] A WUPJ é uma organização internacional, "guarda-chuva dos movimentos Reformista, Progressista, Liberal e Reconstrucionista", segundo site latino americano da organização, disponível em <http://www.wupj-latinamerica.org/*port*/quem.htm>, acesso em 27/05/2014.

> J: Aí é que tá o negócio. Acarreta um monte de coisa. A própria cultura belorizontina, a malandragem belorizontina, apesar que mineiro é come-quieto, mas é que nem carioca. E tem a questão também que a comunidade belorizontina é muito mais fria, socialmente falando, do convívio social. Então tem... Você vai, as vezes que eu fui em São Paulo, frequentar a reza lá, eu fui muito gostosamente acolhido, entendeu, do que aqui (...) Tem muito mais exclusivismo, muito mais individualismo, entendeu? Muito mais gente, muito mais... Como é uma cidade de característica caipira, mineira, as pessoas são muito mais materialistas, são muito mais, como que fala, discriminadoras, fazem diferença entre quem tem e quem não tem, quem é e quem não é. Preocupa muito, por exemplo, se você começa a frequentar aqui, todo mundo vai ficar perguntando, você é daqui, você é de onde, quem é seu pai, quem é sua tia, quem é sua vó.

A fala de Jeremias levanta um aspecto importante a ser levado em consideração, a questão de classe. Bernardo Sorj (2008b: 15) discutindo a formação da identidade judaica no contexto brasileiro, sugere que as pessoas judias no país estariam majoritariamente inseridas entre as classes médias. Da mesma forma, as pessoas da comunidade de Belo Horizonte, que foram minhas interlocutoras, parecem-me inseridas entre classes médias e altas.

O judaísmo progressista, teoricamente, não condenaria "os judeus que comem carne de porco", já que *karshrut* não é considerada obrigatória, mas é valorizada a autonomia individual para a aceitação da *halachá*.

> Eliana: Então, eu não como presunto, mas meus filhos comem e eu não obrigo eles a não comer, mesmo porque eu acho que é uma *opção individual, a pessoa escolher* **(**…) As vezes eu como camarão, que não é *kasher*. Eu acho que uma coisa legal é *saber e escolher,* que é uma coisa que é muito do judaísmo liberal. Eu sei que não é, mas eu to escolhendo comer, isso é uma opção. (grifo meu)

Conversando com Benjamin, na saída da AIB após um *kidush*, ele me diz que o judaísmo tem muitos desafios, "e para os liberais é isso, isso que é importante, você tem que tomar decisões, assumir o que fazer. Você e responsável por seus atos." Segundo ele, seria uma forma de judaísmo mais "racional", fundada no Humanismo.

Bernardo Sorj (2008) argumenta que, no contexto pós-moderno, os judaísmos modernos tenderiam a se diluir, especialmente aqueles que enfatizariam a identificação dos valores judaicos com valores universais. Continuariam a surgir movimentos tentando traduzir o judaísmo à ideologias em voga, como feminismo e ecologismo, mas como atualizações da tradição e não tradução a ideologias universais. Isso porque a cultura moderna ofereceria muita homogeneidade, de forma que a atração do judaísmo seria seu potencial diferenciador, gerador de uma identidade própria. As pessoas judias na contemporaneidade usariam o

judaísmo apenas em contextos particulares, conforme necessidades circunstanciais, mas sem muito comprometimento ideológico.

Leo, ao falar sobre a participação das pessoas na sinagoga, quando pergunto sobre a presença de mulheres no contexto liberal, lembra-me que lá há "gente como a gente":

> ...existe uma coisa que é engraçada, que quando você fala "ah eu sou católico", o quê que você faz, você vai na Igreja? Não. Você faz, você respeita a Quaresma? Não. Você fez o, como é que chama, primeira comunhão? Não. Mas você é católico? Sou. Aí quando você vê um judeu, muçulmano ou um budista, você imagina que o cara segue tudo, né? O pessoal tem essa visão, né? Isso aqui é gente normal... Gente como católico que não respeita nada, tem judeu que também não, que gosta, tem coisa que ele segue, tem coisa que ele não segue, então... Aqui é gente normal, gente como a gente. Existem os mais religiosos, igual tem a católica mais religiosa né, que não mostra o ombro, que usa saia longa, que respeita a quaresma, que só vai fazer sexo depois do casamento. Tem os católicos religiosos, como tem os não religiosos.

Uma preocupação em definir, e de certa maneira defender – na medida em que a vivência na Congregação seria um processo, como disse Rafael "que a gente vai conquistando gradualmente" – o judaísmo progressista me pareceu mais característica das pessoas envolvidas com a questão religiosa e com o aspecto institucional, ou diretivo, da Congregação. Lembrando também que eu, uma não judia, colocando questões sobre "o judaísmo", de certa maneira, demandava definições e, como sugere Galinkin (2001) a relação com os diferentes segmentos judaicos muitas vezes fornece o "outro" para autodefinição. A maioria das pessoas com as quais conversava afirmavam sua linha religiosa, especialmente nas entrevistas. Entre as pessoas entrevistadas apenas Daniel[15] manifestou outra posição:

> Amanda: A Congregação sempre foi progressista? Ela se define hoje como progressista?
> Daniel: Olha é... Ela sempre foi uma Congregação judaica. Se é progressista ou não é progressista, se é liberal ou não é liberal, eu não entro muito nessa questão. Eu acho que você pode pegar esses dados com o rabino...
> A: Mas, pra você, assim, você tem alguma linha que você prefere dentro do judaísmo...
> D: Não, não tenho preferencial de judaísmo não. Se é progressista.. Eh, eu não coloco nome nisso. É encaixar isso num plano que você quer definir as coisas. Eu acho que não é por aí... Não sei se você entendeu o que que eu te falei. Pra mim não importa se é progressista, se não é progressista, se é liberal, se não é liberal, ou qualquer coisa do tipo, importa o que você sente. É simples. Eu não fico nessa classificação do quê que é. Eu não procuro isso... não estou ligado nisso.

Nem todas as pessoas judias, que frequentam a sinagoga, estão preocupadas com a

[15] Daniel tem 53 anos, é artista plástico, filho de pai judeu e mãe judia, e foi criado em convivência com a comunidade de Belo Horizonte. Costumava encontrá-lo com frequencia na sinagoga e foi uma das pessoas que entrevistei.

definição de uma linha do judaísmo para suas práticas. E essa definição não aparece em qualquer contexto. Rafael, falando sobre a escola judaica atualmente, conta que fora criado em uma escola "muito mais religiosa, conservadora... A gente não tinha esse conceito ortodoxo, conservador e progressista, é religiosa ou não é religiosa. A escola era religiosa... mais para ortodoxa, mas não era Beit Chabad, Beit Chabad é ultra"[16]. Enquanto, como vimos na entrevista com o rabino ortodoxo (GOMES; SANTOS, no prelo), quando perguntamos sobre as linhas do judaísmo ele disse também que há dois tipos de judeus os religiosos e os não religiosos, os que praticam e os que não praticam.

Bila Sorj (2008: 68) argumenta que uma das características importantes das instituições religiosas seria os limites colocados em relação à sociedade mais ampla, "marcando a distintividade judaica". E as propostas das correntes liberais respondem à crescente autonomia dos indivíduos diante da autoridade religiosa tradicional, permitindo que as pessoas judias desenvolvam uma identidade comunitária "com baixos custos à liberdade individual", a participação nesse tipo de congregação afetando pouco a vida cotidiana. Mas, dessa forma, a religião não aparece como uma alternativa radical aos valores morais do mundo secular, mas como uma maneira superior de vivê-los. Os discursos enfatizariam valores humanistas ressaltando que eles podem ser encontrados nas fontes religiosas judaicas.

Como sugerem as falas de Benjamin e Eliana, a identificação da corrente judaica com valores universais, e autonomia individual, é marcante. Sobre o tema converso com Joel, em entrevista:

> Amanda: O judaísmo progressista tem essa questão do indivíduo determinar seu grau de observação das leis judaicas, como é, há algum tipo de orientação?
> Joel: É mais complicado um pouco. O judaísmo progressista, ele dá liberdade para as pessoas definirem sua religiosidade íntima. Quer dizer, vai rezar em casa duas vezes, três vezes, antes de comer, depois de comer... isso é uma decisão do indivíduo, quando é uma questão da sua prática religiosa íntima. Quando é comunitária, aí a comunidade decide em conjunto. E questões ligadas ao povo de Israel, aí são os órgãos mais elevados que decidem quais são as regras, quem vai ser judeu, quem não vai ser judeu, etc. E na área de ética, o movimento tem orientações, normas, firmes na área de ética, que todos devem seguir.
> A: Ética, em que sentido? Como é...
> J: Em honestidade, em... Como lidar com as pessoas, o próximo, a sociedade. Então, nas questões éticas existem orientações firmes, e nas questões rituais é que existe mais flexibilidade.

Em seguida, pergunto-lhe sobre aquela frase da aula do rabino (mencionada no

[16] Transcrição de anotações do caderno de campo.

primeiro tópico) que dizia que para um rabino progressista, se há um conflito entre a lei judaica e questões de humanismo e democracia, estas devem prevalecer. Ele confirma e em seguida enfatiza a importância da democracia e direitos humanos:

> Direitos humanos, questões de direitos humanos... que estão ligados a direitos de homossexuais; direitos de mulheres; contra o racismo e discriminação, diferenças de cor, né?... Então essa questão, por exemplo, um divórcio só pode ser dado pelo homem, a mulher não tem escolha, essa é a lei judaica. Nós achamos ela injusta e achamos que tanto o homem quanto a mulher podem iniciar o processo de divórcio.

Entrevistando Leo (antes de começar a frequentar a sinagoga) pergunto sobre atividades que seriam praticadas em casa, por exemplo no *shabat*, e sua resposta parece bem emblemática dessa relação entre valores humanistas, universais e as fontes religiosas judaicas.

> Leo: Minha casa é uma casa laica. Tem um negócio no judaísmo que chama assimilação, não sei se você já leu alguma coisa sobre isso... Que mostra que o judeu, ele tem uma cultura específica, para você desenvolver ela no Brasil você tem que ter uma força de vontade muito grande. Então quê que o pessoal, os estudiosos estão vendo é que a cada geração, o nível de religiosidade, culturação das pessoas tá diminuindo. Então, a casa da minha vó era uma casa religiosa, mais religiosa, a casa do meu pai, que por enquanto é minha também, não tem nada de religiosa, imagino que a minha casa...
> Amanda: Isso é um problema?
> L: Não, não vejo como um problema, nem como positivo, nem como negativo. Eu acho que, as pessoa tem liberdade né, de escolher o que elas querem pra vida. Existe um, alguns estudiosos que falam que a minha geração vai fazer uma retomada desses valores.
> A: E você acha que isso...
> L: Eu acho que vai, é porque eu... o pessoal fala que as coisas funcionam em ciclos, né? Então que esse pessoal que é da geração do meu pai foi um ciclo que quebrou barreiras, que rompeu com os meus avós, com os pais deles... que a nossa ideia como jovens é romper com nossos pais e ser um pouco mais religiosos. Mas eu acho que eu não vou cair nessa não. Eu acho que eu vou passar mais educação judaica pros meus filhos... mais cultura judaica...
> A: O quê que é educação judaica?
> L: Ah, botar o menino pra estudar, aprender hebraico, valores, o judaísmo tem um, um arcabouço de valores muito rico, muito interessante.
> A: Que tipo de valores?
> L: Valores ligados à honestidade, à doação, à você fazer o bem... Que eu acho que são valores que, na nossa sociedade consumista, capitalista, são valores que tão se perdendo, e que o judaísmo tem essa virtude de segurar esse valores, de ter isso como principio básico da religião. Então para você ser um bom judeu você tem que ser honesto, você tem que ter valores fortes, você tem que pensar no outro, e isso... e isso não foram meus pais que me ensinaram.

Mesmo não se considerando uma pessoa religiosa, Leo defende certos valores que

teriam base na religião judaica e podem/devem ser estendidos, sendo importantes também para contextos seculares. Ao mesmo tempo, em se tratando de valores humanistas, baseados na razão, e logo passíveis de universalização, eles podem ser pensados como se formando a partir da ideia de separação entre o religioso e o secular na construção da "modernidade". O que não impede a sua identificação como baseados na religião judaica ou resguardados por esta – o que será melhor discutido no capítulo 4. Sendo que a proposta progressista de "igualdade de gênero" no contexto religioso parece construir-se, em grande medida, em relação a esses valores. No próximo capítulo, tento analisar como essa proposta é vista e seus efeitos práticas da Congregação.

CAPÍTULO 3 – Relações de gênero e o judaísmo progressista

3.1 Língua e liturgia

Ao conversar com algumas pessoas sobre as propostas do judaísmo progressista em relação ao gênero, muitas me indicaram atenção a mudanças em alguns aspectos litúrgicos, com destaque para a inclusão das "matriarcas" entre uma das principais orações – que antes mencionava apenas "patriarcas". O *Sidur* – livro de orações – utilizado nas rezas de *shabat* é um *sidur* liberal editado pela própria Congregação Israelita Mineira (2007). Joel, uma lideraça da comunidade que trabalhou na edição, explica-me algumas alterações conforme a corrente liberal:

> O livro de rezas reflete nosso pensamento, então, alguma das questões da teologia do judaísmo progressista estão lá, a igualdade entre homens e mulheres, se fala do Deus dos patriarcas, as matriarcas também tiveram relacionamento com Deus. Deus também se dirige a elas, então, foram incluídas as matriarcas. Outra questão, que o pessoal não percebe as orações que lembram de cenas violentas foram retiradas, ou mudadas. Orações que pedem pela reconstrução do templo e voltar a oferecer sacrifícios foram retiradas. As orações que pedem por um messias pessoal também foram mudadas para a Era Messiânica. Então, existem algumas mudanças que foram feitas nos livros de oração.

Quando fui entrevistar David[1], sabendo o tema do meu trabalho, ele já havia preparado um material para mim: havia xerocado uma entrevista da rabina Miri Gold, primeira a ter o salário pago pelo estado em Israel, e quatro páginas de seu livro de hebraico, sobre gênero nas traduções e edições de livros de reza.

Segundo esse livro, Deus não é masculino ou feminino, mas no hebraico não há substantivos com gênero neutro e poucas formas verbais, nesse sentido a linguagem do livro de rezas e as escrituras hebraicas seriam gramaticalmente masculinas, as traduções literais geralmente seguindo essa estrutura. Mas em décadas recentes, livros de reza publicados por movimentos liberais apresentariam uma consciência de que opções de gênero neutras refletem melhor suas visões sobre Deus, mantendo (no inglês) a palavra "God" ao invés de "He" ou "Him", e optado por termos neutros como "Sovereign" ao invés de "King", por exemplo (MOTZKIN, 2001: 35). Outra questão discutida são os termos utilizados para se referir a seres humanos, já que substantivos masculinos no plural e verbos seriam usados para

[1] Conheci David na sinagoga, ele encerrou o processo de conversão enquanto eu estava em campo, acompanhei sua apresentação na sinagoga, e em sua entrevista me disse que havia 4 anos que ele "frequentava", fez vários cursos, interessou-se, e passou a "participar mais da vida judaica" até a conversão.

se referir a grupos com gêneros mistos, assim a linguagem do livro de rezas é predominantemente masculina. Nesse sentido, versões "gender-sensitive" teriam incluído o plural feminino onde ele era tradicionalmente omitido, como no caso da inclusão das matriarcas que mencionamos. (MOTZKIN, 2001: 36)

Pelo que pude notar no *Sidur* (2007) da Congregação, no caso do português, a primeira preocupação não aparece nos textos, Deus é referido no masculino como "Ele", "Eterno", "Soberano", "Dele", etc. Em relação à segunda questão, há uma preocupação mais explícita:

> A tradução para o português reduz tendências de linguagem masculina do texto em hebraico. Ainda precisaremos de mais estudos para solucionarmos essa questão de forma totalmente adequada em português e em hebraico. Porém, este Sidur não contém expressões que representem o todo na forma masculina. Por exemplo, foi usada "humanidade", ao invés de "homem". (CONGREGAÇÃO ISRAELITA MINEIRA, 2007, p.32)

Outro exemplo de mudanças nas rezas, mencionado por Rafael:

> ...a gente não faz algumas rezas que a gente acha que são ultrapassadas, indevidas, discriminatórias. Por exemplo, tem uma reza que você agradece a Deus que não te fez mulher, é lógico que é uma reza que só os homens fazem. Dentro da nossa sinagoga a gente não tem isso mais, a gente aboliu esse tipo de coisa.

Essa reza é também o primeiro exemplo trazido por Kochmann (2005) – primeira rabina a trabalhar no Brasil, formada em movimento conservador argentino – no artigo *O lugar da mulher no judaísmo*, ao argumentar que esse lugar variou segundo o contexto histórico, político e social. Nesse sentido, a benção matinal a ser recitada pelos homens todos os dias: "Benditos sejas Tu, Eterno, nosso Deus, rei do Universo, que não me fizeste mulher"; e a das mulheres que diz "que me fizestes segundo Tua vontade", foram substituídas por "que me fizeste à Tua imagem" . Segundo a autora a concepção do "lugar" da mulher refletida na primeira reza vem da época do *Talmud*, em que foram estabelecidas regras para o dia a dia judaico, baseadas na interpretação dos textos bíblicos por rabinos homens, influenciados pela sociedade grega.

Kochmann (2005) argumenta que, no tempo bíblico, as mulheres dos patriarcas eram ouvidas, respeitadas e admiradas, e participavam ativamente de celebrações sociais, atos políticos e econômicos, tendo voz tanto no campo privado como público. Com o passar do tempo, por forças de influências estrangeiras, principalmente a grega, as mulheres passariam a ficar "relegadas ao lar", e essa situação estaria expressa nas leis judaicas até hoje. A partir do século XX, a mulher judia passaria a exigir igualdade em todas as fases e ambientes da vida

judaica, embora nem todas as correntes, ou mesmo a sociedade em geral, estivessem prontas para isso.

Lendo reportagens sobre Israel, vi o caso de uma mulher que se recusa a sentar-se atrás no ônibus em um bairro ortodoxo, sendo preciso chamar a polícia devido aos protestos dos religiosos. A mesma reportagem dizia que as mulheres estariam excluídas dos espaços públicos, *outdoors* não teriam propagandas com mulheres, e algumas rádios não transmitiriam vozes femininas, esse contexto sendo justificado por questões religiosas. Outro acontecimento divulgado em algumas mídias foi a conquista de um movimento de mulheres que consegue rezar no Muro das Lamentações, depois de muito tempo de conflitos com ortodoxos[2]. Perguntei, em entrevista, a Joel sobre a questão religiosa nesse contexto, ao que ele me explica que são posições dos ultra-ortodoxos, e pede que tome cuidado ao usar o termo religioso, considerando que existem várias linhas religiosas. Além disso, ressalta que isso não acontece em toda Israel, mas em alguns lugares.

> A questão, eles acham que a exposição pública da mulher, em geral, é condenada porque isso poderia levar ao adultério. Então, ter uma mulher bonita publicamente, outros homens se atrairiam por ela, ela seria atraída por outros homens, toda essa questão da sensualidade feminina. Então, no judaísmo tradicional a posição da mulher é da vida privada, e do homem da vida publica, a mulher é pra ficar mais em casa, em ambiente fechado, em ambiente com outras mulheres e não se expor muito.(...) O judaísmo progressista não aceita nada disso, o judaísmo progressista é a favor de direitos e obrigações iguais para homens e mulheres, somos igualitários.

3.2 Saber fazer

Outra mudança introduzida pelas linhas liberais é a realização do *Bat Mitzvá*, na maioridade das meninas. Galinkin (2001) analisa as cerimônias de *Bat* e *Bar Mitzvá* em três congregações de São Paulo uma ortodoxa, uma reformista e uma liberal, refletindo sobre as construções da identidade judaica nos contrastes entre os três grupos. Em suas conclusões a autora sugere que:

> 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

[2] Sobre o caso da mulher no ônibus em um bairro ortodoxo: <http://www.bbc.co.uk/portuguese/noticias/2011/12/111218_israel_mulher_onibus_gf.shtml>. Sobre o movimento para rezar no Muro das Lamentações, <http://g1.globo.com/mundo/noticia/2013/05/oracao-historica-de-mulheres-no-muro-das-lamentacoes.html>, e <http://www.cartacapital.com.br/internacional/no-muro-das-lamentacoes-feministas-lutam-por-igualdade-de-genero-4503.html>. Acessos em 27/05/2014.

> impressão de serem as mulheres meras espectadoras e, finalmente, se havia um ritual de passagem para a maioridade feminina, semelhante ao masculino. (GALINKIN, 2001, p.3)

A autora mostra que as falas vinham sempre acompanhadas de esclarecimentos sobre a "nossa maneira" e a "maneira deles". Na congregação ortodoxa, mulheres e homens eram separadas visualmente por cortinas ou biombos, ou mesmo em espaços diferentes. Na reformista, as pessoas permaneciam juntas durante as cerimônias religiosas; as mulheres tinham uma participação mais ativa na liturgia e tinham o rito de maioridade igual ao masculino. Enquanto entre os liberais – progressistas ou modernos – havia separação entre homens e mulheres nos rituais, mas as mulheres tinham um rito de maioridade, embora diferente do masculino.

Para Galinkin (2001), ao criarem um rito feminino de maioridade realizado na sinagoga, os liberais teriam adaptado as propostas de igualdade de direito entre os sexos, que seria símbolo de tempos atuais, ao universo religioso, mas o rito não conferiria às mulheres direitos iguais aos masculinos. No contexto liberal que ela pesquisa, pessoas judias teriam abandonado a observância restrita de muitas das tradições como a da *karshrut*, da pureza familiar, e das interdições do *Shabat*, mas mantendo as diferenças rituais entre os sexos. Nesse sentido, esse "meio caminho entre a tradição e as propostas modernizadoras", os definiria como liberais de orientação conservadora.

Em Belo Horizonte, algumas pessoas também me disseram que a comunidade pode ser definida como "liberal conservadora", porque a mulher "ainda" não acessa determinadas práticas.

> Rafael: ...Depois de um tempo pra cá, a gente começou, aqui na nossa sinagoga, a seguir uma linha mais progressista, onde as mulheres têm os mesmo direitos que os homens, né? Lógico que isso é uma coisa que a gente vai conquistando gradualmente, não é da noite pro dia que se consegue mudar, né? Quando eu era menino, por exemplo, homem sentava num andar e as mulheres sentavam no andar de cima, mulher não entrava no andar de baixo de jeito nenhum. Depois a gente falou "não, vamos sentar, homem de um lado, mulher do outro". Depois passou a ser, vamos sentar homem e mulher juntos. Mas isso aí foi ao longo de muito tempo, pra ser conquistada essa forma.

Joel, após me dizer que no judaísmo progressista "somos igualitários", traz exemplos em termos de práticas:

> As mulheres podem ir lá na frente rezar. As mulheres podem vir com roupas... não tem um código de roupas muito restritivo. Homens e mulheres podem frequentar a piscina juntos a praia juntos, o ônibus juntos, as escolas juntos, os ultra-ortodoxos mandam os

> meninos para uma escola só de meninos e meninas para a escola só de meninas, há uma separação completa. Aqui não, aqui você vê homens e mulheres sentam juntos, etc.

Ressalto que na sinagoga há duas fileiras na frente separadas para mulheres e homens, ao que ele responde que foram deixadas para os mais "tradicionais". Com adoção da linha progressista, por volta de uns 15 anos atrás foi feito um debate, seguido de uma votação para que todas as pessoas pudessem sentar juntas, mas foram deixadas duas fileiras "em respeito a uma minoria que queria sentar separado". Além disso, as mulheres passam a ser contadas no *minian* (quorum mínimo de dez pessoas judias adultas necessário para a realização de muitas orações e ritos – a ortodoxia só conta homens) o que, como me disse Eliana, é algo muito importante, "não iria em um lugar em que nem sou contada".

Em relação a fazer as rezas, tornou-se costume, convidar uma mulher para fazer as *Orações pela Comunidade, Oração pelo Brasil, Oração pelo Estado de Israel*, praticamente as únicas orações feitas em português, e Joel me conta que isso não faz muito tempo:

> Não, isso é novidade. Antigamente as mulheres não subiam, não faziam nada lá em cima, ficavam sentadinhas, essa, essa... Primeiro a gente colocou essa oração em português, hoje em dia já tem mulher rezando em hebraico, uma parte.

Durante o tempo que frequentei a sinagoga, pude ver um *Cabalat Shabat* liderado por Eliana. A reza me pareceu ocorrer normalmente e não pude notar diferença na participação das pessoas que estavam na sinagoga. Mas Rafael me disse, no final, que há quem não aceite Eliana fazendo a reza. E outra pessoa comentou que ela só pode passar a fazer isso após a morte de um determinado senhor, sendo que muitas pessoas teriam passado a frequentar o *Beit Chabad* (movimento ortodoxo) depois disso. Ao conversar com Eliana sobre a proposta de igualdade de gênero do judaísmo progressista, ela destaca a importância desse aspecto de participação na reza:

> Tanto os homens podem liderar a reza, quanto as mulheres também, desde que a pessoa saiba, então a restrição não é em relação ao gênero, desde que a pessoa saiba o que ela está fazendo. Há sinagoga, por exemplo na [nome em hebraico que não consegui transcrever], em que as mulheres lêem torá, mas têm que treinar. Eu ainda não treinei, eu quero ler, mas ainda não treinei, mas aqui as mulheres ainda não podem, porque... Porque tem o costume, para mudar o costume a comunidade tem que concordar. Então, assim, eu já, quando tem a *haftará*, essa parte dos profetas, eu faço as bênçãos em hebraico e *haftará* em português, mas eu nunca... A haftará faz parte do *tanach,* da bíblia hebraica completa, então, se essa parte eu leio, por que que eu não posso ler na torá? Então, assim... Eu também tenho que, eu vou escolher uma parte, preparar, e falar "olha, já preparei a minha".

Meninas na época de *Bat Mitzvá* também fazem partes da reza, assim como meninos, principalmente como forma de preparação para o *Bat/Bar*. Segundo Joel, as meninas começaram a cerca de uns 10 anos, marcando a linha progressista. Gabriela me conta sobre o *Bat*:

> Gabriela: Na aula de *Bat* aprende mais sobre a cultura, aprende hebraico, aprende as rezas... muito importante assim, que todos os judeus fazem
> Amanda: o que muda...
> Gabriela: teoricamente é a maioridade...Você ganha mais responsabilidade. Fazer o shabat em casa, acender as velas... Os meninos, é mais fácil de explicar, eles fazem, quando têm treze anos, e depois do *Bar Mitzvá* eles são chamados à torá...[...] põe *talit*. As mulheres não. Tem correntes hoje do judaísmo que isso é tranquilo, que elas usam *kipá*, *talit*... Mas a que eu frequento ainda não.

Perguntando a Bela, que trabalha na Congregação e é membro da *Na'amat*[3], sobre a questão da mulher ser chamada à leitura da torá:

> À torá não, só na época do *Bat Mitzvá* que ela lê um trechinho, né? Mas a gente não... Eu também nem sei ler a torá, é muito difícil, meu hebraico, eu estudei hebraico durante o meu processo de conversão, eu pretendo até retomar o estudo de hebraico, ainda não fiz por falta de tempo, que faz muita falta, eu acho importante pra gente entender melhor o judaísmo.

Como Eliana nos explicara, essa participação no serviço religioso envolve um aprendizado, um treinamento. E numa Congregação que tem seguido uma linha mais progressista "de um tempo pra cá", "gradualmente", a diferença entre gerações, ou o tempo de conversão, podem marcar a forma como essa participação ocorre. Mais do que dizer que aceita-se a participação de mulheres nas atividades religiosas, há várias linhas de atuação para que essa participação seja efetiva.

3.3 *Talit* cor de rosa

Dentro da sinagoga homens de todas as idades (inclusive bebês) só entram usando *kipá*, e alguns, se já fizeram *Bar Mitzvá*, usam *talit* – todos que sobem na *bimá*. Abel – que frequenta mais a sinagoga ortodoxa – me explicou, em entrevista, o uso da *kipá*:

[3] Bela trabalha na Congregação como "assistente do rabino", conforme me disse em entrevista. Conheci-a na sinagoga através de indicações, quando comecei a realizar entrevistas e me disseram que deveria entrevistá-la. Ela possui também um cargo importante na *Na'amat* e me contou em sua entrevista que começou a frequentar a comunidade quando conheceu seu marido, que é judeu, cerca de 27 anos atrás, e um ano depois de casada, fez seu processo de conversão.

> Abel: *Kipá* significa que você está abaixo de Deus. Mulher não precisa usar porque mulher é mais santa do que o homem, e espiritualmente mais pura (…). Tem linhas ultra-liberais, que não é o caso daqui, que tem mulheres que usam *tefilin*, *talit*, sobem na torá...
> Amanda: Aqui isso não acontece?
> Abel: Na ortodoxa não, na liberal acho que também não

Embora, segundo o movimento progressista, seja permitido o uso pelas mulheres, aqui elas "ainda" não usam *kipá*, ou *talit*. Bela me diz que já viu mulheres usando, inclusive uma visitante que esteve aqui:

> Bela: Tem muitas sinagogas que usam. Aqui mesmo uma vez nós recebemos uma, uma mulher de São Paulo, uma pessoa maravilhosa (...) ela usava *kipá*, e ela disse que usa *talit* também. Então, eu vejo usar o *kipá*, eu até gostaria de usar, é um sinal de respeito né? *Talit* é nosso xale de oração, assim, a gente aqui não tem o costume, pode ser que venha...
> Amanda: Você gostaria?
> B: Eu gostaria de usar *kipá*.
> A: Mas não usa...
> B: Num uso. Não sei ainda, talvez precise de alguém começar... Ou talvez eu mesma deveria começar, num sei... Mas eu gosto de ver as mulheres também usando.

Eliana me disse que também tinha vontade, mas não queria ser a primeira, porque já era convertida, não dava para ela começar com essas coisas ali, sozinha, e já era corajosa de fazer *haftará*. Na entrevista, disse que não considerava o mais importante:

> Eliana: Em outras sinagogas usam. Eu poderia usar também, mas pra mim usar *kipá* e *talit* não é o mais importante, eu posso usar como não usar, mas poder ir na *bimá*, ir ler na torá eu acho que é mais importante, falta, está faltando. E assim, tem mulheres que vêem de outros lugares e usam *kipá* e *talit*, o pessoal ainda olha assim, mas aí devagarzinho o pessoal vai acostumando. Teve uma época que as mulheres ficavam lá em cima, as mulheres do lado direito e os homens do lado esquerdo, então, as coisas foram melhorando, *foram evoluindo*, *ainda tem mais para evoluir,* mas já melhorou muito.
> Amanda: O principal pra você é ir ler a torá?
> E: É, é o que falta sim. Porque assim, por exemplo, tem meninas que estão treinando para o *Bat*, ou mesmo depois que elas já se tornaram. Elas fazem essa liderança de reza, aí eu via e pensava assim, tem adolescentes liderando a reza mas não tem nenhuma adulta (…) Eu via que tinha adolescentes, pensava "como assim tem meninas de 15, outras de 17 anos, mas depois não tem nenhuma mulher liderando", e isso foi uma coisa que me deu vontade de me preparar para fazer isso. (grifo meu)

Avigdor (2004) sugere que pode-se relacionar as transformações no "status da mulher" no judaísmo ao movimento feminista do século XX, considerando que as mudanças no universo religioso norte-americano foram influenciadas pela luta feminista, em especial da

década de 1970, o que se manifestou na reivindicação de igualdade de participação nos rituais e o questionamento da "isenção" do cumprimento de alguns mandamentos como o uso do *talit*.

> Em 1954, o movimento conservador começa a contar as mulheres no *minian*. Mas as grandes mudanças vieram, no último quarto do século XX, paralelamente à luta por igualdade sexual, liderada pelas feministas americanas e transposta para o universo judaico. O movimento reformista foi o primeiro a ordenar uma mulher rabina, seguido dos reconstrucionistas, em 1979 e, finalmente, do movimento conservador, em 1985 (Cohen, 1987). Nos Estados Unidos, a igualdade de participação das mulheres nos rituais religiosos é resultado de um processo que durou aproximadamente cinqüenta anos. Essa igualdade se expressa na contagem das mulheres no quorum - minian -, na possibilidade de serem ordenadas rabinas, cantoras litúrgicas e na possibilidade do uso do talit. (AVIGDOR, 2004, p.105)

Segundo o autor o uso do *talit* teria se tornado símbolo dessa luta por igualdade, como sua manifestação visível. Além disso, outra prática marcante na comunidade não-ortodoxa que o autor estuda em São Paulo é o fato de mulheres fazerem *aliá* à Torá, possibilitando um momentos significativos para mulheres ao usar o talit e ler a Torá, estando diante da congregação e próximas do pergaminho sagrado.

Na AIB, ao conversar sobre a de ordenação de rabinas, especialmente nas entrevistas, as pessoas me contaram sobre a possibilidade, ou disseram conhecer, ouvir falar, de alguma rabina. Alguns contaram que conheceram uma rabina que visitou a AIB, a convite do rabino, e também a visita de uma escriba – que participara da confecção da primeira Torá feita inteiramente por mulheres, segundo Eliana. Pergunto sobre a possibilidade de uma rabina em Belo Horizonte, Joel me diz:

> Eu acho que Belo Horizonte hoje não estaria preparado, não aceitaria fácil uma rabina. Mas eu conheço várias rabinas, mulheres, mulheres que são rabinas e que são muito, muito inteligentes, muito capazes, que cuidam muito bem do trabalho como rabina e não deixam de cuidar do trabalho em casa, nem dos filhos.

Interessante notar que Joel, uma liderança que defende judaísmo progressista, na mesma entrevista momentos antes, disse – fala citada no primeiro tópico – que se no judaísmo tradicional a posição da mulher é da vida privada e do homem da vida pública, o judaísmo progressista não aceita nada disso, sendo a favor de direitos e obrigações iguais para homens e mulheres. No entanto, na fala acima reitera a ideia de que se a mulher pode apropriar-se de atividades nessa "vida pública" não deve abandonar as atividades do espaço doméstico, principalmente os trabalhos relacionados ao "cuidado" (da casa e dos filhos), que são associado ao feminino.

No geral, todas as pessoas que entrevistei – à exceção das cinco entrevistas feitas antes do contato com a Congregação – costumam frequentar a sinagoga e, em sua maioria, relacionadas à Congregação, defendem a linha progressista. Entre as entrevistadas, apenas um homem disse ver problemas nas propostas de mudanças da linha progressista no que se refere à participação de mulheres nos serviços religiosos – embora todas tenham mencionado a existência de resistências na comunidade.

Em relação à ordenação de rabinas, Jeremias me disse que isso já é "exacerbado demais, não é comum", embora tenha visto, uma vez, uma rabina que veio a sinagoga, usando *kipá* e *talit*. E me conta que agora já existem *kipot* e *talitot* para mulheres, femininos: "aquela *kipá* com mais rosinha, mais florzinha, mais pedrinha, e tudo... e o *talit* também, tem florzinha, rosa, rosa choque".

Sobre a questão de mulheres e homens sentarem juntas, disse que, na época, votou contra porque achava bonita aquela tradição, que diferenciava de outras religiões. Ele acabou aceitando, "adaptando-se" a meninas fazendo a reza, por estar ali, mas se tivesse que decidir, escolher, não fariam. Sobre a ideia de igualdade de gênero liberal:

> Jeremias: Eu acho que é interessante mas com moderação, com alguns limites, entendeu, preservando algumas coisas, certo.
> Amanda: E o que que é importante preservar?
> J: Eu acho que do jeito que tá, tá bom. Eu acho que se começar a mandar mulher lá em cima, mulher rabina, mulher chamando à torá, mulher indo lá em cima, aí nós vamos ter uma religião de mulher
> A: Se as mulheres forem, os homens saem?
> J: Presta atenção, antigamente as mulheres ficavam em casa e os homens trabalhavam, né?Aí as mulheres começaram a trabalhar e os homens ficar em casa...
> A: Então se as mulheres forem...
> J: A tendência é essa.
> A: Então, no caso, vocês têm uma religião de homem, hoje?
> J: É. Uma religião de homens. Não é uma religião de homens, uma religião que os homens estão encubidos de administrar, de gerenciar... Serem os responsáveis. Eu sou muito machista nesse ponto, num leva a mal não.
> A: Mas tem alguma coisa nesse homem que você acha que permite, que seria mais interessante para essa administração?
> J: Eu acho que a austeridade, muito mais peso assim. A mulher ela é muito sexy, muito sensual, assim, por mais que ela se vista moderadamente, o corpo dela... Ela tem seios, ela tem outras coisas mais. E a natureza humana ela é, ela é muito humana, muito carnal, entendeu? Eu acho que, tem coisas no judaísmo que eu já vi mulher fazendo que eu achei feio.
> A: Do tipo?
> J: Do tipo a mulher ir lá em cima, levantar a torá, ou fazer, quando a mulher faz a *amidá*, igual o homem...

> A: Por essa questão do corpo?
> J: É, porque, tipo assim, a mulher já tá dentro da sinagoga junto com os homens, aí a mulher chegou com uma saia mais justa, com uma roupa mais, e começou a fazer certos movimentos, coisas que um homem normalmente só faz se ele... Eu achei que ficou feio, para ela, minha opinião. Eu achei feio. E também a mulher subir e ir lá na bimá pra fazer esse tipo de procedimento lá, no serviço religioso, igual eu te falei, a mulher sempre vai ter corpo, agora o homem não, o homem é uma coisa reta, num tem muito, pelo menos eu olho como... Eu acho que não tem.

Nos primeiros dias que vou à sinagoga, Elias me explica sobre o uso do *talit* pelos homens, e eu pergunto se as mulheres usam alguma coisa em especial, ele me diz que as ortodoxas costumam usar um lenço na cabeça: "mas aqui é liberal. Mulher não deve entrar com decote ou roupa curta na sinagoga. Se vierem, providenciamos uns dez xales, mas quase não acontece de precisar."

A sinagoga tem *kipot* e *talitot* para emprestar para aqueles que não levaram. Além disso, como Elias explicou, há xales (comuns – diferentes dos *talitot*) para mulheres. No período que frequentei a sinagoga, não presenciei nenhuma situação em que os xales fossem utilizados por causa de "roupas curtas ou decotes", só os vi sendo usados nos dias em que estava frio por causa do ar condicionado forte. Um dia, uma senhora, ao que parece do Rio de Janeiro, estava visitando a Congregação, chegou na sinagoga usando uma *kipá* e pediu uma xale emprestado. Elias pegou um desses xales para mulheres e ela recusou, explicando que queria um *talit*. Durante a reza, vi Elza mostrá-la para o marido e comentar algo, e depois apontar para um Sr. Arthur[4] que olhou, balançou a cabeça e sorriu. Na saída Michael comenta comigo, "ela não é daqui" e Eliana diz "é bom vir gente assim aqui". Sobre o uso por mulheres de *talitot* e *kipot* Rafael me conta:

> Aqui em BH a gente já teve algumas pessoas, que vieram de fora, umas mulheres que vieram de fora, de outras cidades, outras comunidades e que têm o hábito de usar a *kipá* e o *talit*, e usaram, ninguém falou nada, não é problema nenhum. Dentro da nossa sinagoga não tem esse tipo de proibição, algumas mulheres da nossa comunidade já manifestaram que tem, tinham vontade de estar usando um *talit*. Algumas ainda não tiveram coragem talvez, ou não querem ser a primeira, né? Em algumas situações tem isso, deixa alguém fazer primeiro para depois eu fazer. Agora, pode usar, e hoje existem modelos de *talit* que são bem femininos, com detalhes cor de rosa, bem femininos mesmo, muito bonitos inclusive, tanto *talit* quanto *kipot*.

Já Joel me diz esse uso tem uma "forte reação contra", mais forte do que a participação na reza, "o visual choca mais". E se uma mulher "sempre vai ter corpo",

[4] Sr. Arthur tem mais de 80 anos – segundo Rafael – e vai à sinagoga todo sábado, mas não consegui estabelecer um contato próximo ou conversar mais com ele, apenas o via e cumprimentava na sinagoga.

diferentemente de um homem, e temos modelos de *talit* cor de rosa, ao pensar sobre a participação de mulheres no judaísmo, ou sobre a proposta de igualdade de gênero, estamos refletindo sobre a construção de corpos. Como sugerido por De Lauretis (1994, p. 208) o gênero pode ser pensado como produto de diferentes tecnologias sociais, discursos e práticas cotidianas, como um efeito produzido em corpos.

3.4 Fazer a *chalá*

Outra pessoa com quem conversei e que diz não concordar com certas mudanças, ser conservador, foi Elias. Numa conversa com Benjamin e eu:

> Benjamin: Aqui é muito formal
> Elias: Num acho, é até muito liberal
> B: Não, nós somos liberais...
> E: É, você sabe que eu sou conservador, estou aqui, respeito, mas tem coisa que não concordo
> B: A linha entre liberais e conservadores é meio tênue
> E: Não concordo...[para mim:] desculpa falar...com a mulher subindo lá em cima para rezar. Fui criado assim
> B: Os liberais defendem total igualdade. Aí a mulher toma ferro, porque tem que cumprir as mesmas responsabilidades que o homem
> E: A mulher, o lar é dela... Ela administra tudo, inclusive o dinheiro. Ela tem três coisas, comprar, cuidar dos filhos e da casa, e manter o marido ativo, ativo, quer dizer, permitir que ele venha à sinagoga. É muita coisa.

Em outro momento ele me explica:

> Não é que a mulher seja só para ter filho. Mas para administrar o lar, porque o homem é cabeça oca, porque deus fez homem e mulher separado... Os ortodoxos separam, porque o homem distrai na reza, vai prestar atenção em outras coisas.

Antes do trabalho etnográfico na AIB, fiz cinco entrevistas com pessoas judias jovens que me falaram sobre a religião judaica de uma maneira mais geral e me ajudaram a começar a entender o contexto de BH. Ao perguntar se a religião tinha preceitos específicos para mulheres e homens, Gabriela me explica:

> Assim, para as mulheres falam que ficou a parte mais importante do judaísmo, que é a da família, cuidar da casa... Então elas fazem, por exemplo, a benção das velas: no *shabat*, tem duas, duas velas mesmo, e elas fazem a reza, como se fosse para iniciar o *shabat*, quando escurece a primeira coisa que faz são as velas, e as mulheres que fazem essa reza. E pros homens são as rezas da sinagoga, as *brarot*, as bençãos, a maioria é toda dos homens, assim, as mulhers acompanham, fazem, mas, assim, que lidera são os homens. (grifo meu)

Diante da mesma pergunta, Leo me diz:

> É uma coisa bem, bem Idade Média mesmo. O homem, ele é o provedor, ele é o que reza, ele é o que trabalha, ele é o que traz a renda. A mulher pro judaísmo, isso é uma coisa que eu até tenho um pezinho atrás, ela é muito sagrada. Então por ela ser sagrada ela não pode fazer nada, então a mulher não pode liderar, não pode liderar cerimônias religiosas, ela é subserviente ao marido, a função principal dela é criar os filhos, cuidar da família, cuidar do marido.

Antes de dizer isso, Leo havia me explicado que em Belo Horizonte tínhamos uma sinagoga liberal e uma conservadora, então perguntei se isso ocorreria nos dois contextos, ao que ele responde que não, apenas nos ortodoxos que "seguem ao pé da letra", enquanto os reformistas "reinterpretam a religião de acordo com os novos tempos".

Após essas primeiras entrevistas, para poder frequentar a AIB, procurei uma professora da UFMG, Ariel, que era membro da Congregação e apresentei minha proposta de pesquisa. A primeira coisa que ela me mostrou, quando falei do tema gênero e o interesse sobre as mudanças propostas pelo judaísmo liberal, foi um artigo do *site* da WUPJ (*World Union for Progressive Judaism*), cujo título poderia ser traduzido como "se mulheres podem usar *kipá*, homens podem aprender a fazer a *chalá*". Estávamos no seu gabinete, ela tentava entender a minha proposta de trabalho e como poderia me ajudar, e sua atitude ao me mostrar o artigo me pareceu revelar sua posição diante do tema, sugerindo que talvez não seja preocupação para/de mulheres apenas participar das atividades da sinagoga.

Não consegui encontrar o artigo novamente no *site*, mas fiquei com o título na memória, e conversei com algumas pessoas sobre. Rafael me disse:

> Eu acho que ela tá certa, isso mesmo. Do mesmo jeito que a mulher está conquistando um espaço, isso em diversas áreas, religiosa, no trabalho, nas profissões hoje... O homem também tem que aprender o outro lado. Então, eu acho que essa frase aí pode ser interpretada muito dessa forma, antes o homem tinha o direito dos deveres religiosos e as mulheres tinham o direito de ficar em casa cuidando das crianças, da cozinha, do lar. A partir do momento que a mulher está conquistando espaço, participar dos serviços religiosos, ter uma vida profissional, o homem também tem que ajudar no trabalho dentro de casa, a cuidar das crianças, a cuidar do lar. Então se a mulher pode rezar o homem também pode fazer a chalá, acho que é muito nesse sentido.

A questão da *chalá* nos aponta um ponto interessante, grande parte das problematizações que vimos estão no que as mulheres podem/devem ou não fazer. As noções das atividades masculinas e femininas parecem bem marcadas, e apenas Ariel levantou a

questão da frase sobre a participação de homens numa atividade considerada feminina. Embora Rafael tenha concordado, era eu quem levantava a questão, ao fazer perguntas.

Durante quase toda a discussão sobre as propostas de igualdade de gênero do judaísmo progressista, estamos discutindo atividades para "a mulher", que parece ser o elemento marcado, o que está em discussão, ou o que "sempre terá um corpo". A questão de gênero torna-se uma questão de mulheres (Scott, 2005: 25). Em sua discussão sobre os *Enigmas da igualdade*, Scott (2005) levanta a questão de que, em determinadas situações de demandas por igualdade, geralmente apenas aqueles que não se assemelham ao indivíduo normativo são considerados diferentes, sendo a dimensão relacional da diferença mascarada. A diferença é representada como um traço fundamental ou natural do grupo (que reivindica), enquanto a norma padronizada (homem branco) não é considerada como possuidora de traços coletivos. Mas ao ter um grupo marcado pela diferença, pode-se particularizar a norma, tornando-a uma categoria visível.

Daniel, que diz não se definir, ou classificar linhas do judaísmo, quando perguntado sobre a proposta de igualdade de gênero, questiona a pergunta, e reformulo:

> Amanda: O que seria a diferença entre ser judeu e judia?
> Daniel: Pra mim nenhuma. O que o judeu faz é o que a judia devia estar fazendo...
> A: Devia, mas não está?
> D: Não faz, porque a mulher no Brasil infelizmente ainda tem aquela coisa da mulher... numa sociedade que ainda é patriarcal...Hoje em dia você tem no mundo inteiro judias que colocam *tefilin*, você tem rabinas judias, hoje em dia você tem tudo(...) Aqui num sei, essa conduta da mulher... Vivemos no Brasil, numa sociedade patriarcal ainda, a mulher ainda não está no devido lugar no mercado de trabalho, está começando essa história, e já vem algum tempo, já vem algum tempo, mas ainda não aconteceu essa igualdade com o homem. É uma coisa... Isso inclusive está na Constituição, inclusive, é constitucional inclusive... homem e mulher têm direito iguais.
> A: Em termos de religião...
> D: Eu acho também, porque não.
> A: Mas isso ocorre?
> D: Num sei... Eu sou homem e sei da minha vida, não sei da vida dos outros, me desculpa. Mas eu não sei se isso ocorre ou não com as outras pessoas, num conheço suficientemente bem para falar delas.

A proposta da igualdade no movimento progressista, ou na relação do judaísmo com a "atualidade", aparece quase que como um pressuposto, é algo "constitucional". E ao mesmo tempo, tem-se noções do que seriam as atividades ligadas a homens e mulheres. Sobre a frase da *chalá*, Eliana disse:

> Eu acho que não tem problema nenhum as mulheres usarem *kipá* e os homens fazer a *chalá*. Eu acho que a gente fica até mais completo quando a gente aprende a fazer, quando uma mulher aprende a fazer o *kidush*, porque... E o homem acender vela também no *shabat*, é uma coisa mais ligada a mulher acender vela... Mas se ele tiver sozinho em casa, ele tem que acender vela. Então você vê, é uma coisa de mulher sim, mas se ela não tiver o homem tem que acender. Do mesmo jeito o homem também tem que fazer *chalá*, por que vai diminuir a masculinidade fazer *chalá*? Num vai, ele pode fazer o próprio pão. Eu acho que é muito legal, a gente fica mais completo, quando começa a aprender as duas coisas.

Em entrevista, Itamar[5] me diz que não tem nenhuma restrição à participação de mulheres na sinagoga, ou à ordenação de rabinas, que "mulher tem tanto direito quanto homem de fazer as coisas... acho que, pra mim é até melhor, certo, mulher é muito mais bem organizada que homem nesse ponto." Quando pergunto sobre atividades diferentes, ele me explica:

> Porque tem algumas particularidades no judaísmo que eles pedem o seguinte, num é restrição contra a mulher, certo? a mulher é até muito valorizada no judaísmo, mas por exemplo, num serviço de acendimento de vela no *shabat*, é uma tradição no judaísmo tanto no ortodoxo quanto no liberal, que as mulheres é que fazem esse serviço, mas num quer dizer que se a mulher num ascender um homem não possa, mas é um serviço mais dedicado. Por exemplo, benção aqui, sobre a comunidade, sobre o estado de Israel, e para o Brasil, quem faz sempre é mulher, mas o dia que não tiver mulher, eu mesmo já fiz, já fiz essas bençãos aqui, o Rafael já fez, certo? Então, várias pessoas podem fazer, caso não tenha mulher. No caso meu lá, não tem né? Lá em casa, então, porque minhas filhas não são judias, então, eu vou lá e faço o acendimento das velas, e faço as bênçãos, e tudo.

Woodhead (2002) propõe uma teoria para análise da participação religiosa das mulheres a partir habilidade das religiões em oferecer a estas *espaços sociais*, os quais poderiam ser ocupados por diversas razões "porque eles provêem um capital social e cultural, permitem formação de identidade, oferecem formas particulares de permissão e porque eles permitem às mulheres articularem suas esperanças, medos desejos e convicções morais – entre outras coisas" (Woodhead, 2002: 2). Essa participação seria influenciada principalmente pelos espaços sociais disponíveis para as mulheres em cada sociedade particular e, considerando que esses espaços têm a ver com o grau de diferenciação estrutural da sociedade, a autora destaca três padrões de participação da mulher na religião conforme tipos de sociedade: sociedades ocidentais altamente diferenciadas e industrializadas; sociedades semi-diferenciadas ou não-ocidentais; e sociedades sem diferenciação.

[5] Itamar relatou, em sua entrevista, que começou a frequentar a AIB por volta de 1992, e fez seu processo de conversão em 1998. Sempre presente na sinagoga aos sábados, ele ajuda na organização do serviço religioso.

Em sociedades ocidentais diferenciadas, a religião teria se tornado uma questão privada, sendo identificada com valores domésticos. Mas considerando o número cada vez maior de mulheres a entrar na esfera pública, não mais confinadas à esfera doméstica, suas relações com a religião se tornariam conflitivas. Algumas mulheres optariam por abandonar a religião, ou criar novas alternativas religiosas; outras por diminuir sua participação, convivendo com a tensão, ou mantendo a religião e outros domínios da vida em compartimentos separados; enquanto outras ainda poderiam achar interessante a participação religiosa lhe permitir uma identidade feminina suprimida no trabalho, ou se sentirem confortáveis com a valorização do espaço doméstico, no caso de não terem acesso ao outro.

Segundo a autora, ao falar de sociedades sem diferenciação, pós-modernas, entra num domínio da especulação, por viver nesse momento transitório. Esse momento seria caracterizado pela quebra da distinção público/privado e o obscurecimento das fronteiras das instituições sociais. As religiões deixariam então de agir em nível societal, e trabalhando em nível de grupo ou individual, com valorização da individualidade.

> Desta maneira, por exemplo, as habilidades rotuladas de "femininas" –relacionamento, liderança colaborativa, inteligência emocional multifuncional etc. – vêm a ser valorizadas no domínio público, como o são no privado. Isso, por outro lado, pode levar a uma nova apreciação não somente das mulheres mas dos valores "femininos" da tradição religiosa ocidental. E, nesse processo, novos espaços sociais poderão abrir-se, de maneiras que estão atualmente além de nossa imaginação, mesclando, unificando e indiferenciando masculino e feminino, religioso e secular, privado e público. Mas agora nós realmente estaríamos dentro dos domínios da especulação. (Woodhead, 2002: 10)

A autora critica a grande teoria sociológica, ao tratar de religião, por não dar conta da questão de gênero, e, ao mesmo tempo, a grande teoria feminista, que veria a religião sempre como patriarcal, planejada e executada por homens, subjugando mulheres. Ao propor sua teoria sobre gênero, mulher e religião, defende que as mulheres sejam vistas como agentes, ao invés de apenas submetidas ao patriarcado, sua participação na religião tendo menos a ver com uma "falsa consciência" do que com o fato de as religiões oferecerem espaços sociais que não seriam disponíveis para elas de outras maneiras.

Considerando as questões que pretendo discutir, não gostaria de pressupor a existência de um indivíduo determinado, mas tentar entender como, através de que práticas, homens e mulheres estão se constituindo – segundo propostas de autoras como Strathern (2006); Butler (2003; 2010). Nesse sentido, pretendo uma abordagem diferente da realizada por Woodhead (2002), na qual, se "a mulher" não é apenas submissa ao patriarcado, tem opções de escolha de um "espaço social" que existe anteriormente a ela, e lhe é colocado em forma de

alternativas limitadas, "disponíveis". Esses espaços sociais parecem se constituir independentemente das mulheres, assim como estas são dadas como indivíduos já constituídos, e marcados pela falta desses espaços. Assim, ainda que considere a possibilidade de mulheres criarem novas religiões, ou novos espaços, a participação/ou criação religiosa é explicada pela autora por essa necessidade da mulher de "espaços sociais", mais ou menos suprimidos por sua "sociedade particular".

Além disso, conforme Okin (2008[1991]), ao demonstrar a legitimidade do gênero como categoria de análise política e social, como uma construção social que precisa ser *explicada*, estudiosas feministas há muito vêm apontando falhas na dicotomia público/privado. A autora faz um paralelo entre críticas marxistas ao liberalismo, que defendem a estreita relação entre poder e práticas políticas e econômicas, mostrando o quanto a dicotomia Estado e sociedade reificada na teoria liberal serve a funções ideológicas; e teorias feministas que argumentam que poder, práticas políticas e econômicas estão relacionados a estruturas e práticas da esfera doméstica, reificada na teoria liberal, servindo também a funções ideológicas. Assim, Okin explica o *slogan* feminista "o pessoal é político", na raiz das críticas feministas ao que seria a convencional dicotomia liberal público/doméstico, e faz também um pequeno histórico das origens desse *slogan*, e seus significados, mostrando como feministas de diferentes tendências políticas passaram a prestar atenção na política do que antes era considerado não-político, como esferas pessoais da sexualidade, trabalho doméstico ou família.

> Portanto, as feministas afirmam que a distinção liberal existente entre público e doméstico é ideológica no sentido de que apresenta a sociedade a partir de uma perspectiva masculina tradicional baseada em pressupostos sobre diferentes naturezas e diferentes papéis naturais de homens e mulheres, e de que, como concebida atualmente, não pode servir como um conceito central a uma teoria política que irá, pela primeira vez, incluir todas nós. (Okin, 2008: 315)

Nesse sentido, desafiariam abordagens daqueles que assumiam, ainda que silenciosamente, que a criação de filhos ou domesticidade ligadas à mulher seriam "naturais", fora do escopo da crítica política. A autora argumenta, então, que divisão do trabalho, e a prevalência da mulher frente a criação dos filhos são construções sociais, de grande relevância política, não podendo ser explicada sem a referência a questões da esfera não-doméstica, como a segregação nas forças de trabalho e altas rodas políticas.

Na sinagoga, em uma reza de um sábado pela manhã, o rabino, em sua prédica que discutia a *haftará* lida no dia, comenta que a esposa do personagem bíblico da passagem

aceitara mais facilmente, sem surpresas, o que o anjo do Eterno havia dito, demonstrando uma fé mais estável que o marido e, no entanto, o texto só apresentava o nome dele. D. Adélia, que estava sentada ao meu lado comenta, lembrando os ritos funerários (em que todas as pessoas são enterradas com uma túnica branca idêntica, mas em alguns homens coloca-se seu *talit* e em mulheres um avental):

> A mulher é sempre invisível! Principalmente na tradição religiosa. Os ortodoxos tratam a mulher [faz um gesto com a mão, sacudindo para fora]... Só serve para doméstica, cozinhar, serviço de casa... Por isso que eu falo, quando eu morrer não quero que coloquem avental! Não sou doméstica![6]

3.5 Teologias

Galinkin (2001) sugere que as representações de gênero no contexto ritual – a participação, ou não, das mulheres; a separação entre os sexos – seriam sinais diacríticos que afirmariam a distinção entre os diferentes grupos judaicos pesquisados pela autora (reformistas, liberais e ortodoxos). A separação seria feita pelas mulheres representarem perigo de afastamento dos homens de seus deveres sagrados e por serem consideradas poluidoras. Propõe, então, que o gênero nos rituais poderia ser entendido como uma linguagem, através da qual as representações do feminino apareceriam como um dos elementos tanto de confirmação como de ruptura das tradições. Sendo a construção de novos rituais femininos ou a alteração dos masculinos formas de tradicionalizar novos valores e práticas, introduzindo mudanças e renovando as práticas tradicionais.

A autora analisa então o que vê como a representação do gênero na mitologia judaica, em particular do feminino. No mito de origem, Eva ao comer o fruto proibido, rompera o relacionamento paradisíaco entre Adão e Deus e sua desobediência provocara a queda, e o surgimento de um novo tipo de ser e de se relacionar, dando origem à Humanidade. A representação do feminino relacionaria a mulher à transgressão e à ruptura com o sagrado e tradicional e, através desse rompimento, novas situações seriam criadas, ocorrendo transformações.

> 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. (GALINKIN, 2001, p.

[6] Transcrição de anotações do caderno de campo.

192)

Embora não tenha analisado “mitos” judaicos, essa análise me parece partir de uma interpretação unívoca de uma representação do feminino (ruptura com o sagrado e mudança) no mito, e sugerir sua constância em outros contextos, sem levar em conta possibilidades de mudanças nas interpretações dessas representações e em seus efeitos.

A temática desse “mito de origem” já foi preocupação de muitas feministas dado seu peso em visões sobre mulheres no contexto ocidental. Em *De Mulher e De Deuses*, Rosado Nunes (1992) sintetiza algumas das principais teólogas feministas cristãs de influência na América Latina. Segundo a autora, Eliane Pagels, em *Adão, Eva e a Serpente*, elucidaria condições históricas e socioculturais que teriam permitido a vinculação de mulheres à culpa, pela figura da Eva, sugerindo que no século IV, com Agostinho, a interpretação de cristãos e judeus, que era de liberdade de escolha, mudara para a história servidão humana. Cady Stanton, que liderou o grupo de autoras de *The Woman's Bible* de 1895, também discutira a associação das mulheres ao pecado, revertendo a posição de Eva no relato, qualificando-a pelo fato de que entre diversas coisas que o “tentador” poderia oferecer, ela só fora atraída pelo conhecimento (Rosado Nunes, 1992).

Rosado Nunes (2001) ao propor uma análise dos impactos do feminismo sobre os estudos de religião, sugere que essa deve passar pela referência à Teologia cristã e, posteriormente, não-cristã. As análises feministas da religião teriam tido início com o desenvolvimento de uma crítica interna à religião, feita pelas praticantes. A autora aponta para a diversidade de Teologias Feministas que teria sido organizada numa obra da década de 1990, *Dictionary of Feminist Theologies*, na qual, além de verbetes sobre teologias de diferentes partes do mundo, havia um verbete específico para Teologias Feministas Judaicas. No entanto, o texto é focado na elaboração teológica feminista mais difundida no Brasil, que viria do campo cristão.

Na AIB, após me dizer que seria difícil para ela começar a usar *kipá* sozinha, e que já é corajosa em fazer *haftará*, Eliana me diz que “nós estamos caminhando”, e pergunto como está a caminhada, ao que me responde com o exemplo do curso que o rabino estava dando sobre “mulheres na torá”, havia mulheres da comunidade interessadas, e a primeira turma teria chegado a 10 pessoas. Na entrevista, me diz que haviam terminado um período do curso e estavam esperando a inscrição de dez alunas para reabrí-lo. Segundo ela, o curso teria um enfoque feminista, analisando detalhes que normalmente não são vistos na bíblia, destacando

a participação das mulheres nas histórias. Como uma nuvem sobre a casa de Sarah, que desaparece quando ela morre, e estaria relacionada a presença de Deus, "...mas é um monte de coisas, assim, que a gente não fica sabendo." E o interessante de ter dez pessoas fazendo o curso seria ter o número mínimo (*minian*) para poder ler na torá.

Rosado Nunes (2001) destaca na produção teologia feminista um grande número de publicações sobre mulheres na Bíblia que resgatando figuras femininas de destaque, mostrando a importância de sua presença e ação na trajetória do "povo de Deus", além de uma interpretação favorável às mulheres, revelando-as como protagonistas, aspectos que parecem semelhantes aos que Eliana me explica – sendo que as análises cristãs discutem também as relações das mulheres com Jesus.

Na sinagoga o rabino apresenta o curso como "Leituras Femininas da Torá". Conversando com Joel sobre o curso, ele me explica que é um curso sobre interpretações femininas da torá, baseado, principalmente, no livro de Ellen Frankel *Five Books of Miriam*. O curso tentaria mostrar, então, como a leitura de uma mulher seria diferente.

> Joel: Primeiro que certos temas são mais, elas são mais sensíveis a certos temas do que os homens, aos homens interessam outros temas, às mulheres... Depois ela está interessada mais na, na atuação das mulheres, como essas mulheres agem no texto bíblico, como a tradição judaica interpretou as suas ações
> Amanda: Que tipo de temas as mulheres estariam mais interessadas?
> J: Temas ligados à família, às interações familiares, e a atuação das próprias outras mulheres, a atuação de Sarah, Rebeca, Lea, Raquel, Miriam
> A: E para homens é mais difícil ver essa questão?
> J: Não, é que... Homens não reparam tanto, ou a maneira que eles interpretam a ação de uma mulher na torá é diferente.

Pergunto se o curso foi uma demanda da comunidade ou foi proposto, ao que ele responde que mulheres da comunidade queriam estudar, estudar torá, e ele sugeriu esse estudo pelo olhar feminino.

> Joel: Apesar de que essa autora aqui, ela traz os textos tradicionais, traz os textos modernos, de eruditos modernos, e depois traz também a visão feminina, então ela... É uma visão bem ampla, não é só a visão feminina não
> Amanda: a visão feminina é a visão dela?
> Joel: humhum, e também de outras mulheres que ela já debateu já teve contato

Rohden (1996) estuda a Teologia Feminista, em um grupo de teólogas católicas do Rio de Janeiro. No Brasil, na década de 1970, no auge do movimento feminista, nasce também uma série de movimentos populares que posteriormente articularão as noções de pertencimento religioso e identidade feminina, na Igreja Católica, destacando-se as

Comunidades Eclesiais de Base (CEBs). Mas se a palavra de ordem do feminismo da década de 1970 era igualdade (com o masculino), segundo Rohden (1996), essas teólogas feministas cristãs se aproximam das correntes feministas que valorizam a singularidade do feminino. A partir da década de 1990, com maior contato com as teorias e estudos feministas, elas passam a se posicionar nesse contexto, escolhendo o seu tipo de feminismo baseado na diferença, especificidade e da mulher. Uma Teologia Feminista da Diferença, ou Ecofeminista, com a valorização da mulher, que teria estado sempre mais próxima da natureza, como salvadora ecológica, distante dos processos destrutivos do mundo público, industrial.

A autora sugere que o florescimento de concepções que privilegiam a singularidade seria um contraponto aos princípios universalistas em que se funda a cultura ocidental, e faz uma analogia entre o esse feminismo da diferença e o romantismo alemão do século XIX. A proposta holista da totalidade e singularidade faria sentido como em oposição à ideologia individualista em resposta a situações históricas em que imperam o universalismo e o racionalismo. Insatisfeitas com a luta por igualdade e liberdade em relação a homens no mundo público, considerado masculino, e vendo o avanço individualista denegrindo no que seria o refúgio de relações baseadas em valores como gratuidade e cuidado com outro, mundo privado, as teólogas propõem essa valorização da diferença para trazer à tona valores feminismos se opondo a essa lógica.

Ao mesmo tempo, nisso que a autora chama de "reaflormento da problemática romântica", há uma construção de uma visão de mundo dicotomizada entre masculino e feminino, demarcando de maneira rígida o que pertenceria a cada um desses mundos. E, ao privilegiar os valores associados ao feminino, colocando-os como mais positivos, operariam, numa lógica hierárquica, uma inversão. Se, até então, tinha-se uma valorização dos atributos masculinos identificados como universais, o masculino como pólo englobante, a proposta das teólogas, ao invés da igualdade, é uma combinação hierárquica em termos de critérios de valor, sendo os associados ao feminino colocados como a nova proposta ética para a humanidade, o novo elemento englobante, numa inversão hierárquica.

Reconhecendo uma unidade do gênero humano, composto de homens e mulheres, tem-se o reconhecimento ético de uma igualdade fundamental dos seres humanos, mas privilegiando a distinção pelas singularidades, pelos modos distintos de ser homem e mulher, esse pensamento combinaria unidade e particularidade. Gêneros como grandes indivíduos coletivos, pensados em termos de igualdade, mas combinando essa ideia com a da diferença,

são iguais a seu modo, e dessa forma com a singularidade privilegiada o feminino é valorizado em relação ao masculino.

> O que Dumont diz sobre o Romantismo não negar o individualismo em geral mas a ameaça da perda das diferenças das identidades culturais dos povos pode ser transposto a ideia de que ao valorizar a diferença o que a Teologia Feminista e outras correntes feministas temem não e o individualismo em termos da universalização de valores como a igualdade e a liberdade mas a supressão das singularidades que demarcam os mundos masculino e feminino. (ROHDEN, 1996: 115)

Baseado na ideia de que uma interpretação feminina, feita por mulheres, seria diferente de uma interpretação feita por homens, o curso da Congregação parece compartilhar com essa teologia apresentada por Rohden (1996) a ideia de que cada sexo carregaria uma essência ligada à sua singularidade, permitindo um experiência única (composta tanto de características apreendidas socialmente, como de processos biológicos). Gêneros como conjunto de indivíduos que compartilham uma solidariedade entre si, que permite, por exemplo, que uma "leitura feminina" seja mais sensível à questões das "próprias mulheres". Mas, diferentemente de entre teólogas feministas cristãs, não há uma proposta de valorização do feminino, ou inversão hierárquica, mas sim de uma "visão mais ampla". Como se a leitura feminina revelasse aspectos ainda não discutidos em uma interpretação que visa uma ética universalista. Vendo gêneros também como grandes indivíduos coletivos, ao reconhecer essa leitura diferente, trabalha-se nos termos da proposta de igualdade.

3.6 Reivindicando igualdade

Conversando com Eliana sobre sua opção pelo judaísmo progressista, ela me conta:

> Eliana: ...aqui só tem duas sinagogas, né? Se tivesse só a outra eu não teria convertido, porque lá não tem a menor igualdade de homens e mulheres.
> Amanda: Esse foi um fator?
> Eliana: É, porque eu sou muito feminista, eu acredito nessa coisa de igualdade, no outro a mulher não é contada. Então estou num lugar onde eu me sinto bem, me sinto bem ouvida, onde as mulheres são contadas, pessoas... o *miniam* é um *minian* misto, de homens e mulheres, isso pra mim é muito importante, porque eu vou num lugar para... nem sou contada. Então se tivesse só o outro eu sei que eu não teria convertido, aqui na reformista eu me sinto bem.

Scott (2005), em *O Enigma da igualdade*, sobretudo a partir das polêmicas em torno de ações afirmativas, sugere que a ideia de igualdade entre indivíduos seria um princípio absoluto e uma prática historicamente contingente, não significando a eliminação da

diferença, mas envolvendo o seu reconhecimento e a decisão de ignorá-la ou levá-la em consideração. Algumas pessoas, ao serem impedidas da inclusão nesse tratamento de igualdade como indivíduo, mobilizaram reivindicações a partir de grupos. Como objeto de discriminação alguém seria transformado num estereótipo e como membro de um movimento de luta esse alguém encontraria apoio. "O elevado senso de identificação que surge com a redução de um indivíduo a uma categoria é, ao mesmo tempo, devastador e embriagador." (SCOTT, 2005, p.19)

Um exemplo trazido pela autora, para essa necessidade e inadequação das identificações com grupo é o feminismo que ainda que defendendo a possibilidade de ser mulher de uma maneira não esperada pela sociedade, ao reivindicar igualdade em nome do grupo, define esse ser mulher. Assim, as reivindicações de igualdade, o protesto contra discriminação, envolveriam a aceitação e a rejeição da identidade de grupo sobre as quais a discriminação está baseada. Demandas pela igualdade necessariamente evocariam e repudiariam as diferenças que num primeiro momento não permitiam a igualdade.

A ação afirmativa teria sido, então, uma teoria que partira da noção do liberalismo de que o indivíduo, concebido como uma abstração não corporificado, era a categoria universal do ser humano. Se práticas sociais haviam impedido algumas pessoas de serem incluídas nesse universal, a ação afirmativa visava remover os obstáculos – em forma de grupos com características determinadas – para a realização de seus direitos individuais, ou seja, possibilitar que indivíduos fossem tratados como indivíduos, e portanto como iguais, mas para isso eles precisariam ser tratados como membros de grupos.

A fala de Eliana nos mostra como a proposta de igualdade é um elemento distintivo do judaísmo progressista, que (como discutido no Capítulo I) surge no século XVIII a partir do Iluminismo judaico, com influências liberais, e defende valores universais e humanistas. Pensando nos termos de Scott (2005), mulheres parecem ter construído, ao longo desse contexto histórico, uma visibilidade de grupo para reivindicar a posição de indivíduo e, logo, a igualdade. Contudo, se pensamos em igualdade "de gênero", vale destacar que gênero é pensado no limite de dois, ou, se temos um "*minian* misto", é misto "de homens e mulheres".

Gostaria de continuar a reflexão sobre a "coisa da igualdade", associada ao feminismo, como sugerido por Eliana, para pensar sobre as reivindicações, ou demandas, pensadas na Congregação *para* mulheres. Não falaria em demandas *de* mulheres, embora algumas pessoas que estejam interessadas nas mudanças progressistas para participação de mulheres na

religião se coloquem como mulheres, nem todas as mulheres têm interesse nessas mudanças. Além disso, a defesa da igualdade é preocupação para muitos homens que, ao defenderem a linha religiosa, estão discutindo suas propostas sobre gêneros. Mas mais do que determinar um sujeito para essas demandas, minha questão é tentar ver como essa discussão e as práticas dela decorrentes podem ser mecanismos que trabalham permitindo a construção de homens e mulheres em suas relações.

Strathern (2006) ao analisar a produção do conhecimento feminista e antropológica, sugere que a perspectiva feminista teria interesse nas maneiras pelas quais faz diferença reconhecer perspectivas das mulheres como a dos homens, o conhecimento sendo visto de maneira dual, sempre espelhando um conflito. O saber feminista estaria pleno de perspectivas, não sendo possível falar no feminismo como um fenômeno unitário, diferentes posições (liberais, radicais, marxistas) são mantidas no interior da discussão, cada uma com sua proximidade com a experiência. Mas a constituição da ideia de um pluralismo interno endossaria o objetivo principal da promoção de uma única perspectiva e, nesse caso, a perspectiva das mulheres sendo vista como em resistência ou em conflito com a dos homens.

A autora argumenta que o feminismo, ou o componente feminista de uma abordagem, assumiria uma estrutura ou sistema como dado, não se preocupando com uma teoria independente, holística, da sociedade. A noção de sociedade assumiria uma forma antes plural do que holística e, assim, muitas vezes, feministas são também sensíveis aos interesses de minorias étnicas, ou à etnização de atributos (como a sexualidade) que traria uma posição política e teórica crítica. A visão pluralista implica que ideologias teriam origens na promoção de interesses identificáveis, exteriorizados pelos grupos. Homens e mulheres estão sempre diferentemente situados e, embora se possa pensar na relação entre seus interesses, a motivação desses é geralmente vista como inerente à sua existência distinta.

A ideia de que a biologia torna homens e mulheres irredutivelmente diferentes seria considerada determinante e ao mesmo tempo superada por variadas experiências culturais que modificariam os dados da natureza. O que é visto como passível de aperfeiçoamento é a cultura, ou os arranjos convencionais das relações entre homens e mulheres, mas não os corpos.

> Dependendo de como cultura e sociedade sejam consideradas, a relação pode ser percebida como veículo através do qual superar a diferença ou, então, ser posta de lado, e a inconvertibilidade da difereça corporal ser usada para contestar o que, nesse caso, é percebido com uma visão de mundo racionalista. Mas a diferença fundamental representa universalmente um problema para as relações como tais. (STRATHERN,

2006. p.64)

Nesse sentido, a questão da igualdade, fundada na tentativa de mostrar que não há diferença, seria uma "confusão" central na maneira pela qual os ocidentais pensariam a atividade simbólica. O pensamento seria de que arranjos sociais, ou convencionais, adaptar-se-iam ou modificariam realidades existentes independentemente da convenção, esta podendo até buscar ser justificada se bem sucedida em lidar com o ambiente ou a natureza humana. A diferença estaria na natureza das coisas, que seriam comparadas por suas qualidades intrínsecas, a questão colocada seria adaptar a convenção a fim de refletir os atributos intrínsecos ou tentar o esforço visando sua superação.

CAPÍTULO 4 – “Invenção”, judaísmo e igualdade

4.1 A antropóloga em campo e “a invenção da cultura”

Para poder freqüentar a sinagoga entrei em contato com uma professora da Universidade, Ariel, que possuía um cargo importante na Congregação, e apresentei minha proposta de trabalho. Ela conversou comigo e disse que poderia conhecer a sinagoga no próximo *Cabalat Shabat* (13/07/2012). Na sinagoga, explicaram-me que, para continuar frequentando, deveria procurar a Federação, e apresentar meu projeto.

Assim o fiz, marquei um horário com um diretor, cheguei no dia com o projeto em mãos, mas parece que ele estava ocupado e não pode me atender pessoalmente. Conversei com sua secretária, que pediu que explicasse o que queria, de onde era, “você quer ir à sinagoga, né?”. Ela conversou com o diretor, e da sala ao lado pude escutar ele perguntar se eu era amiga de Ariel. Retornando, a secretária me disse que poderia ir na sexta seguinte, ao que expliquei que gostaria de ir mais vezes, e ela disse que tudo bem, era só ligar toda vez que quisesse ir, pois alguns dias havia atividades que eram só para a comunidade. Desde então ligava toda semana até o encerramento do período de campo. No início ligava para a secretária da Federação, ela consultava a Congregação e me respondia se poderia ir. Depois de um tempo, já tendo contato com a Congregação passei a ligar direto para lá, falava com Amália, secretária da instituição, que me passava, ou não, a autorização do rabino para a semana.

De certa maneira, a Congregação está acostumada a receber estudantes, mas que entram em contato, pedem autorização, e vão lá apenas um dia, para conhecer. Durante o tempo que frequentei a sinagoga encontrei com vários grupos de estudantes. No *kidush* de um *shabat* em outubro, conversei com uma moça, estudante de ciências contábeis de uma faculdade privada. Ela e mais dois colegas que a acompanhavam faziam um trabalho para conclusão de uma disciplina sobre religião, em que cada grupo da turma devia escolher uma religião e apresentar sobre esta. Pergunto-lhe sobre a ideia do trabalho, se viriam mais vezes, e ela me explicou que até ficara com vontade mas precisava “ver com eles” (na Congregação), e havia um prazo próximo para a apresentação do trabalho. Ela passa, então, a fazer perguntas, se eu estava frequentando há mais tempo, se era “sempre assim” a quantidade de pessoas que frequentavam, mais homens... Respondi que geralmente era assim no sábado,

que sexta era diferente, lembrei-a de que existem outras formas de judaísmo, outras correntes. E, de repente, assusto-me ao pensar que era como se estivesse "falando por eles", explicando "o judaísmo". Resolvo, então, apresentá-la para uma pessoa da comunidade, a fim de redirecionar seus questionamentos para esta.

E se as pessoas estavam acostumadas a ver estudantes lá de vez em quando, ir tantas vezes, por tanto tempo, como no meu caso, era algo estranho. Quando falava que estava fazendo pesquisa, ficava com a impressão que esperavam perguntas. O que você quer saber sobre o judaísmo? Pergunta, nós respondemos, e pronto. Não precisava ficar assistindo reza. Num *kidush,* em agosto, Gabriel veio conversar comigo, já que "você só vem, fica aí, ninguém conversa com você". Resolve me dar dicas para a pesquisa, autores para ler, aconselhou que conversasse com o rabino e fizesse um curso com ele, para não ficar lá "só assistindo reza".

Na primeira semana de outubro, quando liguei para saber se poderia ir, Amália me perguntou quanto tempo ia durar a minha pesquisa:

> porque o pessoal fica perguntando, não te perguntam?[...] Não que não possa vir, mas o pessoal pergunta, tem que explicar na Federação quanto tempo vai continuar […] O pessoal pergunta quem é aquela menina que fica vindo na sinagoga que não é da comunidade... não te perguntam? Se perguntarem você explica que tá fazendo pesquisa.[1]

Respondi que pretendia continuar indo até o final do ano, expliquei o primeiro contato com a Federação e que se precisasse poderia conversar lá novamente e apresentar o projeto. No sábado, na sinagoga, conversando com Eliana, ela me disse: "você está fazendo pesquisa, né?". Confirmei, e ela continuou: "seis meses de pesquisa, longa essa sua pesquisa, não?". Duas semanas depois, aquela professora que havia autorizado minha ida no primeiro dia pediu-me que lhe enviasse, por e-mail, meu projeto de pesquisa, com professor orientador responsável e duração da pesquisa.

Por me verem lá constantemente muitas pessoas começaram a deduzir que minha intenção seria me converter. E era como se eu estivesse passando pelo mesmo processo das pessoas que visam à conversão. Além de fazer os cursos, elas passam a freqüentar algumas atividades e ir aos poucos se inserindo na comunidade. Estabeleci um contato mais próximo com Jessica, que estava passando por esse processo e, assim como eu, ela tinha que ligar para saber quando podia ir à sinagoga. Ao que parece, o mesmo critério que definia se ela podia ir

[1] Anotações do caderno de campo, sendo a conversa por telefone.

era usado para mim, no dia que ela podia eu também podia e vice-versa. Geralmente nossa ida não era liberada quando havia cerimônias especiais como *bat/bar mistvá* ou *brit milá/lebat* – em que era esperada uma participação mais marcante da família e das pessoas por esta convidadas – ou em dias em que havia pessoas de fora da comunidade convidadas. No entanto, muitas vezes, parece-me que a restrição era uma forma de marcar que nós não éramos (ou ainda não éramos) da comunidade. Por exemplo, para *Iom Kipur* – que são dois dias de reza, o primeiro à noite, e o segundo o dia todo – liguei para perguntar se poderia participar e Amália me disse que o rabino havia liberado mas apenas em um dia. Então, perguntei-lhe qual e ela me disse que poderia escolher.

O período de campo planejado acabou se estendendo, por esse fato de não ser eu quem escolhia quando eu podia ir, como pelo fato de que, em alguns dias, eu chegava, assistia à reza e ia embora sem conseguir conversar com ninguém. Isto ocorria tanto pelas pessoas irem embora assim que acabava, em seus grupos de amigos e familiares, como por uma dificuldade em me aproximar das pessoas.

Nas sextas, poucas pessoas vão sozinhas à sinagoga, geralmente as pessoas vão em família, ou encontram amigos e sobem junto, sentam-se em grupos, quase sempre mais ou menos nos mesmos lugares. Aqueles que costumam ir mais aos sábados, muitas vezes sozinhos, formaram uma turma que costuma se encontra naquele dia. Como Benjamin me disse certa vez, às vezes ele ia na sinagoga para encontrar os amigos. Eu era uma pessoa estranha na sexta, uma jovem sentada sozinha na sinagoga, e no sábado, demorou um tempo para conseguir me enturmar com o grupo.

Quando conheci Jéssica, fui apresentada como estudante, e fazíamos o mesmo curso de "História e Pensamento Judaico". Ela me convidou para sentar ao seu lado, e a partir de então eu sempre sentava ao seu lado – ela geralmente vinha mais aos sábados, chegava sempre cedo e sentava no mesmo lugar – e passamos a ser companheiras nesse processo de nos inserir entre aquelas pessoas. Ela era uma estudante muito dedicada, focada em seu processo de conversão, e se ela sabia que meu objetivo ali era diferente, eu ficava sem graça de escrever em meu caderno de campo ao seu lado, mostrando que não estava concentrada na reza como ela. Se compartilhávamos algumas questões, éramos estudantes bem diferentes.

Assim que acabava a reza, ela acompanhava a benção do *kidush* e ia embora, não ficava comendo e conversando como as outras pessoas fazem. Enquanto eu ficava o máximo que podia, até o final, para tentar conversar com mais pessoas. Um dia cheguei a convidá-la

para ficar mais e ela me explicou que era tímida, não conhecia as pessoas direito. Em *Purim*, ela me disse que nem havia pedido para ir porque tinha ficado sem graça de ir sozinha. Num outro dia, ao ficar sabendo de um evento da Federação, ficamos na dúvida se poderíamos ir e depois decidimos se tivéssemos autorização iríamos juntas.

Aos poucos fui me tornando um rosto comum na sinagoga, aproximei-me de algumas pessoas que frequentavam com regularidade, e que foram as principais interlocutoras deste trabalho. E mesmo aquelas que iam com menor frequência – e não sabiam da pesquisa – podiam me identificar como a "menina que vai na sinagoga". Se em outubro, Eliana comentara o quão longa era minha pesquisa, em janeiro, após ficar uma semana sem ir à sinagoga, ela me pergunta "o quê que aconteceu que você não veio semana passada?".

Era mais recorrente me autorizarem a ir aos sábados, dia em que geralmente vão menos pessoas, e me aproximei mais daquelas que frequentam esse dia. Havia um grupo de amigos[2] que às vezes iam a um bar próximo a sinagoga após a reza e acompanhei-os várias vezes. Um dia, uma mulher, que havia se mudado de Belo Horizonte, e voltava nesse dia para visitar a sinagoga também nos acompanhou. Benjamin me apresentou a ela explicando: "ela está fazendo uma tese […] aí vai na sinagoga, e de vez em quando vem no bar e fica ouvindo as besteiras que a gente fala sobre o judaísmo."

Em um cafezinho, em novembro, cumprimento Amália e uma senhora que estava com ela e vou conversar com Gabriel. A senhora se dirige a mim e pergunta: "você é filha da...da.. sua mãe, né? Filha da Lalá? Filha de quem?". Acho que a senhora não conhece a minha mãe. "Ah, eu te vejo sempre sábado, né?". Quando ela sai, Gabriel comenta que as pessoas já estavam acostumadas comigo e meu tipo físico, branca, loira, faz parecer filha de alguém, já que a maioria da comunidade seria de descendência "polaca" (ashkenazim).

Outro aspecto sobre a possibilidade de ser "filha", está relacionado à questão geracional, muito marcada. Como discutido no Capítulo 1, se "jovem não vai à sinagoga", eu era uma jovem, com 22 anos, indo sozinha. E se estava fazendo uma pesquisa, não era uma "Antropóloga", ou uma "Pesquisadora", mas uma estudante. Além disso, ao falar sobre gênero, ou sobre as propostas do judaísmo progressista para as mulheres (como discutido no Capítulo 3), as pessoas falavam com uma mulher, ou menina, interessada no assunto. E se tinha "potencial" para conversão, ouvi, algumas vezes também, a brincadeira de que ia acabar

[2] Benjamin, Rafael, Gil, Elias, Jeremias, Vitor, Paula e Larissa – ambas não judias, namoradas de Vitor e Jeremias respectivamente. Nem sempre todas estas pessoas iam ao bar, as vezes, também chamavam outras, mas presença certa era de Benjamin (quem geralmente convidava o grupo) e Rafael.

me casando com um judeu.

Em junho de 2013 (após já ter encerrado teoricamente o período de campo, em que frequentava a sinagoga) fui convidada por Elza para um chá da WIZO. Como Gabriela (24 anos) me explicara (Capítulo 1), a WIZO seria o grupo feminino das mães e das avós, assim, no chá uma das perguntas mais recorrentes era de quem eu era filha, ou quem era aquela menina. Elza me apresentou para um grupo, numa mesa, como alguém que estudava "a comunidade", costumava frequentar a sinagoga. Duas dessas pessoas que estavam na mesa reportaram para outras que eu estava estudando "a colônia".

No final do chá, duas senhoras, mãe e filha, despedindo-se, perguntam quem eu era, começo a explicar que estava fazendo uma pesquisa, e D. Adele, que já havia me conhecido na sinagoga, adianta "ela está estudando a gente, suas bobas, cuidado!". A mãe comenta que não precisava ser estudada, não precisava de psicólogo, nem nada disso, porque tinha filhos neurologistas. Enquanto a filha diz "eu não sou estudável". Já D. Adele declara "eu sou, minha vida é um livro aberto!".

Macedo (2014) destaca um campo aberto para antropologia com a obra de Roy Wagner, *A Invenção da Cultura*, de 1975, momento a partir do qual diferentes autoras e autores, em diferentes contextos, começam também a trabalhar uma recusa ao pensamento entitário e dicotômico que operava em categorias como indivíduo e sociedade, natureza e cultura, realidade e representação. Segundo a autora, Wagner está propondo que experienciar o mundo é inventá-lo, definindo a agência humana como uma máquina de símbolos que opera em uma dialética (sem síntese) entre convenção e invenção. A Cultura seria uma grande ilusão, predominante entre populações no Ocidente moderno, com a objetificação de experiências na forma um domínio determinado de regras, valores e representações, estabelecidos artificialmente sobre um fundo universal de realidade, no qual estaria aquilo tudo o que preexiste ao domínio cultural.

Wagner (2010 [1975], p.54) argumenta que o termo "cultura", originando-se na agricultura na noção de cultivar, contemporaneamente teria adquirido um sentido "sala de ópera", numa imagem metafórica de controle, refinamento e "domesticação do homem por ele mesmo". As instituições consideradas culturais seriam os museus, bibliotecas, universidades, locais que preservam registros e relíquias das realizações humanas, mantidos à parte da vida cotidiana, por pessoal qualificado. Assim, em sua imagem convencional, o cerne de nossa cultura seria sua ciência, arte e tecnologia, a soma de conquistas que definiriam a

ideia de “civilização”, e que devem ser preservadas, ensinadas e ampliadas através de instituições próprias, num processo cumulativo de refinamento. Embora de maneira nem sempre evidente, o conceito de cultura mais amplo de antropólogos e antropólogas[3] se relacionaria a esse. Ao estudar outra cultura, o antropólogo ou antropóloga a “inventa” generalizando suas impressões e experiências, e para que ela faça sentido para seus pares, e outras pessoas de seu meio, é preciso que sua invenção seja plausível nos termos de sua própria imagem de “cultura”. (WAGNER, 2010, p.61)

Se o termo “cultura” para nós pode ter vários referentes, ao identificarmos um conjunto de experiências como uma “cultura” estenderíamos nossa ideia para englobar novos detalhes e considerar novas possibilidades. A “invenção” de antropólogos e antropólogas seria um ato de extensão, ou uma “derivação nova e singular do sentido abstrato de cultura a partir de seu sentido mais restrito” (WAGNER, 2010, p.61). Wagner sugere, então, que não seria surpresa que as analogias e modelos resultantes pareçam desajustados, já que se originam num paradoxo de imaginar uma cultura para pessoas que não a concebem para si mesmas. E, nesse ponto, começo a pensar sobre a relação entre essa imaginação da antropóloga e as pessoas que imaginam uma cultura para si.

Segundo o autor, a “invenção” de uma “cultura” por antropólogos e antropólogas não seria uma fantasia livre, mas um processo de observação e aprendizado, através do qual essa “cultura” se tornaria “visível” e “plausível”. E assim ele ou ela passa a ter uma cultura, na medida em que aquela na qual cresceu, antes tomada como dada, também se torna “visível” (WAGNER, 2010, p. 30). Mais do que apenas uma “descrição”, o estudo e representação de uma cultura seria um ato de simbolização, e no ato de tentar representar cria-se o objeto, ao mesmo tempo em que se criam as ideias e formas pelas quais ele é inventado. Sendo que “O estudo da cultura é cultura” (WAGNER, 2010, p.46).

Se reconhecemos a criatividade de antropólogos e antropólogas na construção de sua invenção de uma cultura, não podemos negar aos membros desta o mesmo tipo de criatividade. Nesse sentido, a invenção é cultura, e todos os seres humanos poderiam ser pensados como “pesquisadores de campo” ao controlarem o choque cultural da experiência cotidiana. Assumindo, como o autor propõe, que todo ser humano é um “antropólogo” ou “antropóloga”, inventor de cultura, todas as culturas necessitam de um conjunto de convenções compartilhadas – semelhantes a nossa Cultura coletiva – para a comunicação de

[3] O autor usa apenas antropólogos, e eu estou acrescentando antropólogas.

experiências e o entendimento. (WAGNER, 2010, p.76)

Um elemento simbólico teria significado mediante a suas associações e sua significância relativa nos contextos em que participa. "Todo uso de um elemento simbólico é uma extensão inovadora das associações que ele adquire por meio de sua integração convencional em outros contextos". Não havendo significados "primários", tanto a definição como a extensão desse elemento seriam a mesma operação. O significado é, portanto, produto de relações, e seria completamente relativo se não houvesse a mediação da "convenção", quer dizer, uma ilusão de que algumas associações de um elementos simbólico são primárias. (WAGNER, 2010, p.79)

A *significação convencional* se relaciona ao efeito de um contexto conferir associações a si mesmo. Os contextos convencionais de uma cultura orientariam suas expressões significativas, criando a impressão de que alguns contextos são "básicos", ou representam o "inato", com propriedades "essenciais", "reais", "objetivas". Essas simbolizações generalizariam, coletivizariam, conectando signos de uso corrente num único padrão, além de operarem numa distinção entre o símbolo e o que é simbolizado. Já o *modo diferenciante*, ou não convencional, teria, em muitos aspectos, efeitos opostos ao convencional. Quando um símbolo é usado no modo diferenciante, como na formação de uma metáfora, introduz-se um novo referente junto com a nova simbolização, e o ato de simbolização se refere a um evento, na medida em que nem significante nem significado pertencem a uma ordem estabelecida, aquilo que é simbolizado é assimilado ou englobado no ato de simbolização.

> Uma simbolização convencional objetifica seu contexto díspar ao conferir-lhe ordem e integração racional; uma simbolização diferenciante especifica e concretiza o mundo convencional ao traçar distinções radicais e delinear suas individualidades. […] os dois "tipos"de objetificação são necessariamente simultâneos e recíprocos: o coletivo é diferenciado ao mesmo passo que o individual é coletivizado. (WAGNER, 2010, p. 79)

Todo o mundo seria inventado entre esses dois tipos de objetificação, ou o modo convencional é colocado como o reino apropriado da ação humana, deixando o diferenciante como o reino do dado, do inato; ou o modo convencional é colocado como o inato sendo a diferenciação o modo para a ação humana. A ênfase em um dos modos controla a atenção do simbolizador, e define as coisas e experiências que devem ser vistas como anteriores às suas ações e como resultado delas. Wagner (2010, p.93) irá argumentar então que "na moderna Cultura da ciência e do empreendimento coletivo da classe média norte-americana, com sua

ênfase no acúmulo progressivo e artificial de formas coletivas", o mundo incidente natural, ou a soma dos contextos não convencionalizados é visto como o inato, enquanto entre os Daribi, com a ênfase na prioridade das relações humanas, o mundo incidental dos controles não convencionalizados envolve a ação humana. A Cultura norte-americana seria, nesse sentido, vista como artificial e imposta, legado de muitas gerações de progresso de criadores que desenvolveram técnicas de domínio e regulação da natureza, motivados eles mesmos pela "natureza".

Macedo (2014) nos mostra como Marilyn Strathern desenvolve alguns conceitos de Wagner, compartilhando com o autor a proposta da abordagem "do outro" como uma experiência de pensamento, em que seriam concomitantes aprendizado/invenção "do outro" e aprendizado/invenção de si. Sklair Corrêa (2014) destaca também o argumento de Strathern de que a antropologia é um projeto ocidental, dentro de um contexto que produz certos tipos de conhecimento sobre o mundo de maneira particular.

Sklair Corrêa (2014) irá discutir o trabalho de antropólogas e antropólogos *at home*, no meio urbano brasileiro. Para a autora, o que define se a antropóloga ou antropólogo está *at home* é a distância entre as premissas que informam a vida social dos sujeitos da investigação e as premissas que informam o projeto antropológico. Sendo esse um projeto ocidental, um antropólogo ou antropóloga trabalhando em qualquer contexto ocidental estaria *at home*. E o que caracterizaria esse contexto ocidental tem menos do que uma tendência geográfica e mais com uma narrativa cultural sobre o mundo, o ocidental seria informado pela narrativa da modernidade.

> E o que acontece quando o/a antropólogo/a direciona o seu olhar para *home*? As ferramentas antropológicas são desenhadas para mostrar a diferença entre culturas, revelando a maneira em que conceitos analíticos são contextualizados e arquitetados (*contrived* nas palavras de Strathern). Quando o olhar antropológico se direciona para a sociedade ocidental, porém, "what comes over is an account *of* contrivance" (Strathern, 1987: 28, itálicos no original). As premissas sobre a vida social que informam a sociedade ocidental, *e portanto o próprio projeto antropológico*, não são simplesmente reveladas como também arquitetadas, mas as maneiras em que essa 'arquitetura' funciona – tanto na vida social ocidental quanto no projeto antropológico - também se revelam. Quais são, então, as implicações para a maneira em que fazemos antropologia quando percebemos a natureza arquitetada das premissas (ocidentais) sobre a vida social que informam o projeto antropológico? (SKLAIR CORRÊA, 2014)

A autora retoma Latour para discutir essa narrativa da modernidade e a constituição de uma separação "nós" e "eles". Em *Jamais Fomos Modernos*, Latour (2011[1991], p.16) argumenta que a ideia de modernidade está relacionada a dois conjuntos de práticas, um

ligado à mistura de gêneros de seres novos, híbridos de natureza e cultura; e o segundo criando por "purificação" duas zonas ontologicamente distintas de humanos e não-humanos, com a ideia de um mundo natural dado sobre o qual agiria uma sociedade. O trabalho da "crítica", da "purificação", cria a narrativa que esconde, ou nega, o trabalho de "tradução" das associações híbridas em redes. E essa crença em uma natureza universal entendida e dominada através da ciência pelos modernos serviria a estes para igualarem seu pensamento a uma verdade universal, numa "meta-narrativa para o mundo" (SKLAIR CORRÊA, 2014)

Sklair Corrêa (2014) sugere que uma antropologia *at home* teria que, considerando a proposta de Strathern da auto-antropologia como "*account of contrivance*", revelar a natureza arquitetada do pensamento ocidental e do projeto antropológico, propondo uma antropologia pós-social, em que esta ocuparia uma posição simétrica. Nesse sentido, a prática convencional das ciências sociais, em que pesquisadores procuram modelos estruturais para explicar e desmistificar atividades que observam em campo, é deslocada. A autora coloca como modelo alternativo a proposta latouriana da *Actor-Network-Theory* (ANT) substituindo a busca de explicação pelo trabalho de traçar associações. Dessa forma, a abordagem abriria mão de alguns "truques teóricos", sendo que a descrição deveria ser feita:

> *sem* priorizar uma explicação simbólica que dará 'sentido' ao todo[...]; *sem* identificar um grupo de atores cujas ações e experiências constituam a chave para entendermos as dos outros [...]; *sem* deixar de lado qualquer objeto, sistema ou contexto, imaginando que aquilo é de alguma maneira 'natural' e portanto prescinde da necessidade de descrição […], sem tentar resolver as contradições e controvérsias observadas no campo, deixando, pelo contrário, que a descrição das conexões entre tais contradições revele a maneira em que todos eles se juntam para criar o fenômeno do social, que por sua vez nunca prometeu ser lógico e não-contraditório. (SKLAIR CORRÊA, 2014)

Wagner (2010, p.239) tem como principal argumento (o próprio autor sugere em posfácio à edição de 2010) que a invenção da cultura se baseia na articulação entre dois domínios da experiência, um visto como inato e o outro incluindo assuntos sobre os quais pode-se exercer algum controle ou responsabilidade. A maneira como eles são representados, transcendidos, ou subvertidos, diferentemente em cada cultura, é o foco do autor como invenção. Se a invenção do antropólogo ou da antropóloga é um ato de simbolização construído na relação de aprendizado/invenção "do outro", ao trabalhar em um contexto informado por uma narrativa da modernidade (ocidental), como propõe Sklair Corrêa (2014), vale atentar para as ações e controvérsias que agem nesse contexto na construção do "inato" bem como das possibilidades de ação. Essa perspectiva me ajudará a refletir sobre os

discursos identitários do judaísmo.

4.2 Os discursos identitários do judaísmo: questões de "herança", filiação e educação

No terceiro sábado que fui à sinagoga, num *kidush*, Benjamin – que me havia sido apresentado na semana anterior – estava conversando e tomando cerveja com Rafael e Itamar – os quais ainda não conhecia – e me chamou: "vem, pode chegar...Vamos lá. Então, o que você já pesquisou? O que você já aprendeu?" Respondi que estava lendo sobre as festas – Ariel, em nossa primeira conversa, aconselhara-me a pesquisar sobre o calendário judaico e suas festas. Benjamin continua dizendo que eu iria perceber que o judaísmo não é só religião, é muito mais do que isso, e lembra-me que existem de ultra-ortodoxos a ateus. Em seguida, indica-me filmes[4] com temática judaica diversa – que envolvem a vida em uma aldeia judaica na Rússia no início do século XX; famílias judaicas no império austro-húgaro na primeira metade do século XX; uma comunidade chassídica de Nova York na década de 1990; casamentos ortodoxos em Israel também nos anos 1990; além do holocausto – e nesse assunto dos filmes Rafael e Itamar participam da conversa, lembram outros filmes e destacam o que devo ver nos enredos. Assim, os dois me são apresentados, contando que Rafael é "original", enquanto Itamar e Benjamin tinham mais ou menos 20 anos de "convertidos". Rafael começa a contar histórias de seus avós poloneses, chegando em Belo Horizonte; Itamar faz algumas intervenções apontando que poderia ter alguma descendência judaica por parentes desde a inquisição, "história antiga", e analisa seu sobrenome; Benjamin conta também sobre seu pai, que teria imigrado junto a um amigo judeu de Portugal para o Brasil.

Quando eu não tinha perguntas bem formuladas, muitas pessoas tinham como me dizer o que estudar e aprender. A conversa acima descrita, aponta para associações que fazem esse "judaísmo" (a ser aprendido) em diversos contextos, a princípio, temporal e localmente distintos, nos filmes, nos enredos e na produção, na "história", e nas relações de "descendência" e "herança" pessoais.

Gabriel – que me dissera para não ficar "só assistindo reza" – além de me indicar leituras, conversar com o rabino e fazer curso, diz lembrar de um amigo que fizera uma

[4] Os filmes indicados foram: O violinista no telhado (*Fiddler on the Roof,* 1971, direção: Jewison); Sunshine: o despertar de um século (*Sunshine,* 1999, direção: István); Uma estranha entre nós (*A Stranger Among Us,* 1992, direção: Lumet); Kadosh: Laços Sagrados (*Kadosh,* 1999, direção: Gitai); A lista de Schindler (*Schindler's List,* 1993, direção: Spielberg)

dissertação na história, sobre a história da comunidade judaica de Belo Horizonte e que eu deveria procurá-la – não achei uma dissertação na história mas na sociologia, Pfeffer (2003). E, em novembro, perguntou-me se não iria "na outra", se havia procurado os ortodoxos, "porque eles praticam mesmo". Disse-lhe que minha pesquisa era localizada, queria ver a prática ali, ao que ele me respondeu que teria que "ver o macro para chegar no micro".

O curso que fiz, "História e Pensamento Judaico", fora apresentado pelo rabino na sinagoga, ao convidar as pessoas a fazerem, como um curso em que estudaríamos "quatro mil anos, os principais eventos históricos junto às ideias e toda a criatividade intelectual de cada período". A história judaica começa no período bíblico, conforme descrito em Gênesis, quando Deus fala a Abraão para deixar sua terra e seguir para onde Ele lhe mostraria, e é uma história, nas palavras do rabino, "marcada por desafios e criatividade".

Em setembro, pude assistir a um *bar mistvá*, momento em que o menino fez sua primeira *aliá*, e neste dia também carregara a Torá. Na retirada desta, o rabino, após dizer a benção regular em hebraico, pega a Torá dizendo, em português, que ali estaria toda a "história e ensinamentos do povo judeu passados de geração em geração durante milhares de anos, de pai para filho", coloca-a nos ombros do pai que a passa para o filho conduzir entre as pessoas na sinagoga. "Parte do que é ser judeu é ter um sentido da história."(SACKS, 2002, p.75) Esta frase é de um livro que Gabriel me emprestou – além de indicar leituras, um dia ele levou o livro – intitulado *Teremos netos judeus?*.

Sacks[5] (2002) discute sua preocupação com a transmissão da identidade judaica que tornara-se mais difícil, na contemporaneidade, com uma grande abertura, substituição de perseguições pela tolerância, e a fragilidade da família e das instituições educacionais. Cada vez mais jovens estariam abandonando o judaísmo, e o autor analisa estatísticas, números que mostrariam o aumento de casamentos mistos e "assimilação". Ao mesmo tempo, destaca que "os judeus" já sobreviveram a vários desafios durante sua história, sendo que nenhum outro povo mantivera sua identidade durante tanto tempo, em circunstâncias como ficarem espalhados e serem minoria em quase todos os lugares, permanecendo "uma nação sem terra, poder, território, nem cultura compartilhada" (SACKS, 2002, p.34). O que permite ao autor discutir como teriam conseguido.

A forma de construção do texto de Sacks (2002) remete a uma forma de argumentação que me pareceu recorrente na sinagoga, principalmente nas prédicas do rabino. Esta forma é

[5] Rabino Chefe na Grã-Bretanha

discussão de um assunto contemporâneo "de maneira judaica", ou seja, retomando episódios, lições ou personagens da "história judaica" para pensar sobre novas situações. O livro começa, o capítulo 1, evocando os primeiros registros do povo de Israel fora da Bíblia, que falavam deste como derrotado por outros povos, para convidar a pensar sobre as dificuldades e o "Milagre" (título do capítulo) da sobrevivência judaica.

Diante da questão sobre como "os judeus" teriam conseguido sobreviver, preservando sua identidade, Sacks (2002) sugere como primeira resposta: a fé. Ao celebrar o pacto no Sinai, Israel se comprometera a se dedicar a Deus, enquanto Deus protegeria Israel, dessa forma a existência do povo judeu estaria associada ao testemunho da eternidade de Deus, e sua história marcada pela Divina providência. Mas essa solução não seria suficiente porque essa providência não seria um decreto unilateral, considerando que Deus concedera também o livre arbítrio, a providência não funciona independentemente das livres decisões das pessoas judias. A questão seria, então, por que diante de circunstâncias difíceis estas pessoas escolheram continuar sendo judias.

O autor argumenta, a partir daí, que a religião judaica é uma religião da continuidade, sendo que "O segredo da continuidade judaica é que nenhum povo jamais dedicou mais energia à continuidade. O ponto focal da vida judaica é a transmissão de uma herança através das gerações.[...] O foco do judaísmo são os filhos."(SACKS, p.30). Além disso "judeus" teriam descoberto que a defesa de uma identidade não é militar, ou política, mas educacional. Assim, a educação seria o único caminho para a continuidade, e se há uma crise, esta se deve ao fato de "os judeus" terem parado de estudar.

Outro aspecto interessante sugerido pelo autor é que os judeus teriam feito "mais do que apenas sobreviver", mas estiveram no epicentro da "história mundial", nas "vanguardas das realizações humanas", sendo que a herança judaica formara e continua a formar a "civilização ocidental" (SACKS, 2002, p.31). O povo judeu, entre outras coisas, teria ensinado ao mundo: o monoteísmo; a supremacia da ética; a ideia de que os seres humanos têm livre arbítrio, e portanto responsabilidades; e que a vida humana é sagrada, o indivíduo feito à imagem de Deus.

> Todos os grandes descobrimentos conceituais do intelecto parecem óbvios e inescapáveis ao serem revelados, mas é necessário um gênio especial para formulá-los pela primeira vez. Os judeus tinham esse dom. A eles devemos a ideia da igualdade perante a lei, tanto divina quanto humana; da santidade da vida e da dignidade da pessoa humana; da consciência individual e da redenção pessoal; da consciência coletiva e da responsabilidade social; da paz como um ideal abstrato e do amor como o fundamento da justiça, e muito itens que constituem a base moral da mente humana.

> Sem os judeus, teria ficado um lugar muito vazio. (PAUL JOHNSON *apud* SACKS, 2002, p.10)

Mas se houve muitas teorias tentando atribuir um gênio inato a pessoas judias, o autor argumenta que nenhuma delas convence, sendo que como indivíduos não haveria nada de notável nessas pessoas mas coletivamente se tornam diferentes, "somos herdeiros", e nesse sentido sua primeira e mais elevada meta seria a transmissão da identidade através das gerações. (SACKS, 2002, p.11) Interessante relacionar esse argumento ao de Wagner (2010, p.54) que sugere que no conceito de cultura como extensão da noção de domesticação ou refinamento do humanos, vai-se do indivíduo ao coletivo, de modo a falar da cultura como controle, refinamento, aperfeiçoamento do homem por ele mesmo de modo geral (em lugar da distinção individual). Faço aqui um paralelo entre a invenção da cultura, num sentido antropológico, e uma invenção "do judaísmo" através da minha relação com as pessoas na comunidade e as associações que me indicavam para este. Vale destacar que o termo "cultura" nesse contexto judaico é considerado como estando englobado dentro do "judaísmo", quer dizer, "o judaísmo" inclui diversos aspectos entre eles "cultura, culinária, piadas, literatura, religião", como nos disse Gabriel (capítulo 1), ou como nos disse Sacks, os judeus sobreviveram em alguns períodos como uma "nação sem uma cultura compartilhada" (SACKS, 2002, p.34).

O chá da WIZO, que fui em junho de 2013, ocorreu em um dia em que a seleção brasileira de futebol jogava uma partida pela Copa das Confederações. E, se muitas pessoas assistiam ao jogo, muitas estavam nas ruas em manifestações, no que ficou conhecido com as Jornadas de Junho. Enquanto isso, no salão de festas de um prédio na Savassi, mulheres judias[6] – parece-me que cerca de 30 a 40 pessoas, mas não tenho o número exato – se reuniam em um chá da ONG, que comemorava o aniversário de uma das *chaverot*, a anfitriã, sendo também um chá especial por receberem a embaixatriz de Israel no Brasil.

A embaixatriz, que havia sido embaixatriz no Peru e na Argentina e estava a pouco tempo no Brasil, fez uma fala sobre os problemas que pode ver nas comunidades da diáspora que conheceu e, em seguida, principalmente a partir das perguntas, fala sobre a situação de Israel. Ela argumenta que os problemas de todas as comunidades que percorreu na América Latina eram parecidos, tratando-se do problema da continuação da identidade, da educação das novas gerações e de como manter as tradições. E ao dizer isso ressalta que não está

[6] Como me dissera Gabriela (24 anos), para pensarmos uma média de idade das presentes, a WIZO seria o grupo das mães e das avós.

falando do aspecto religioso, não é uma pessoa religiosa, embora reconheça que a importância da religião, especialmente na diáspora, pois ela "nos dá um marco importante onde nos sentimos pertencer".

Conta toda uma trajetória de trabalhos que desenvolvera em Israel na área da educação, em especial para jovens com dificuldades de acesso ao ensino regular. E depois ressalta que uma das questões mais graves na diáspora é como educar a geração que se segue, para que tenha o mesmo compromisso com a identidade judaica. Se para elas (ali presentes) "era normal" o que eram, seus pais não tiveram que imaginar como educá-las para saber que eram judias, hoje a realidade seria diferente. E nesse momento, em meu caderno de campo há a anotação "gol", pois ouvíamos gritos de torcedores em meio à fala. A embaixatriz continuou dizendo que atualmente haveria outras tentações, e por mais que seja criado em uma casa bem identificada, em um determinado momento o filho vai sair para o mundo, e encontrar tudo demais, o que não é ruim nem menos atrativo. Mas se hoje "vive-se com muito trabalho, materialismo, correndo para melhorar a vida", não se deve esquecer esse tema, pois não se solucionará sozinho.

Levanta, então, uma questão: "por que é tão importante para cada uma de nós saber quem somos? Alguma de vocês já se perguntou?" Argumenta que "ser judeu" não é algo fácil, exige compromisso, e poderia-se viver de maneira mais tranquila sem isso. Sua resposta para as perguntas foi:

> Simplesmente tivemos um legado. Para mim, e creio que todos vão concordar comigo, nossos antepassados receberam um tesouro e eles cuidaram desse tesouro. No começo todos reconheciam que era um tesouro e ajudam a protegê-lo Com o tempo vinha mais gente, o tesouro muda um pouco de mãos, junto com seu valor, mas ainda é um tesouro. E cada um... Cada pai diz a seu filho "você vai proteger esse tesouro, agora é a sua vez". Agora é nosso turno, daqui a pouco é o deles.[7]

Ao encerrar sua fala, a embaixatriz abriu para questões e o assunto se focou em Israel: a relação de Israel com a diáspora, como contribuir com Israel, como está a migração para lá e a relação com a Palestina (sobretudo como é vinculada pela mídia internacional), etc.. E nesse sentido, vale destacar que estamos em uma comunidade que se reconhece sionista, ainda que nem todos os membros o sejam, conforme Joel me disse em entrevista:

> Amanda: E como que é isso hoje, assim, como que é essa relação com Israel?
> Joel: O sionismo realmente se reflete numa simpatia por Israel, e numa defesa de seus direitos, né, das suas posições. Alguns optam por morar em Israel, mas isso é uma opção minoritária, a maioria das pessoas tem, assim, um carinho, um amor e se

[7] Todas as falas da embaixatriz são transcrições de minhas anotações no caderno de campo.

engajam na defesa de Israel
A: Defesa que você fala no sentido de...
J: Defesa no campo de, político, social
A: Defesa do governo de Israel? Das posições?
J: Das atitudes tomadas, ou pelo governo ou pelos cidadãos, pelo que acontece na sociedade israelense

Na saída do chá da WIZO, encontrei Ariel, que me perguntou o que eu havia achado da fala da embaixatriz, que ela achou muito interessante e que lembrou de mim. Todos esse elementos como a noção de uma história, a relação com Israel, a preocupação com a continuidade, sentimentos de herança, legado e pertencimento, estão envolvidos nessa construção de um judaísmo, lembrando de mim como estudante que coloca questões.

4.3 Perspectivas judaicas sobre as relações de gênero: conflitos entre tradição, diferença e igualdade

Embora a distinção entre sexo e gênero tenha sido fundamental a determinadas vertentes do feminismo, Judith Butler, tanto em *Problemas de gênero* (2003 [1990]) quanto em *Corpos que pesam* (2001[1993]), apresenta uma crítica a essa distinção por colocar algo como "natural", como o que existe "antes" e precisa da marca do social para significar. Assim, o "sexo"estaria sendo colocado em um domínio pré-linguístico, como uma superfície neutra, passiva, sobre a qual a cultura agiria, e à qual não se teria acesso direto. Butler sugere que "a natureza" também teria uma história (e não apenas uma história social), sendo a descrição da natureza como superfície de inscrição uma caracterização moderna. Nesse sentido, colocar a dualidade do sexo como um domínio pré-discursivo seria um esforço de manutenção da estabilidade de uma estrutura binária.

A autora sugere que o corpo, "assim como a miríade de 'corpos' que constitui o domínio dos sujeitos com marcas de gênero", é em si mesmo uma construção (BUTLER, 2003, 27). E propõe pensar o "sexo" como um poder produtivo, ou o que Foucault chamara de "ideal regulatório", como parte de uma norma regulatória que estaria na produção dos corpos que governa, um poder produtivo, que "demarca, faz, circula, diferencia... os corpos que controla". O "sexo" materializaria a diferença sexual em favor do imperativo heterossexual, tornando um corpo inteligível num determinado domínio cultural. A "pessoa" só se tornaria inteligível em relação às normas de inteligibilidade que prevêem a continuidade

entre sexo, gênero, prática sexual e desejo – matriz heteronormativa. (BUTLER, 2001)

Estas normas regulatórias trabalhariam de forma performativa na construção da materialidade do corpo. Perfomativa por seu caráter reiterativo e citacional, não havendo uma norma fixa, ontologicamente anterior, mas produzida em sua citação, é preciso um trabalho de reiteração, na medida em que os corpos nunca se conformam totalmente ao normativo. Sendo que essa performatividade não deve ser tratada apenas um ato no presente, ou como uma prática teatral, o que ocultaria as convenções das quais ela é repetição, bem como sua historicidade.

Laqueur (2001) investiga a construção da noção de dois sexos, apontando para uma mudança a partir do século XVIII. Durante milhares de anos acreditara-se que as mulheres tinham a mesma genitália que os homens mas para dentro do corpo, no entanto, por volta do século XVIII isso muda e passamos a ter o modelo de dois sexos orgânica e incomensuravelmente distintos. A partir do Iluminismo o mundo físico, o corpo, apareceria como realidade, enquanto seus significados culturais seriam considerados epifenômenos. Se anteriormente ao Iluminismo, no modelo de sexo único, o sexo seria um epifenômeno, e o gênero o "real", ou seja, ser homem ou mulher tinha mais a ver com manter uma posição social, um papel cultural, do que se diferenciar organicamente, a reafirmação da diferença baseada num substrato biológico começaria a partir do Iluminismo. "Em outras palavras, o sexo antes do século XVII era ainda uma categoria sociológica e não ontológica." (LAQUEUR, 2001: 19)

As formas de interpretar o corpo, a partir do final do século XVII, não teriam sido conseqüência de um avanço no conhecimento científico, mas de um desenvolvimento epistemológico e político. Se anteriormente a experiência sexual e a biologia refletiam a realidade metafísica na qual se encontrava a ordem social, o corpo deixa de ser visto como um microcosmo de uma ordem maior. A nova forma de se pensar a biologia, e a busca por diferenças fundamentais entre os sexos seriam possíveis a partir do fim da velha ordem social.

Rohden (2012) analisando produções e divulgação científica com base em neurociência, sugere que esse mecanismo de entranhamento das diferenças entre sexos na biologia, ou numa natureza imutável, continuaria a ser remodelado. Se, como mostrara Laqueur, no século XIX pensava-se em diferenças anatômicas e fisiológicas, a partir do século XX, teríamos a transferência do interesse para hormônios. A reafirmação do dualismo continuando depois também com a neurociência, ou com a genética. Esse processo, ao invés

de espelhar um conhecimento último sobre o corpo, manifestaria uma obsessão com o esquadrinhamento e a manutenção das diferenças em atributos imutáveis. Sendo que a suspeita que essas diferenças não fossem tão definitivas, ou substancializáveis, seria vista como uma ameaça, de forma que se mantém a insistência na procura de novos fatos irredutíveis.

Enquanto frequentava a AIB, lia as análises dessas/es autoras/es sobre as construções de sexo/gênero no contexto ocidental, e de certa forma elas me permitiram atentar para determinadas práticas ali que trabalhavam nessas construções – como discutido no capítulo anterior. Num *kidush*, em agosto, apresentam-me a David, dizendo que estava fazendo pesquisa, ele me perguntou o que eu estudava e qual o enfoque da pesquisa, respondi que era gênero, gênero e religião, ao que ele responde: "mas aqui você não vai ter muita coisa, aqui isso é muito diluído... Você tinha que ver nos ortodoxos, aqui isso é muito mitigado".

Quando comecei o trabalho etnográfico também comecei a me perguntar como tratar de gênero/sexo ali, em que termos era uma questão, na medida em que não era algo sobre o qual se falava. Se quisesse conversar com alguém podia, por exemplo, falar em Israel, turismo, política e o assunto duraria. Ou, quando estava cursando a disciplina Antropologia da Morte, resolvi tentar entender como o judaísmo lidava com a morte e, ao dizer o tema, as pessoas me contavam histórias, explicavam rituais, rezas e costumes que podia ver na sinagoga.

A "questão do gênero" aparecia em discurso nos momentos em que se afirmava a distinção dos ortodoxos, ressaltando que "aqui" homens e mulheres podem sentar-se juntos, a mulher pode subir na bimá, faz algumas rezas – e aquilo que a mulher "ainda" não faz, que geralmente aparecia quando continuava a conversa com perguntas. Bem como em determinadas atividades na sinagoga em que tal posição era exigida, principalmente nas ações das pessoas diante das atividades das mulheres.

Falava-se em contextos em que era preciso afirmar o judaísmo progressista e/ou negar a ortodoxia, já que a "igualdade de gênero" está entre as diretrizes da corrente. Mas, grande parte das vezes, a questão se tornava o que "a mulher" poderia ou não fazer, e aquilo que ela não poderia era explicado como uma questão de "costume" ou "tradição". Muitas das conversas sobre o assunto ocorreram nas entrevistas, comigo direcionando as questões, e ainda assim há entrevistas, de 40 minutos a uma hora, em que 5 minutos falam diretamente sobre a "questão de gênero", ou sobre atividades para mulheres – enquanto o restante é sobre

“o judaísmo”. E se olharmos para as conversas analisadas no capítulo anterior, vemos que a maioria são transcrições de entrevistas.

Daniel, após sua entrevista, “depois que você já fez esse monte de perguntas posso fazer algumas?”. A primeira era de onde veio a ideia de pesquisar “isso”, “você é judia?”. Explico que não sou judia, e que meu interesse era em estudar religião e gênero. E ele continua “mas me conta, o que você tanto anota? Eu vejo você escrevendo na sinagoga...”. Eu digo que anoto tudo que vou aprendendo, tudo é novidade para mim, e ele insiste perguntando o que eu aprendo, e depois muda a pergunta para o que eu sinto.

> D: Você é católica? É de que religião?
> A: Meus pais são católicos, mas eu nunca fui praticante.
> D: O que que você sente quando vai lá?
> A: Ah, num sei... o que eu sinto?
> D: É, sente bem, não...
> A: Bom, de fato eu me sinto bem... Engraçado, na sexta que eu vou, as vezes não estou legal, mas depois que eu saio estou melhor, me sinto bem...
> [...]
> A: Essa coisa da história, de toda uma história que está ali
> D: É, são 4 mil anos, e em 2013
> A: É quatro mil anos que estão ali... E uma, uma coisa de comunidade...
> D: Uma segurança... você não está navegando por aí sozinho como As aventuras de Pi [filme]. Você não está como Pi... já viu? Vai, tem que ver. Segurança, você não está como náufrago por aí... Ali é meu porto seguro.
> A: Uma sensação de segurança...
> D: Tem coisa que você sente, é muita coisa
> A: E é difícil pra mim contar... Você viu a dificuldade, as vezes, para colocar questões.
> D: Não, mas suas questões estão boas, deu para você ver um pouco a idéia... Deu pra saber...
> A: Vou tentando, aprendendo aos poucos...
> [nos despedimos]
> D: Mas tem muita coisa melhor para você saber no judaísmo além de aborto e sexualidade.[8]

Não falar sobre parece-me também um dos mecanismos que sustentam a ideia de que o sexo, a diferença entre homens e mulheres, está na ordem do dado, inato. Numa conversa, no bar, após uma reza de sábado, com Benjamim, Rafael e Elias, o primeiro comenta que eu deveria conhecer o *micvê* da AIB. Rafael diz que não vê o porquê, já que era algo muito específico. E Benjamin começa a me explicar a utilização do micvê, “serve para a purificação, quando há conversão, casamento, ou depois da menstruação Teoricamente toda mulher

[8] Conversa anotada no caderno de campo.

deveria passar pelo micvê depois da menstruação para se purificar, mas só as ortodoxas fazem isso." Rafael explica que a mulher menstruada é considerada impura, e Benjamin acrescenta "ritualmente". E continua explicando que a passagem pelo micvê seria também uma forma de marcar o período de relações sexuais, pois as pessoas ortodoxas não têm relações no período em que a mulher está menstruada, e, segundo ele, assim também se marcaria o "*período fértil*". Em seguida, ele brinca que "alguns não transam com mulher menstruada" e aponta com a cabeça em direção aos outros. Rafael comenta que "as vezes é uma questão de higiene... Apesar de que hoje em dia há camisinha, mas antigamente podia ser por questão de higiene". Faz então uma crítica aos ortodoxos que não tocam, não pegam na mão, de mulheres, por não saberem quando elas estariam menstruadas, impuras. Então me pergunta se estou menstruada (e nesse momento Elias arregala os olhos), pega na minha mão e diz "vê se faz diferença, se você me passaria alguma coisa se estivesse menstruada. Relação sexual ainda faz algum sentido, mas pegar na mão?"

Muitas vezes essa diferenciação em relação às pessoas judias ortodoxas passa pela caracterização, ou caricaturarização, destas como excessivamente "tradicionalistas", presas ao passado, contrárias a mudanças na relação com a "modernidade", com os "dias atuais". E ao mesmo tempo, vemos como a diferença entre homens e mulheres está dada anteriormente na "natureza", ou pela criação de Deus. Se a proposta de igualdade de gênero é característica dessa relação com a modernidade, além de ser um importante valor numa ética judaica (como sugerira Sacks, 2002), lidar com "mudanças" pode ser questão de preocupação. Assim, a participação de mulheres em mais atividades na sinagoga é um processo, ou como nos disse Rafael (Capítulo 2) "é uma coisa que a gente vai conquistando gradualmente, não é da noite pro dia que se consegue mudar, né?".

Na entrevista de Joel, ao perguntar se o fato das meninas poderem fazer as rezas na *bimá* e das mulheres fazerem a oração em português foi uma demanda da comunidade, ele me responde:

> Joel: Não. Foi... É, a demanda é pequena, mas, é, existe... Mas é também uma maneira de marcar a nossa linha, que é a favor de direitos e obrigações iguais para homens e mulheres.
> Amanda: Nossa linha que você fala, judaísmo...
> J: Judaísmo progressista.
> A: Essa linha está propondo essa ideia para a comunidade
> J: humhum
> A: Mas, no geral, a comunidade é dessa linha também?
> J: No geral as pessoas são confusas, porque fora da sinagoga elas sentam juntas

homens e mulheres, vão à piscina homens e mulheres, levam à praia, ninguém faz... Aí você fala assim, de vez em quando, quando eles vão para a sinagoga, eles querem uma coisa mais tradicional, aí
A: Tem a ver com o espaço da sinagoga...
J: É, a santidade, tradição, se mexer na tradição vai destruir o judaísmo... Então, eles não querem mexer com medo. É medo.
A: E questão, por exemplo, da mulher ser chamada à torá, também não faz...
J: Nós não fazemos, porque existe uma forte reação contrária... Mas a ideia é que com o tempo isso também vai ser adotado

Pensando essa "tradição" nos termos de Wagner (2010, p.65) como construída no modo convencional coletivizante, cria-se uma ideia de cultura como um controle, ordenado, em que mudança ou variação só podem ser abordadas negativamente. Essa noção de cultura, estendida da noção de domesticação e refinamento do humano, no século XVIII, teria recebido a adição de uma dimensão histórica, no conceito de "evolução", seguido do "conceito otimista de progresso" (WAGNER, 2010, p. 54). Segundo o autor, a noção de "tempo", em ciclos como "evolução da força natural", "do inatamente humano", mascara o aspecto contraditório propulsor da cultura, bem como a dialética da invenção. (WAGNER, 2010, p.128) E ao "inventar coletividades culturalmente prescritas, contrainventamos nossa noção de mundo "dado" de fatos e motivações naturais". (WAGNER, 2010, p.90)

Nesse sentido, ao mesmo tempo em que há medo de perda da "tradição", ou preocupação com a continuidade, há também uma esperança num progresso, com o tempo, em direção a valores éticos judaicos (como a igualdade). E se a reivindicação de igualdade está relacionada a um questionamento nas relações entre homens e mulheres, ao mesmo tempo, também trabalha na noção de uma diferença "inata" entre os sexos.

CONCLUSÃO

Este trabalho partiu de uma proposta inicial, a qual foi problematizada e se modificando a partir do contato com o campo, que me levou a uma reconfiguração do foco do projeto. Se me propus a fazer um trabalho sobre gênero em uma religião, ao longo do campo e da escrita da monografia, discussões sobre as noções de judaísmo, os discursos identitários e formas de pertencimento, acabaram ganhando espaço maior do que o previsto.

A proposta do projeto me permitiu um recorte: uma sinagoga progressista no contexto atual de Belo Horizonte. Mas se parti da religião como uma esfera, ou um domínio recortado, ao longo do trabalho percebi que talvez fosse melhor refletir, se ela se constitui enquanto tal (e de fato as pessoas identificam algo como religioso), *como* se dá essa constituição, através de que práticas, e qual seria a importância dessa definição naquele contexto.

Identificar-se como uma pessoa judia envolve uma questão de filiação, assim como noções de "descendência", "herança", ou "legado". Essa filiação, por sua vez, está intimamente relacionada ao aprendizado, à educação. É possível "entrar" através da conversão religiosa, mas essa significa passar a fazer parte de um povo que fizera um Pacto com Deus, e envolve um processo de aprendizagem da história desse povo, suas "tradições e costumes" : "Parte do que é ser judeu é ter um sentido da história" (SACKS, 2002, p.75). Esta, que começa no tempo bíblico, envolve a providência divina, mas também "desafios" em relação à "continuidade". O reconhecimento desse "legado" e o aprendizado dessa "história" perpassam o cotidiano, nos rituais da sinagoga, nas discussões feitas de "um ponto de vista judaico", em filmes que envolvem vários lugares e épocas, podendo a noção de pertencimento ser pensada "*macro para o micro",* conforme me sugeriu Gabriel (no Capítulo 4).

Embora a embaixatriz não se identificasse como religiosa, ou falasse da questão religiosa, em sua fala – no Capítulo 4 – sobre a preocupação com a "continuidade" reconhece que a religião forneceria "um marco importante onde nos sentimos pertencer". E, segundo Sacks (2002), a religião judaica seria uma religião da continuidade. Como Alexandre nos disse, em parte de sua entrevista citada no Capítulo 1, o "trabalho na diáspora" é trazer pessoas para a sinagoga para dar continuidade ao judaísmo, mas "não tá ligado só a religião, rezar, num sei o que... é assim, socializar mesmo, entre a gente."

A religião parece uma questão central para as pessoas ao se definirem como judias (ainda que como "não-religiosas"), mas se a pessoa "não vai muito à sinagoga" há outras

formas de se relacionar com “o judaísmo”, como a participação em outras instituições comunitárias. Sendo que a religião se apresentou, em alguns momentos, como uma fonte de valores, ou o lugar em que estes são resguardados, como nos disse Leo (no Capítulo 1), que não é religioso mas pretende oferecer uma educação judaica a seus filhos, em termos de uma transmissão de valores, pois “o judaísmo tem essa virtude de segurar esses valores, de ter isso como princípio básico da religião”.

Essa identificação como pessoa judia tem a ver também com um posicionamento diante das linhas religiosas. No contexto do meu trabalho de campo, as pessoas estão se relacionando com as propostas do movimento progressista, a Congregação se define como associada a esta linha religiosa, o que implica em um processo com mudanças nas práticas. Assim, os “valores” que me pareceram marcantes nas identificações das pessoas com esse judaísmo, considerando que o movimento progressista surge a partir da relação com a “modernidade”, estão relacionados à proposta de autonomia individual, “direitos humanos”, “justiça social”, valores humanistas e universais. Contexto que coincide com uma proposta feminista da mulher como sujeito moral, indivíduo como valor que reivindica a igualdade de gênero.

Nesse sentido, posso considerar ainda que esses contextos compartilham certa característica com o projeto antropológico clássico, um projeto ocidental, informado pela narrativa da modernidade. A partir daí, pensar sobre como, através de que ações e controvérsias, essa narrativa envolve uma invenção motivada e motivadora de experiências vistas como “inatas” ou vistas como passíveis de atuação. (SKLAIR CORRÊA, 2014; WAGNER, 2010; LATOUR, 2011).

Após essas reflexões, tento entender como o gênero atravessa esse campo e se coloca como questão. Como discutido no capítulo anterior, não era uma assunto muito alongado nas conversas, aparecendo mais nos momentos de distinção em relação aos ortodoxos, geralmente ao se colocar em questão o que “a mulher” poderia ou não fazer, o que me permite refletir sobre os aspectos que estariam sendo “naturalizados” nas discussões. Como sugeriu Scott (2005), a questão do gênero pode tornar-se uma questão de mulheres, na medida em que reivindicações de igualdade ocorrem quando um grupo é colocado como “diferente”, possuidor de traços coletivos, ao ser excluído da noção do indivíduo liberal (homem branco).

Uma proposta de igualdade marca a relação com a “modernidade”, uma distinção da ortodoxia, e possibilidades de mudanças em relação à “tradição”. Sem perder de vista uma

preocupação com a "continuidade do judaísmo", ao mesmo tempo, a igualdade pode ser considerada um valor judaico, resguardado pelo judaísmo, ou mesmo um "direito constitucional", como lembrou Daniel (no Capítulo 3), sendo ainda um valor em direção ao qual se progride com o tempo, ou as coisas "foram evoluindo, e ainda tem mais para evoluir", como nos disse Eliana (também no Capítulo 3).

Enquanto há um questionamento nas relações entre homens e mulheres, com mudanças em algumas práticas, ao mesmo tempo, trabalha-se na noção de uma diferença "inata" entre os sexos. Corpos homens e mulheres, e sua diferença tida como "natural", estão se produzindo nas práticas cotidianas judaicas, considerando a existência de modelos de *talit* cor de rosa, a reflexão sobre a presença de certas formas de corpos na *bimá*, a consideração das possibilidades de liderança no serviço religioso, de "leituras femininas", e de responsabilidades em relação a determinadas atividades, além da proposta de "igualdade de gênero".

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BANAGGIA, Gabriel. **Inovações e controvérsias na antropologia das religiões afro-brasileiras**. 2008. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

BAUMAN, Zygmunt. "Um estudo da sociologia da assimilação I: na armadiha da ambivalência.". In: BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade e ambivalência**. Rio de janeiro: Jorge Zahar Ed., 1999.

BEIT CHABAD: sua referência judaica na internet. <http://www.chabad.org.br>. Acesso em 27/05/2014.

BEIT CHABAD- BELO HORIZONTE. <http://www.chabadbhz.com.br>. Acesso em 27/05/2014.

BUTLER, Judith. **Problemas de Gênero**: feminismo e subversão da identidade. Rio de janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

BUTLER, Judith. Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do "sexo". In: LOURO, G. (org). **O Corpo Educado**: Pedagogias da Sexualidade. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

CARNEIRO DA CUNHA, M. **Negros Estrangeiros**: os escravos libertos e sua volta à África. São Paulo: Brasiliense, 1985.

CARVALHO, José Jorge. **A religião como sistema simbólico: uma atualização teórica.** Brasília: Departamento de Antropologia, 2000. (Série Antropologia).

CONGREGAÇÃO ISRAELITA MINEIRA. Site: <http://www.congregacaoisraelitamg.com.br>, acesso em 27/05/2014.

CONGREGAÇÃO ISRAELITA MINEIRA. **Sidur**: convite ao sagrado. Belo Horizonte, 2007.

DE LAURETIS, Teresa. A tecnologia do gênero. In: BUARQUE DE HOLLANDA, Heloísa. **Tendências e impasses: o feminismo como critica da cultura**. Rio de Janeiro: Rocco, 1994. MALINOWSKI, B. 1988. Magia, ciência e religião. Lisboa: Edições 70.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**: o sistema totêmico na Austrália. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

GALINKIN, Ana Lúcia. **Os Filhos dos Mandamentos**: uma discussão sobre a identidade judaica no contexto dos rituais de maioridade *Bar Mitzvá* e *Bat Mitzvá*. 2001. Tese de Doutorado apresentada ao Departamento de Sociologia da Faculdade de Filosofia, Letra e Ciências Humanas, USP, São Paulo.

GEERTZ, Clifford. A religião como sistema cultural. In: GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1989.

GEERTZ, Clifford. Uma descrição densa: Por uma Teoria Interpretativa da Cultura. In: GEERTZ, Clifford. **A interpretação das Culturas**. LTC: Rio de Janeiro, 2011.

GOMES, Erica; SANTOS, Amanda. "No judaísmo não há igualdade": Um olhar sobre o gênero numa comunidade ortodoxa de Belo Horizonte. In: **Revista Primeiros Estudos**, Usp, São Paulo, *no prelo*.

GRIN, Monica. Diáspora minimalista: a crise do judaísmo moderno no contexto brasileiro. In: SORJ, Bila (org). Identidades judaicas no Brasil contemporâneo. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2008.

GRUMAN, Marcelo. Introdução. In: **Individualismo, família e projeto**: negociando identidades em casais formados por judeus e não judeus. Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, UFRJ, 2006.

FEDERAÇÃO ISRAELITA MINEIRA. Site: <http://www.fisemg.com.br>, acesso em 27/05/2014.

FRANCHETTO, B. Antropologia e feminismo. In: FRANCHETTO, B.et AL. (coords.) **Perspectivas antropológicas da mulher** (1). Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

KOCHMANN, Sandra. O lugar da mulher no judaísmo. In: **Revista de Estudos da Religião**. Nº2,2005. São Paulo: PUC-SP. Disponível em: <http://www.pucsp.br/rever/rv2_2005/t_kochmann.htm>, acesso em 27/05/2014.

FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade I**: A Vontade de Saber. São Paulo: Graal, 2011.

LAQUEUR, Thomas. **Inventando o sexo**: corpo e gênero dos gregos à Freud. Rio de Janeiro: Relumé Dumará, 2001.

LATOUR, Bruno, **Jamais fomos modernos**. São Paulo: Editora 34, 2011.

MACEDO, Valéria. O homem como xamã de seus significados: A invenção da cultura de Roy Wagner e o campo aberto para a reinvenção da Antropologia. Disponível em: <https://sites.google.com/a/abaetenet.net/nansi/abaetextos/o-homem-como-xamã-de-seus-significados-a-invenção-da-cultura-de-roy-wagner-e-o-campo-aberto-para-a-reinvenção-da-antropologia-valéria-macedo>, acesso em 27/05/2014.

MEAD, Margaret. **Macho e fêmea: um estudo dos sexos num mundo em transformação**. Petrópolis: Vozes, 1971.

ORTNER, S. Está a mulher para o homem assim como a natureza para a cultura?. In: ROSALDO, M.; LAMPHERE, L.; (orgs) **A mulher, a cultura e a sociedade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

PFFEFER, Renato. **Vidas que sangram história**: a comunidade judaica de Belo Horizonte. Belo Horizonte: C/Arte, 2003.

PIERUCCI, A. F.. Do feminismo *igualitarista* ao feminismo *diferencialista* e depois. In: BRABO, T. **Gênero e educação**: lutas do passado, conquistas do presente e perspectivas futuras. São Paulo: Ícone, 2007.

ROHDEN, Fabíola. Prescrição de gênero via auto-ajuda científica: manual para usar a natureza?. In: In: FONSECA, C.;ROHDEN, F.; MACHADO, P. S. (orgs.) **Ciências na Vida:** Antropologia da ciência em perspectiva. São Paulo: Terceiro Nome, 2012.

ROSADO NUNES, Maria José. De mulheres e Deuses. In: **Revista de Estudos Feministas**, n. 0, 1992.

ROSADO NUNES, Maria José. Gênero e Religião. Dossiê. In: **Revista de Estudos Feministas**, v.13, n.2, 2005.

ROSADO NUNES, Maria José. Impacto do feminismo sobre o estudo das religiões. In: **Cadernos Pagu**, n. 16, 2001. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/cpa/n16/n16a05>, acesso em 27/05/2014.

ROSALDO, Michelle. A mulher, a cultura e a sociedade: uma revisão teórica. In:ROSALDO, M.; LAMPHERE, L. (orgs.) **A mulher, a cultura e a sociedade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

SACKS, Jonathan. **Teremos netos judeus?** A continuidade judaica e como atingi-la. São Paulo: Maayanot, 2002.

SARTI, Cynthia. O feminismo brasileiro desde os anos 1970: revisitando uma trajetória. In: **Revista Estudos Feministas,** v.12, n.2, ago. 2004. Disponível em: <http://www.pagu.unicamp.br/node/39>, acesso em 27/05/2014.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. In: **Educação & realidade**. Jul/dez, 1995.

SCOTT, Joan. Prefácio a Gender and Politics of History. In: **Cadernos Pagu** (3) 1994. Disponível em http//www.pagu.unicamp.br/node/39, acesso em: 27/05/2014.

SCOTT, Joan. O enigma da igualdade. In: **Revista de Estudos Feministas**, v. 13, n.1, 2005. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ref/v13n1/a02v13n1.pdf> , acesso em 27/05/2014.

SERRA, Ordep. In: **Águas do Rei**. Petrópolis: Vozes, 1995.

SKLAIR CORRÊA, Jessica. ANT at home: a caminho de uma antropologia pós-social no meio urbano brasileiro. Disponível em: <http://nansi.abaetenet.net/abaetextos/ant-at-home-a-caminho-de-uma-antropologia-pós-social-no-meio-urbano-brasileiro-jessica-sklair-corrêa>, acesso em 27/05/2014.

SORJ, Bernardo. Introdução. In: GRIN, Monica; SORJ, Bernardo. (org). **Judaísmo e modernidade: metamorfoses da tradição**. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2008.

SORJ, Bernardo. Sociabilidade brasileira e identidade judaica. In: SORJ, Bila (org). **Identidades judaicas no Brasil contemporâneo**. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2008.

SORJ, Bila. Conversões e casamentos "mistos": a produção de novos judeus. In: SORJ, Bila (org). **Identidades judaicas no Brasil contemporâneo**. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2008.

SORJ, Bila. "Normalizando" o povo judeu: a experiência da Jewish Colonization Association no Brasil. In: SORJ, Bila (org). **Identidades judaicas no Brasil contemporâneo**. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2008b.

STRATHERN, Marylin. **O gênero da dádiva**: problemas com as mulheres e problemas com as sociedades na Melanésia. Campinas: Editora Unicamp, 2006.

STRATHERN, M.. Entre uma melanesianista e uma feminista. **Cadernos Pagu**, (8/9), 1997. Disponível em: <http://www.pagu.unicamp.br/node/39>, acesso em 27/05/2014.

TOPEL, M. F.. As leis dietéticas judaicas: um prato cheio para a antropologia. In: **Horizontes antropológicos**, ano 9, nº19, 2003, Porto Alegre. Disponível em: *<http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-71832003000100009>*, acesso em 27/05/2014.

WAGNER, Roy. **A invenção da cultura**. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

WOLRD UNION FOR PROGRESSIVE JUDAISM. Site: <http://wupj.org/congregations/LatinAmerica.asp>, acesso em acesso em 27/05/2014.

WOODHEAD, Linda. Mulheres e gênero: uma estrutura teórica. In: **Revista de Estudos da Religião**. n.1, 2002. Disponível em: <http://www.pucsp.br/rever/rv1_2002/p_woodhe.pdf>, acesso em 27/05/2014.

ANEXO 1

Significado de alguns dos termos do vocabulário judaico mencionados ao longo do texto, conforme glossário elaborado por Galinkin (2001, p. 206-212):

Aliá: 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 mudarse para a Terra Santa e, neste caso, diz-se *aliá la-Aretz*, ou subida para a Terra (de Israel).

Amidá: 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.

Aron Hacodesh: Arca Sagrada, armário em uma sinagoga, que simboliza a Arca da Aliança, onde são guardados os rolos da Torá.

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: 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*;

*Bimá: P*lataforma, 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: Significa pacto da circuncisão.

Cabalat Shabat: Significa recebimento do *Shabat*. Liturgia de inauguração do *Shabat*, que ocorre na sexta feira à noite.

Casher: 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.

Cashrut: Refere-se às leis dietéticas, à qualidade de ser casher.

Chalá: 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.

Haftará: Significa conclusão. Leitura do trecho do Livro dos Profetas que segue à leitura do *Sefer Torá* no ritual do *Shabat*, festas e jejuns.

Halachá: Significa caminho ou trilha. Tradição legalista e de práticas normativas do judaismo.

Iom Kipur: Dia de Expiação 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.

Kipá: solidéu, cobertura para a cabeça usada pelos homens em respeito a Deus.

Kidush : Santificação. É feita através de orações e bênçãos sobre o vinho que será consumido em uma ocasião especial, como no shabat e nas festas.

Micvê: 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.

Minian: Quorum de dez homens adultos necessário para a realização de vários ritos. Representa toda a comunidade.

Mitzvá: Mandamento, sendo *mitzvot* seu plural. Termo usado tanto para designar os mandamentos divinos quanto as boas ações.

Pessach: 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.

Rosh Hashaná: Significa cabeça do ano. Festa comemorativo do Ano Novo judaico.

Sefer Torá: O rolo em pergaminho contento 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 casher (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.

Shabat: Em 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 aspecto feminino e masculino de Deus se unem, sendo um dia propício para a união dos casais.

Sidur: Significa ordem. É o nome do livro de orações, escrito em hebraico e aramaico.

Talit: Manto. Xale de orações usado pelos homens em congregações mais tradicionais ou ortodoxas, e também por mulheres entre reformistas.

Talmud: Em hebraico é estudo. Também conhecido por Guemará, seu nome em aramaico. Compêndio de comentários sobre legislação, conhecimentos e tradições judaicos. 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.

Torá: 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.