



Os espaços de re-etnização religiosa e a construção
de uma nova identidade: o baal teshuvá paulistano

Marta Toffel
Programa de Pós-graduação em Antropologia Social
Museu Nacional - UFRJ

* e-mail: martaf@uol.com.br

ILHA

Resumo

O texto faz uma incursão no movimento de teshuvá em São Paulo, i.e., no processo que, a partir da década de '90, transformou um número significativo de judeus laicos em judeus ortodoxos. No afã de melhor compreender a tipicidade do fenômeno de teshuvá em São Paulo, se analisam as influências da sociedade e cultura brasileiras, bem como as semelhanças e diferenças dos novos ortodoxos paulistanos vis-à-vis seus pares nos Estados Unidos e Israel. Finalmente, são examinadas as estratégias desenvolvidas pelos rabinos doutrinários para a cooptação de novos membros ao grupo, e seu amplo poder de convocatória entre segmentos da população judaica secular e liberal.

Palavras-chaves

Etnicidade, religião, judaísmo, fundamentalismo

Abstract

The text analyzes the teshuva movement in São Paulo, i.e., the process that, beginning in the 1990s, transformed a significant number of Lay Jews into Orthodox Jews. To better comprehend the typicality of the teshuva phenomenon in São Paulo, we analyze the influences of Brazilian society and culture, as well as the similarities and differences of the new orthodox Jews from São Paulo, as compared to their counterparts in the United States and Israel. Finally, we examine the strategies developed by the indoctrinating rabbis to induct new members, and their broad powers of convocation among segments of the secular and liberal Jewish population.

Keywords

Ethnicity, religion, judaism, fundamentalism

Os espaços de re-etnização religiosa e a construção de uma nova identidade: o baal teshuvá paulistano

Marta Tofel

À guisa de introdução

Uma leitura atenta dos estudos sobre etnicidade revela que historiadores, antropólogos, sociólogos e estudiosos da religião, quando abordam algum aspecto do judaísmo ou das comunidades judaicas, acabam sendo conduzidos a reflexões complexas acerca de conceitos como povo, religião, nação e etnia. Isto porque tais conceitos se mostram insuficientes ou inadequados para definir os judeus e aprimorar a compreensão que se tem deste grupo e das suas diversas manifestações socioculturais. Exemplos desta literatura são numerosos, e abrangem as mais diversas tradições disciplinares e nacionais - ao ponto de se poder aventar desde logo a hipótese seguinte: embora em termos políticos se tenha encontrado uma solução para a chamada “questão judaica”, o mesmo não aconteceu nas Ciências Humanas.

Num texto pouco conhecido do antropólogo Melville J. Herskovits, intitulado “*Quem são os judeus*”, o problema é explicitado da seguinte forma:

O problema da definição é especialmente complexo, por haver uma suficiente semelhança no tipo físico entre considerável número de judeus, para permitir o desenvolvimento de um estereótipo, que recebe reforço diário na mente de leigos, e ainda justifica certas classificações científicas para certos subgrupos judeus. Há, também, um mínimo denominador comum em matéria de crença, um mínimo de valores tradicionalmente aceitos, e um certo senso de continuidade histórica... No entanto, seja no nível do tipo físico ou da cultura, as exceções permanecem, excedendo quaisquer limites que aparentemente possam ser esboçados. Esta é, sem dúvida, a razão pela qual é bem mais fácil dizer o que os judeus não são do que descrever o que eles são (Herskovits, 1976:22/23).

Se bem que Herskovits tivesse um objetivo claro e concreto em relação a uma definição dos judeus, explicitado no título de seu artigo, também é certo que escreveu o seu texto quando a discussão sobre etnicidade e identidade étnica

apenas obliquamente ingressava nas academias norte-americana e inglesa, e poder-se-ia afirmar que não existia na França (Poutignat & Streiff-Fenart, 1997).

Entretanto, o auge de estudos sobre etnicidade, identidade étnica, nações e nacionalismos, a partir da década de '70, e a sofisticação das discussões - com o aporte de numerosos estudos de caso - não pareciam haver lançado uma luz sobre as dificuldades encontradas por pesquisadores quando o objeto de estudo é o judaísmo ou os judeus. Um outro exemplo deste fenômeno aparece na introdução de Zakhor, a célebre coletânea de artigos do historiador Yerushalmi. Nas primeiras páginas, o autor revela as dificuldades para encontrar um suporte teórico que o ajudasse a analisar a relação dos judeus com o seu passado, e o papel que neste empreendimento cabe ao historiador. Escreve ele:

(...) na tentativa de um exame específico da dinâmica da memória coletiva judaica, encontrei pouca ajuda disponível. As categorias normalmente invocadas em geral não são adequadas para o caso judeu (Yerushalmi, 1992:19).

Perante esta dificuldade, a conclusão de Yerushalmi é taxativa: “Os judeus têm representado, através da sua história, uma fusão única entre religião e nacionalidade, e não podem ser estudados sob um único ângulo de tais dicotomias” (ibidem).

Como antropóloga, trouxe estes exemplos não tanto para aprofundar as questões colocadas por cada um dos autores citados, mas antes para mostrar que existe um “problema judaico” na disciplina. Assim, a antropologia termina por abandonar tal objeto de estudo mais do que exótico, cujo tratamento é então relegado a pesquisadores de outras áreas, tais como a *História Judaica*, os estudos Judaicos e a Teologia. Este problema, que tem os seus aspectos epistemológicos e políticos, foi tematizado por diferentes antropólogos. No contexto deste novo debate, são pertinentes as argumentações de Virginia Domínguez e Eilberg-Schwartz. Para a primeira, a ausência de pesquisas antropológicas sobre os judeus não deixa de ser um *puzzle*. É esta a razão que a levará a interrogar-se, nas primeiras linhas de *“Questioning Jews”*, acerca de haver na antropologia espaço para livros que tematizam o judaísmo, ou se estes livros seriam demasiado judaicos para a antropologia. Segundo Domínguez, o fato de os antropólogos judeus se terem interessado sobretudo pelo Outro (não-judeu) constitui uma estratégia que os exime de se identificarem com, ou se afastarem, do judaísmo. Isto é suficiente para que Domínguez constata a existência de “um problema da antropologia com o judaísmo”.

Para Eilberg-Schwartz (1990), entretanto, a origem da relutância em se abordar os judeus e o judaísmo, no prisma antropológico, provém de uma longa história que teve o seu auge na Modernidade. Esta última alimentou a dicotomia “judaísmo vs. religiões primitivas ou selvagens” como estratégia para preservar o status privilegiado do judaísmo e, por extensão, do cristianismo, evitando assim que os antropólogos, na sua incursão, arrolassem a ambas entre as religiões “primitivas”. Uma outra questão, não menos problemática, diz respeito ao receio de investigadores não judeus em pesquisar os judeus e/ou o judaísmo e ser tildados de anti-semitas.

No que diz respeito aos estudos da religião na América Latina, a constatação é semelhante àquela referente à antropologia. Nota-se a ausência de pesquisas que visem estudar as novas formas de expressão da religião judaica, tanto na sua versão fundamentalista, quanto na liberal¹. Este fenômeno acarreta, ao meu ver, algumas implicações para a compreensão de novas expressões de religiosidade na região. Hibridismo, destradicionalismo, sincretismo e religião difusa², conceitos-chave para entendermos melhor como se estão a organizar as comunidades religiosas que vemos multiplicar-se e se desenvolver dia após dia, poderiam ser discutidos de uma outra perspectiva, se as pesquisas tivessem como objetivo - ainda que comparativo - o caso judeu. Além do mais, é minha convicção que a análise do caso judeu, mais especificamente do fenômeno dos novos ortodoxos, enriquecerá tal reflexão, fornecendo subsídios para uma melhor compreensão da construção de novas identidades sócio-religiosas, da reformulação de fronteiras étnico-religiosas, e da reelaboração de mensagens religiosas, ancoradas em sistemas de pensamento milenares.

Haverá quem diga que numericamente os judeus são insignificantes no contexto latino-americano, e sublinhe este dado no intuito de explicar a falta de interesse em pesquisar as comunidades judaicas e a sua interação com a sociedade alargada, bem como as diferentes expressões que adquiriu o judaísmo no continente. Entretanto, acredito que, pelo contrário, se pusermos a ênfase na dimensão qualitativa para a partir dela então exprimir singularidades, não há dúvida que o Movimento de teshuvá em São Paulo aparecerá como uma fusão original de valores judaicos e brasileiros. Esta fusão original, uma vez contrastados os baalei teshuvá paulistanos com outros de contextos diferentes, torna relevante, para o olhar antropológico, a síntese que está sendo construída. Trata-se de uma combinação de repertórios culturais, identidades coletivas e valores simbólicos que permite esboçar a hipótese da criação de uma nova identidade étnica hífenizada, a saber: o ortodoxo-brasileiro.

Se as considerações feitas até ao momento têm algum sentido, ele é menos o da procura de categorias para designar os judeus como um fim em si mesmo, e mais o da aceitação do desafio de, através da pesquisa dos novos ortodoxos paulistanos, fazer-se uma contribuição aos estudos de religião e etnicidade. Acredito que por mais humilde que este empreendimento possa ser, ainda assim constituirá um aporte útil à reflexão, dum outro ângulo, acerca dos liames étnicos nas sociedades contemporâneas, acerca do peso do primordialismo vis-à-vis a manipulação e/ou escolha racional da identidade étnica, acerca da importância do papel das elites religiosas na construção de novas identidades e, finalmente, acerca dos diferentes modos de relação entre grupo étnico e comunidade religiosa.

Contextualização histórica e social do fenômeno da teshuvá: alguns problemas

Como já dissemos, não são poucos os problemas com que está a braços um pesquisador interessado em refletir sobre as relações entre as dimensões étnica e religiosa, e que tenha como objeto os judeus. Um exemplo que ilustra tais

dificuldades aparece no texto *“Religion and Ethnicity in Late-Twentieth-Century America”*, de Phillip E. Hammond e Kee Warner, no qual, da longa lista de grupos escolhida para uma pesquisa comparativa, os judeus foram excluídos pela impossibilidade empírica de distinguir as dimensões étnica e religiosa do grupo. Mas, se de fato, no caso judeu, as identidades étnica e religiosa se confundem ao ponto de se fundirem, os modos de interação entre ambas as instâncias diferem se levarmos em conta o contexto nacional e a época.

No que diz respeito à comunidade judaica brasileira, houve uma mudança importante que começou a esboçar-se na década de oitenta. Esta mudança pode ser identificada como a valorização de aspectos religiosos ortodoxos numa comunidade que, até então, era basicamente secular e cuja expressão religiosa se havia concentrado nos postulados da visão liberal do judaísmo³, e no que poderíamos denominar uma concepção étnico-cultural do grupo. Neste contexto, ser judeu era participar das atividades socioculturais do grupo, tais como aquelas organizadas no clube Hebraica e outras instituições e associações de menor envergadura; enviar os filhos a escolas judaicas, a maioria das quais laica, ainda que este não tenha sido um pré-requisito para ser admitido como membro do grupo; e ainda tomar parte nos ritos de passagem mais importantes da comunidade. O sionismo, por sua vez, não teve a mesma força que mostrou noutros contextos nacionais e, como o restante dos referentes identitários⁴ da comunidade judaica paulistana, perdeu o seu apelo, na medida em que se intensificaram e multiplicaram as relações dos judeus com a sociedade hospedeira. As fronteiras do grupo, por outro lado, se tornaram mais permeáveis com o aumento do número de casamentos *inter-étnicos*⁵.

Esta tendência sofreu uma mudança radical com a entrada em cena dos rabinos doutrinários, que desenvolvem a sua atividade no que eu denomino “espaços de re-etnização religiosa”. Assim, o início da década de '90 pode ser apontado como marco divisório na consolidação da ortodoxia judaica paulistana e na mudança do perfil da comunidade judaica como um todo, sendo que foi a partir desse momento que um número significativo de judeus laicos escolheu o caminho da ortodoxia como forma de ser judeus. Em outras palavras: houve um deslocamento dos dois componentes que caracterizam a identidade judaica, o étnico e o religioso, privilegiando-se seu aspecto religioso.

Concomitantemente ao processo de mudança acima referido, e por vezes como reação a este fenômeno - num movimento que, pelo seu ímpeto, se transformou em multi-direcional -, num curto lapso foram construídos numerosos templos, mikves⁶ e yeshivot⁷; criaram-se instituições diversas de ensino formal e informal; editoras e bibliotecas circulantes proliferaram, e numerosas e multifacetadas atividades começaram a ser desenvolvidas para satisfazer o desejo - ou alimentá-lo - de uma população cada vez mais ávida em conhecer e viver o judaísmo “autêntico”. Por outras palavras, e lembrando Berger, construiu-se uma estrutura de plausibilidade que assegurasse, no nível social, “a execução racial da ‘missão’ do grupo” (Berger 1985: 150).

Para assentar uma ordem nesta exposição, é importante esclarecer o seguinte: se os ortodoxos se definem a si mesmos em termos da observância do que consideram ser os três pilares do judaísmo, i.e., o shabat⁸, as regras da kashrut⁹ e as leis da pureza familiar, neste trabalho se considerará novo ortodoxo todo aquele que observe as leis concernentes ao shabat e à kashrut. Esta escolha parte do pressuposto de que as leis da pureza familiar são de exclusiva incumbência de marido e mulher, fugindo à visibilidade e ao controle da comunidade. Definidos, então, os novos ortodoxos como aqueles judeus que respeitam o shabat e as regras da kashrut, resta-nos investigar a definição dos *baalei teshuvá* ou *chozrim be'teshuvá*, tal como são denominados, questão esta que nos remete à definição de *teshuvá*, cuja história é tão longa quanto a própria história do judaísmo.

Para dar começo à reflexão, uma breve análise da etimologia da palavra *teshuvá* se faz necessária. Segundo o dicionário *Even Shoshan*, a raiz da noção de *teshuvá* remete às idéias de retorno e resposta. Contudo, nos textos rabínicos e no discurso dos novos ortodoxos (Maimônides, 1992; Steinsaltz, 1994; Soloveitchik, 1964), só se menciona a acepção de retorno, no sentido de uma volta às origens (ancestrais) e ao caminho do bem, i.e., um caminho livre de pecados, no qual o papel da *Halachá*¹⁰ é o de um manual orientador. Em outras palavras, trata-se do retorno à comunicação com Deus, trilhando-se um percurso criado pela própria divindade, no qual cabe ao homem um ato de contrição seguido duma atitude de obediência às regras a ele impostas nesta caminhada. Não obstante a ênfase contemporânea apenas na acepção de retorno, há que fazer um breve percurso histórico que nos aproxime das diferentes formas de *teshuvá*, tais como elas existiram no judaísmo. É a partir deste exercício que melhor se poderá perceber a tipicidade do movimento de *teshuvá* nos dias de hoje.

A primeira questão que julgo importante lembrar é que, ao longo da História, o judaísmo sempre acolheu no seu seio aqueles que, por uma razão ou outra, foram considerados transgressores. A História é farta em exemplos que ilustram esta tendência: desde a aceitação de grupos de conversos na Alta Idade Média, até a reincorporação dos cristãos novos que, depois de fugirem do fogo da Inquisição, foram readmitidos nas comunidades de fiéis. Poderíamos ir ainda mais longe e, nos escritos dos Profetas, observar as inúmeras vezes em que se clama pelo retorno dos transgressores ao caminho, num chamado ao arrependimento para que o Pacto seja honrado e as maldições que se abatem sobre o povo de Israel se alijem do destino deste último.

Há, porém, uma condição essencial na idéia de *teshuvá* que é anterior, ontológica e historicamente, a estes acontecimentos: a sua necessidade ou, para dizer de outro modo, a sua função para que o grupo tenha condições de se perpetuar como grupo étnico diferenciado, com uma identidade própria. Retomarei este ponto mais adiante.

Por ora, é interessante observar que é no mito fundacional do povo judeu, no momento em que este se transforma em nação, que a idéia de *teshuvá* aparece como uma noção a ele imanente. Assim, quando a aliança sinaítica é selada, a idéia

de teshuvá emerge como uma instância, senão necessária, com certeza previsível e esperada, decorrência lógica da tensão inerente entre o livre arbítrio do homem e a predestinação Divina. O drama que selará a história do Povo Judeu, o cumprimento ou não-cumprimento do Pacto, ou, dito em termos antropológicos, os mecanismos instituídos para dar continuidade ao grupo, têm uma das suas primeiras expressões no livro do Deuteronômio, quando em seguida à outorga da Lei Moisés convocou o Povo de Israel e lhe disse:

Quando se cumprirem em ti todas estas palavras - a bênção e a maldição em que te propus -, se as meditares no teu coração, em meio a todas as nações para onde Iahweh teu Deus te houver expulsado, e quando te converteres a Iahweh teu Deus, obedecendo à sua voz conforme tudo o que hoje te ordeno, tu e teus filhos, com todo o teu coração e com toda tua alma, então Iahweh teu Deus mudará a tua sorte para melhor e se compadecerá de ti; Iahweh teu Deus te reunirá de todos os povos entre os quais te havia dispersado (Deut: 30:1-3).

É por demais significativo que seja no Deuteronômio - livro do Pentateuco, no qual a Eleição de Israel se apresenta de forma mais clara e enfática, revelando a especificidade do grupo e a sua transformação numa nação (Fingerman, 1999) - que a idéia de teshuvá apareça explicitamente. Se pensarmos no contexto sócio-histórico no qual foram cristalizadas essas idéias, isto é, entre uma minoria semi-nômada, rodeada de múltiplos e diversos povos, é fácil compreender que, paralelamente à imposição de preceitos para a diferenciação do grupo na sua relação com outros grupos, se desenvolvessem mecanismos que visassem minimizar os riscos inerentes ao afastamento ou expulsão de todos os transgressores e, como consequência, o desaparecimento do grupo. Desta forma, se a identidade coletiva dever ser preservada - neste caso a crença num Pai Fundador e numa origem comum, e num destino histórico compartilhado (Hobsbawn, 1991; Anderson, 1986; Gellner, 1984) -, também devem ser preservadas as bases materiais que assegurem ao grupo a sua continuidade, ou, fazendo minha a expressão dos atores, a consecução do brit goral ou “pacto de destino”. Foi assim que, em diferentes épocas e por diferentes motivos, tipos de transgressores diversos, tanto comunidades inteiras como indivíduos isolados, foram reinseridos no grupo.

Embora este tenha sido o marco de referência histórico e conceitual que caracterizou o fenômeno da teshuvá nas comunidades judaicas durante séculos, a Hascalá¹¹ provocou, assim como o fez em quase todas as áreas do judaísmo e da estruturação das comunidades judaicas, uma transformação radical. Diluídas as fronteiras que separavam em redutos isolados as comunidades judaicas antes da Revolução francesa, idéias inovadoras permeiam os guetos, e novas formas de ser judeu começam a ganhar ímpeto.

A religião, como conteúdo essencial em torno ao qual se construía a identidade judaica, perdeu espaço para outras formas de judaísmo, nas quais os componentes nacionalista e cultural se tornam o eixo dos referentes identitários do

grupo. Simultaneamente, a própria religião judaica se fragmenta, originando-se correntes internas que começaram a questionar, de perspectivas diversas, a autoridade da Halachá. Consequentemente, e num lapso bastante curto, o perfil da judeidade sofreu mudanças radicais, entre as quais, para os fins desta discussão, só mencionarei aquelas que estão diretamente relacionadas com o fenômeno de teshuvá.

Dois fenômenos parecem-me de interesse fundamental: a constatação de que a maioria dos judeus se tornou secular, e o fato de que aquela cosmovisão judaica religiosa que imperou durante séculos, e que ficou conhecida como ortodoxia, passou a representar uma fração mínima do grupo.

No que diz respeito ao Movimento de teshuvá contemporâneo, a grande reviravolta pode ser esboçada nos seguintes termos. No passado, aquele que fazia teshuvá retornava não só ao caminho Divino, mas também à comunidade judaica majoritária. Hoje, por outro lado, quem escolhe o caminho do retorno escolhe pertencer a uma minoria dentro de um grupo já minoritário e, se esta situação tem lugar fora do Estado de Israel, a um grupo por demais exótico e marginal, se levamos em consideração a sociedade alargada. Como explica Aviad (1983:14),

O baal teshuvá contemporâneo, em contraste com os baalei teshuvá de períodos anteriores, não retorna à maioria. Antes, ao assumir a teshuvá, ele na realidade abandona a maioria. Desloca-se daquele corpo que se define como ortodoxo e se considera em oposição veemente à maioria. No interior do contexto social atual, poder-se-ia dizer que a mudança religiosa por ele empreendida é um gesto altamente sectário.¹²

Além do mais, ou tanto como isto, o baal teshuvá dos dias de hoje se aparta, literal e materialmente, dos padrões de comportamento e da Weltanschauung da sociedade moderna, isto é, da sociedade maior - por mais atenuada que possa neste momento parecer esta definição - para saltar as fronteiras rumo a um mundo com regras próprias e diferenciadas, que faz da diferença o seu pilar fundamental. Aquele que retorna às raízes judaicas, então, dá um salto em direção ao desconhecido, tanto em termos de regras de comportamento - rituais, preceitos religiosos, conhecimentos históricos e fronteiras grupais - como em termos de amizades, profissões, gostos estéticos e preferências de lazer.

Em que termos é então possível falar-se em retorno?

Considero que esta última interrogação encerra questões fundamentais, atinentes à adesão maciça de judeus laicos à ortodoxia judaica; e uma vez que vários questionamentos analíticos se encontram subjacentes a este aparente paradoxo, prefiro deixar entre parênteses a tentativa de encontrar uma resposta para ele. Ou, para dizê-lo de modo mais preciso, o texto todo está ancorado em, ou tem como presença constante o desejo e o intuito de compreender a maneira pela qual os atores se vêem a si mesmos como sujeitos que escolhem conscientemente um caminho que não os atrai simplesmente por ser “verdadeiro” e “autêntico”, mas por ser uma volta, um retorno.

Dos espaços de re-etnização religiosa em São Paulo, da renovação da comunidade judaica paulistana e da emergência de uma nova corrente no judaísmo: a ortodoxia light

Não obstante as diferenças observadas ao longo do trabalho de campo entre os rabinos doutrinários de São Paulo, há entre estes um acordo no que diz respeito à missão que estão cumprindo: “aproximar do judaísmo os judeus afastados”. As estratégias de kiruv ou aproximação, entretanto, divergem, e estão relacionadas com os seguintes fatores: público-alvo, corrente à qual pertence a sinagoga e personalidade do rabino. Assim, quem estiver interessado em se aproximar do judaísmo ortodoxo, seja homem ou mulher, adolescente ou adulto, tem à sua disposição uma agenda variada de atividades diárias, que incluem a celebração do shabbat em sinagogas e em casas de rabinos, cursos de hebraico e aramaico, de ética judaica, *Talmud*, misticismo e *kabalá*, entre outros. A única livraria judaica de São Paulo, por sua vez, cresceu significativamente nos últimos anos, servindo como ponto de apoio para a difusão de diversos materiais sobre religião judaica¹³.

Perante esta realidade, uma pergunta se impõe: quem procura o judaísmo ortodoxo? Outras perguntas, não menos interessantes, dizem respeito àquilo que os judeus que participam das atividades organizadas nos espaços de re-etnização religiosa buscam, e quantos deles têm, no seu projeto de vida, o objetivo de se tornar ortodoxos. Uma vez que as três interrogações estão intimamente relacionadas, elas serão tratadas em conjunto na exposição e análise dos dados a seguir.

O trabalho de campo que estou desenvolvendo há um ano está concentrado em diversas sinagogas do *Beit Chabad*¹⁴ e na sede do *Binyan Olam*¹⁵. Se bem que haja diferenças significativas entre as duas correntes, neste texto apenas salientarei as semelhanças observadas, tomando como base para a análise um evento paradigmático dos espaços de re-etnização religiosa: as palestras dos rabinos.

Na maioria das sinagogas visitadas é organizada uma palestra semanal, na qual um rabino analisa os mais variados temas de atualidade, tentando ensinar e explicar a visão judaica ortodoxa em relação a eles. Estas palestras são gravadas em fitas magnetofônicas que formam parte da fitoteca das instituições, e que são emprestadas aos interessados sem se cobrar nada pelo serviço. No curso das suas palestras e no final delas, os rabinos fazem e respondem perguntas, abrindo espaço para o debate. Quando se dá por encerrada a palestra, costumam servir-se petiscos e refrigerantes; este tempo é aproveitado pelos participantes para conversar entre si e com os rabinos, e pelos rabinos e suas esposas para se apresentar àqueles que aparecerem no cenário pela primeira vez, convidando-os a participar da palestra seguinte e de outras atividades desenvolvidas pela instituição.

Se escritas estas linhas há dez anos atrás, poder-se-ia pensar que poucos judeus, numa cidade como São Paulo, teriam interesse em ouvir rabinos ortodoxos falar sobre “Kashrut, níveis I, II, III, IV e V”, “Transmissão da Torá”, “Preparação para Yom Kippur”¹⁶, “É possível provar a existência de Deus?”, “A autenticidade da Torá”, “A onisciência Divina”, “Bar-Mitsvá e tefilin” e “Leis

de luto I, II e III¹⁷, entre outras. Embora pudesse ser esta a reação hipotética dos judeus paulistanos da década anterior, hoje a situação mudou: os espaços de re-etnização religiosa não só ficam lotados na hora das palestras, como os debates logram motivar as pessoas e apaixonadas discussões se seguem. Contudo, uma vez que a grande maioria dos frequentadores dos espaços de re-etnização religiosa são judeus laicos que pouco ou nada sabem sobre judaísmo religioso, é difícil imaginar como um debate em torno desses tópicos consegue desenvolver-se. Para que isso aconteça, as temáticas abordadas nas palestras são bem mais abrangentes. Como exemplo, mencionarei alguns títulos: “Descobrimo o verdadeiro Eu”, “Como conhecer sua outra metade”, “Lidando com a culpa”, “Prazeres: a arte de aproveitá-los”¹⁸, “Auto-conhecimento e autocontrole”, “A arte de fazer amigos”, “Nunca é tarde para começar”, “Os sonhos e seus mistérios I e II” e “A reencarnação na Torá”¹⁹.

Segundo os rabinos, o seu objetivo mais importante é difundir os conceitos básicos da religião judaica numa comunidade que, em decorrência do processo de aculturação, acabou por esquecer-los ou simplesmente os desconhece, processo este que desencadeou aquilo que no mundo ortodoxo se conhece como holocausto espiritual. A esposa de um rabino do Binyan Olam explicou este último da seguinte forma:

O nosso primeiro objetivo é tornar o judaísmo acessível com poucos argumentos. Baixar todos os preconceitos... ou seja, que se você for a um encontro de religiosos, não ache que eles têm antenas, que eles vieram de outro planeta ou que eles são seus inimigos... As pessoas hoje em dia, a gente sabe que elas não têm vínculo com o judaísmo por ignorância, não é porque elas concordam, mas porque elas não conhecem. Então, é um absurdo, tem que deixar que as pessoas optem. Optar é só quando a gente tem duas escolhas, pelo menos duas escolhas, e se você só tem uma, você não está optando por nada, você só está indo. Então, para a gente, a primeira coisa é isso, que as pessoas não tenham mais preconceitos e que elas comecem a conhecer as suas raízes.

Por sua vez, um rabino relatou o seu primeiro encontro com os presentes na abertura de uma sinagoga da seguinte maneira:

A primeira coisa que eu falei para as pessoas foi: bem-vindos! Antes que tudo, eu queria fazer com vocês um gescheft²⁰: vocês não vão olhar como eu estou vestido, eu não vou olhar como vocês vão vestidos e nós vamos viver aqui com harmonia e paz, e nisso todo mundo deu uma risada e isto quebrou o gelo.

Harmonia e paz entre judeus ortodoxos e laicos? Este depoimento, que reflete a visão da grande maioria dos rabinos doutrinários das instituições consideradas, revela que a ortodoxia em São Paulo e, como decorrência disso, o Movimento de teshuvá, têm características peculiares. Numa época em que em Israel e nos Estados Unidos - as duas maiores comunidades judaicas - a preocupação maior gira em torno de um confronto fratricida ou uma ruptura entre a ortodoxia e outras correntes do judaísmo, em São Paulo estamos presenciando

uma convivência pacífica entre posições aparentemente irreconciliáveis. Outros sintomas que expressam essa tendência são as celebrações religiosas e confraternizações organizadas nos espaços de re-etnização religiosa, onde não se exige dos presentes seguir as regras de *tzemiú*²¹; o envio a internatos ortodoxos de crianças cujos pais são laicos e não pretendem tornar-se ortodoxos; e a falta de pressão explícita dos rabinos para que os participantes sigam a longa lista de preceitos que faz de um judeu um ortodoxo.

Outros pontos fundamentais para uma boa leitura do fenômeno de teshuvá em São Paulo são a reunião de judeus *ashkenazitas* e *sefaraditas* nas mesmas sinagogas²² e a ausência de uma separação drástica entre as diferentes correntes da ortodoxia. Quanto a este último ponto, um rabino norte-americano, que chegou a São Paulo há sete anos, fez questão de salientar:

Teve alguém que me perguntou como eu me sinto aqui [na sinagoga de São Paulo]. Eu respondi que nos Estados Unidos e em Israel tem seitas, e cada seita é fechada por si, cada pessoa se identifica com a seita dela; porque entre os ortodoxos têm várias correntes... Em São Paulo, eu respondi, eu me identifico com cada judeu da mesma forma que eu me identifico com as pessoas da minha seita lá, nos Estados Unidos. Em São Paulo é diferente, há uma compreensão maior entre os vários grupos que tem, de alguma forma são mais unidos. Provavelmente, porque se trata de uma comunidade menor. Mas eu estudei dois anos na Argentina, e posso dizer que lá a comunidade também é menor, um pouco maior que a daqui; só que lá cada grupo é por si, as pessoas [os ortodoxos] não são tão unidas como em São Paulo²³.

Simultaneamente, uma alta porcentagem de novos ortodoxos entrevistados afirmou não ter uma filiação única, em termos de sinagogas. Assim, é comum observar que os diferentes espaços de re-etnização religiosa são freqüentados por novos ortodoxos que circulam por vários delas, ou por não se identificar com nenhum em particular, ou por se identificarem com diferentes aspectos de cada corrente ao mesmo tempo. Neste sentido, o baal teshuvá paulistano sem dúvida faz lembrar o buscador brasileiro do sagrado que, de igreja em igreja, de culto em culto e de milagre em milagre, procura uma religião “à sua imagem e semelhança”.

Algumas reflexões finais

Não cabe, neste espaço, estender-me mais acerca do fenômeno em análise. Não obstante, algumas conclusões podem ser avançadas.

Numa época caracterizada pela reflexividade e pela instalação da dúvida em todos os campos do conhecimento, na qual a incerteza se transformou numa constante da vida social (Giddens, 1991), é fácil compreender o revigoramento da religião em todas as suas modalidades. Soma-se a este fenômeno a perda de legitimidade das instituições tradicionais e a sua ineficiência em proporcionar aos indivíduos estruturas simbólicas que lhes permitam dotar de sentido transcendente as suas vidas (Berger, 1985; Brandão, 1994). Perante esta realidade, práticas

religiosas dos mais diversos tipos são criadas e re-criadas, fazendo com que o mercado de bens religiosos seja pletórico em ofertas que satisfaçam a demanda crescente de estruturas de sentido capazes de aliviar o caos no qual segmentos grandes das sociedades contemporâneas se sentem presos.

No Brasil, como bem assinala Brandão (1994), “vivemos num cenário fascinantemente diverso e dinâmico”, no qual, “a diversidade de domínios simbólicos e sistemas de sentido se expande em todas as direções sem que, a longo prazo, pareça sequer haver algum preferencial, ainda que, em momentos mais curtos e definidos, isto possa acontecer” (1994:37). Neste contexto, os atores religiosos podem escolher entre o catolicismo carismático ou conservador, as igrejas evangélicas históricas e as pentecostais, neo-pentecostais, o Kardecismo, a Umbanda, o Candomblé, a Seicho-no-Iê, diferentes expressões do Budismo, o culto a Sai Baba ou ao Santo Daime, para citar algumas das denominações que circulam no mercado de bens religiosos do Brasil. Uma outra possibilidade é a criação de uma religião “própria”, alternando conteúdos das denominações citadas (Sanchis, 1997; Siqueira, 1998).

Mas qual é a situação de um potencial ator religioso judeu, confrontado com esta gama de escolhas? Poder-se-á afirmar que o anseio por dotar de sentido transcendental a sua vida lhe permite separar as dimensões étnica e religiosa tal como elas lhe são apresentadas no judaísmo? Os dados da pesquisa sobre os baalei teshuvá paulistanos apontam para uma resposta negativa²⁴. Com exceção de uma entrevistada, aqueles que aderiram à ortodoxia judaica nunca cogitaram a possibilidade de participar de algum culto que não fosse judaico. Além do mais, o que se observou entre as pessoas é uma crescente necessidade de participar das atividades sociais organizadas nos espaços de re-etnização religiosa, que pouco têm a ver com a dimensão espiritual ou cultural, e sim com a sua inserção social num marco essencialmente judaico, isto é, imbuído de valores judaicos e compartilhado por judeus. O senso de comunidade que caracteriza os espaços de re-etnização religiosa, expressado na hospitalidade dos rabinos e suas esposas, na organização do espaço arquitetônico que mais se parece com um lar do que com uma instituição, e no oferecimento de comidas tipicamente judaicas é salientado por muitos baalei teshuvá como uma das qualidades significativas na sua decisão de se transformar em ortodoxos. O seguinte depoimento é paradigmático daquilo que ouvi ao longo do trabalho:

É que eu gosto muito de estar na sinagoga, eu me sinto muito bem lá, não só de ir pelo próprio ritual da sinagoga, mas, como fala o Tania²⁵, é onde eu consegui entrar em contato com pessoas e ter mais relacionamentos. São pessoas que eu sinto que gostam de mim e eu gosto das pessoas que estão lá; então, isso é uma coisa que atrai bastante. Esse pode ser um dos pontos que me segura mais na teshuvá.

E se o senso de comunidade atua como um fator relevante no processo de re-conversão, acho por outro lado que se pode ir um pouco mais longe, e afirmar que essa é a razão mesma que explica a aproximação da ortodoxia por parte

de um grande número de judeus laicos que não têm como objetivo transformar-se em ortodoxos. O conteúdo das palestras, por outro lado, no qual o misticismo é explorado como uma instância através da qual muitos enigmas e angústias existenciais encontram uma explicação analítica, como “por que acontecem coisas ruins a pessoas boas?”, se soma ao sentimento comunitário tão procurado pelas pessoas e tão bem preenchido pelos rabinos doutrinários. Uma terceira questão diz respeito à revigoração da ancestralidade, tanto no sentido de estreitar as fronteiras étnicas do grupo, quanto da revitalização do seu repertório cultural. Termos e expressões em ídiche e em hebraico foram resgatadas pelas pessoas de mais idade e aprendidas pelos jovens, tanto entre aqueles que escolheram a ortodoxia, como pelos que freqüentam as sinagogas pelas razões acima mencionadas.

A escolha da ortodoxia dentre outras formas de ser judeu é explicada pelos baalei teshuvá nos seguintes termos:

Pelo que eu entendo, a própria palavra ortodoxa é a doutrina correta, parece que em grego é a tradução de coisa certa. Então, a gente quer escolher a coisa certa, o que é melhor prá gente. Eles [os rabinos ortodoxos] me mostraram a Torá, a beleza da Torá, a força da Torá. Então, na minha cabeça nada mais lógico do que aprender com quem passa a Torá da maneira mais pura, do jeito mais correto. Eu não preciso que alguém pegue essa Torá e a reforme prá mim e dê prá mim ela reformada; eu prefiro pegar ela da forma mais pura, do jeito mais certo e eu é que faço a minha própria reforma para meu estilo de vida.

Porque é ou não é, não tem esse meio termo: reformismo. A própria palavra reformismo está dizendo que está reformando, não é o original. Mas se a gente quer alguma coisa, a gente quer o original, a gente quer o bom, a gente quer qualidade.

Numa época e num contexto nacional caracterizados pela multiplicidade de identidades coletivas, seja uma combinação de identidades étnicas e religiosas, ou de múltiplas identidades religiosas que convergem no mesmo ator (Sanchis, 1998; Mallimaci, 1997; Brandão, 1994; Siqueira, 1998), os novos ortodoxos se encontram numa posição oposta, a saber, a da luta contra a ambigüidade que observam em tais escolhas e a da procura pela verdade que julgam ser monopólio de uma única instituição: a ortodoxia judaica.

Assim, sobrepondo-se no judaísmo identidade étnica e identidade religiosa de tal forma que é difícil separá-las, o modo através do qual ambas componentes se associam varia, com efeito, segundo o caso considerado. No que concerne ao fenômeno dos baalei teshuvá de São Paulo, não podem ser esquecidos dois processos de grande significação. O primeiro diz respeito ao papel das elites religiosas em manipular o apelo à lealdade judaica, enfatizando seu componente religioso. O segundo está relacionado com o caráter de escolha que essa nova identidade judaica tem para os indivíduos. Nesta ordem, fica claro que a matrilinearidade é condição necessária para ser um judeu, mas não suficiente, porque um bom judeu é aquele que, honrando uma tradição milenar, é capaz de

estreitar as fronteiras do grupo evitando a consecução de casamentos inter-étnicos, e de revitalizar seu repertório cultural com conteúdos “genuínos”. O baal teshuvá paulistano, então, é um judeu que escolheu ser judeu, apesar da aparente redundância contida nesse juízo.

Por último, não podemos deixar de apontar para o seguinte: se a identificação étnico-religiosa dos baalei teshuvá paulistanos se desenvolve na década de ‘90, é porque a pós-modernidade coadjuvou a um fortalecimento dos particularismos.

Em suma, não obstante os primeiros imigrantes judeus que chegaram a São Paulo terem feito tudo para derrubar as barreiras dos guetos nos quais, por razões óbvias, começou a sua vida no Brasil, conquistando espaços na sociedade maior, consumando casamentos mistos e soltando as amarras étnicas, os seus descendentes estão percorrendo o caminho inverso. Perante esta realidade, o modelo assimilacionista, que vaticinou a desapareição de identidades particularistas nos Estados-nação, perde valor. Como bem assinala Horowitz (1989), referindo-se aos Estados Unidos, a segunda geração já não é considerada “hóspede” numa sociedade de “acolhimento”, cuja presença é menos legítima que a dos “nativos”, e sim como par inter pares numa sociedade multi-étnica.

Paradoxalmente, é nessa situação de igualdade e segurança que a diferença assume o lugar de um valor a ser salientado e, de maneira similar ao que acontece em outros contextos nacionais, os novos ortodoxos de São Paulo não têm receio em ser identificados como judeus aos olhos da sociedade maior. Mas, se esse paradoxo existe, acredito que ele é mais complexo ainda, uma vez que, como fora assinalado, são varias as particularidades dos baalei teshuvá paulistanos que os aproximam à cultura brasileira. O baal teshuvá paulistano, então, consciente e inconscientemente, a contra-gosto ou não, não constitui uma figura idêntica aos ancestrais invocados, cuja “pureza” judaica querem atingir, e para conseguí-la põem todo seu empenho no processo de re-conversão religiosa. Muito pelo contrário, o que se observa, de fato, é a construção de uma nova identidade: o novo ortodoxo-brasileiro, cuja tipicidade tentei salientar ao longo do texto.

Referências Bibliográficas

- ANDERSON, B. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London, 1986.
- AVIAD, J. *Return to Judaism: Religious Renewal in Israel*. Chicago: The University of Chicago Press, 1983.
- BARTH, F. (Ed.). *Ethnic Groups and Boundaries*. London: George Allen & Unwin, 1969.
- BERGER, P. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulus, 1985.
- BRANDÃO, C. R. “A crise das instituições tradicionais produtoras de sentido”. In: MOREIRA; ZICMAN (Orgs.). *Misticismo e novas religiões*. Petrópolis: Editora Vozes, 1994.
- CONTEMPOMI, M. R. *Posmodernidad y Nueva Era*. Trabalho apresentado nas VIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina, São Paulo, 22 a 25 set. 1998.

- DANZGER, M. H. *Returning to Tradition: The Contemporary Revival of Orthodox Judaism*. New Haven: Yale University Press, 1989.
- DOMÍNGUEZ, V. "Questioning Jews". *American Ethnologist*, 20(3), 1993.
- EILBERG-SCHWARTZ, H. *The Savage in Judaism: An Anthropology of Israelite Religion and Ancient Judaism*. Bloomington: Indiana University Press, 1990.
- EVEN-SHOSHAN, A. *Hamilon haivri hamerukeaz*. Jerusalem: Ed. Kiryat Sefer Ltda., 1992.
- FINGERMAN, A. *A eleição de Israel*. 1999. Dissertação (Mestrado) - Centro de Estudos Judaicos, USP, São Paulo.
- GELLNER, E. *Nations and Nationalism*. Oxford, 1984.
- GIDDENS, A. *As conseqüências da modernidade*. São Paulo: UNESP, 1991.
- HAMMOND, P.; WARNER, K. "Religion and Ethnicity in Late-Twentieth-Century America". *ANNALS, AAPSS*, 527, May 1993.
- HERSKOWITZ, M. "Quem são os judeus?". In: KRAUSZ, Rosa (Ed.). *Problemas de sociologia judaica*. São Paulo: Centro de Estudos Judaicos, 1976. n. 2.
- HERVIEU-LÉGER, D. *La religion pour mémoire*. Paris: CERF, 1993.
- HOBBSAWN, E. *Nações e nacionalismos desde 1780*. São Paulo: Paz e Terra, 1991.
- HOROWITZ, D. "Europe and America: a Comparative Analysis of 'Ethnicity'". *Revue Européenne des Migrations Internationales*, v. V, n. 1, 1989.
- MAIMÓNIDES. *Mishné Torá: o livro da sabedora*. Rio de Janeiro: Imago, 1992.
- MALLIMACI, F. "A situação religiosa na Argentina urbana do fim do milênio". In: ORO, A. P.; STEIL, C. A. (Orgs.). *Globalização e religião*. Petrópolis: Vozes, 1997.
- MOREIRA, A.; ZICMAN, R. (Orgs.). *Misticismo e novas religiões*. Petrópolis: Vozes, 1994.
- ORO, A. P.; STEIL, C. A. "Introdução". In: ORO, A. P.; STEIL, C. A. (Orgs.). *Globalização e religião*. Petrópolis: Vozes, 1997.
- POUTIGNAC, P.; STREIFF-FENART, J. *Teorias da etnicidade*. São Paulo: UNESP, 1997.
- RATTNER, H. *Tradição e mudança: a comunidade judaica em São Paulo*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1977.
- SANCHIS, P. "O campo religioso contemporâneo no Brasil". In: ORO, A. P.; STEIL, C. A. (Orgs.). *Globalização e religião*. Petrópolis: Vozes, 1997.
- SIQUEIRA, D. "A construção metodológica do sujeito-objeto de investigação". Trabalho apresentado nas VIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina, São Paulo, 22 a 25 set. 1998.
- SOLOVEITCHIK, J. *On Repentance*. Jerusalem: Orot Publishing House, 1965.
- SORJ, B. "Apresentação". In: *Identidades judaicas no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: Imago, 1997.
- STEINSALTZ, R. *Teshuvá: um guia para o judeu recém-praticante*. São Paulo: Editora Maayanot, 1994.
- YERUSHALMI, Y. H. *Zakhor: História judaica e memória judaica*. Rio de Janeiro: Imago, 1992.

Notas

¹ Esta constatação é resultado, entre outros elementos, de um levantamento realizado dos trabalhos apresentados nas Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina (anos 1998 e 1999, respectivamente), assim como da Revista Religião e Sociedade, e ainda de livros constituídos por coletâneas de artigos que visam discutir o surgimento de novas religiões e/ou formas de religiosidade no Brasil e na América Latina. À guisa de exemplo, pode mencionar-se Globalização e Religião, e Misticismo e Novas Religiões.

² Contemponi, R. 1988; Moreira, A. e Zicman, R., 1994; Brandão, C.R, 1994; Siqueira, D., 1998.

³ Durante décadas, o judaísmo liberal em São Paulo se organizou ao redor da CIP, Congregação Israelita Paulista, cujo prestígio e poder de convocatória a transformaram no porta-voz do judaísmo religioso, tanto dentro do grupo, como na sociedade em geral.

⁴ Alusão aos referentes externos na consolidação da identidade judaica paulistana. Eles foram, a meu ver, as comunidades de origem dos primeiros imigrantes e o Holocausto.

⁵ Cf. Rattner, 1977 e Borj, 1997.

⁶ Simultaneamente, banho ritual de purificação da mulher e lugar especial para a realização do mencionado ritual.

⁷ Plural de yeshivá, escola de estudos religiosos para homens.

⁸ Shabat (hebraico): Sábado. No contexto judaico religioso, refere-se ao descanso sabático, no qual são proibidas todas e quaisquer atividades relacionadas ao trabalho.

⁹ Conjunto de leis dietéticas, respeitadas pelos judeus ortodoxos, que separam os alimentos em aptos ou inaptos para o consumo.

¹⁰ Código de leis e preceitos que rege a vida dos judeus ortodoxos. Dentro da cosmologia ortodoxa, a Halachá, como o Pentateuco, é uma revelação Divina.

¹¹ Hascalá: Período da História Judaica (finais do s. XVIII), também conhecido como Ilustração, no qual idéias da Revolução Francesa penetraram no seio das comunidades judaicas, dando origem a um questionamento do judaísmo tradicional e à criação de diversos movimentos contestatários.

¹² "The contemporary baal teshuvah, as contrasted to baalei teshuvah of earlier periods, does not return to the majority. Rather, by undertaking teshuvah, he in fact leaves the majority. He moves from that body that defines itself as orthodox and that sees itself in strong opposition to the majority. Within the current social context, the religious change he undertakes is, it might be said, a highly sectarian act".

¹³ Concomitantemente, outras livrarias da cidade começaram a distribuir títulos relacionados com a religião judaica que, é interessante lembrar, dez anos atrás teriam sido muito difíceis de encontrar, mas cuja demanda hoje é suficientemente significativa ao ponto de esses livros serem expostos nas prateleiras.

¹⁴ Uma das correntes chassídicas do judaísmo ortodoxo, fundada no século XVIII na Rússia. O Movimento Chabad, na atualidade, mantém filiais no mundo inteiro e constitui o corpo da ortodoxia melhor sucedido no processo de re-conversão de judeus laicos à ortodoxia.

¹⁵ O Binyan Olam representa a ala lituana, i.e. a mais racionalista dentro da ortodoxia judaica.

¹⁶ Palestras ministradas pelos rabinos do Binyan Olam, que formam parte da fitoteca da Instituição.

¹⁷ Palestras ministradas pelos rabinos do Colel Torat Menachem, que fazem parte da fitoteca, chamada Shemá Israel.

¹⁸ Palestras ministradas pelos rabinos do Binyan Olam, que formam parte da fitoteca da Instituição.

¹⁹ Palestras ministradas pelos rabinos do Colel Torat Menachem, que fazem parte da fitoteca, chamada Shemá Israel.

²⁰ Em iídiche: negócio, trato, acordo. Expressão muito utilizada pelos judeus ashkenazitas

²¹ Aqui, é necessário salientar que os convidados não são pessoas que aparecem nas sinagogas esporadicamente, mas que assistem às atividades organizadas pelos rabinos, com certa periodicidade.

²² Em outros contextos nacionais, é costume existir uma separação clara entre sinagogas ashkenazitas e sefaraditas, com exceção do Beit Chabad, cuja ideologia, apesar de ter sido engendrada no seio do mundo ashkenazita, hoje recebe sefaraditas e ashkenazitas por igual. Em São Paulo, porém, todas as correntes são abertas a ambos os grupos.

²³ É significativo assinalar que, com exceção dos rabinos do Binyan Olam, outros rabinos entrevistados fizeram questão de salientar que nem sempre rezam na mesma sinagoga, fato que seria considerado extraordinário em outros contextos.

²⁴ Porém, é necessário assinalar a existência de judeus que freqüentam centros espíritas kardecistas e umbandistas. Contudo, uma vez que não há pesquisas sobre o fenômeno, é difícil mensurá-lo.

²⁵ Obra fundamental da filosofia Chabad, de autoria do Rabino Schneur Zalman de Liadi (1745-1812).