



Universidade Federal de Pernambuco
Centro de Filosofia e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Antropologia

**Conversão, Judaísmo e alteridade:
narrativas de pertencimento e instâncias de
reconhecimento**

Abel de Castro Tavares

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social como um dos requisitos para obtenção do título de Doutor em Antropologia.

Área de Concentração: Antropologia.
Orientadora: Prof^a. Dr^a. Vânia Fialho.

Recife
2014

**Conversão, Judaísmo e alteridade:
narrativas de pertencimento e instâncias de
reconhecimento.**

Abel de Castro Tavares

Tese apresentada como um dos
requisitos à obtenção do título de
Doutor em Antropologia pelo
Programa de Pós-Graduação em
Antropologia Social do
Departamento de Antropologia e
Museologia da Universidade Federal
de Pernambuco.

Área de concentração: Antropologia

Orientadora: Prof^ª. Dr^ª. Vânia Fialho.

Recife
2014

T231c Tavares, Abel de Castro.
 Conversão, judaísmo e alteridade : narrativas de pertencimento e
 instâncias de reconhecimento / Abel de Castro Tavares. – Recife: O autor,
 2014.
 226 f. : il. ; 30 cm.

 Orientadora: Profª. Drª. Vânia Fialho.
 Tese (doutorado) – Universidade Federal de Pernambuco, CFCH.
 Programa de Pós-graduação em Antropologia, 2014.
 Inclui referências, anexo e glossário.

 1. Antropologia. 2. Religião. 3. Judaísmo. 3. Conversão ao judaísmo.
 I. Fialho, Vânia (Orientadora). II. Título.

301 CDD (22.ed.) UFPE (BCFCH2014-33)

ABEL DE CASTRO TAVARES

Conversão, Judaísmo e alteridade: narrativas de pertencimento e instâncias de reconhecimento.

Tese apresentada como um dos requisitos à obtenção do título de Doutor em Antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Departamento de Antropologia e Museologia da Universidade Federal de Pernambuco.

Área de concentração: Antropologia

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Vânia Fialho

Defesa em: 13 de Março de 2014

11 de Adar II de 5774

BANCA EXAMINADORA

Prof^a. Dr^a. Vânia Rocha Fialho P. e Souza (Orientadora)
PPGA/UFG

Prof^o Dr. Edson Hely Silva (Examinadora externa)
Centro de Educação - UFPE

Prof^a Dr^a Zuleica Dantas P. Campos (Examinadora externa).
Dept. História - UNICAP

Prof. Dr. Antônio Mota (Examinador interno)
PPGA/UFG.

Prof. Dr. Bartolomeu Tito F. Medeiros (Examinador interno)
PPGA/UFG

À Musa, Janete e Marize.

Este trabalho foi apoiado pela CAPES e pelo Programa de Doutorado Sanduíche no Exterior (PDSE) 2012/2013 na *Université de Montréal* – Canadá. (processo nº 9904115).

AGRADECIMENTOS:

Gostaria de agradecer ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFPE que acreditou em meu projeto original, possibilitando a realização desta tese. Aos meus professores, toda minha consideração, meu respeito e meus agradecimentos pelas palavras de incentivo e também pelas críticas.

À minha orientadora Profa. Dr^a Vânia Fialho, pela criatividade antropológica, vivacidade e presteza.

A meus colegas de doutorado pela troca de ideias e impressões. Obrigado a toda turma do mestrado de 2010 pelo acolhimento na Cidade do Recife, pelo respeito e pela oportunidade de aprendermos juntos.

Sinceros agradecimentos a todas as congregações judaicas e a todos os entrevistados que abriram suas portas e suas vidas para a presença, às vezes incômoda, às vezes incompreensível, do antropólogo em seu meio, sempre curioso, sempre indagando.

Meus agradecimentos à Sociedade Israelita do Ceará, meu primeiro campo onde iniciei meus conhecimentos dos ritos do judaísmo. Verinha, Pablo, Gesilva, Saulo, Virgínia, Marina, Olímpia, Vinícius e tantos outros.

À Associação Cultural Israelita de Brasília, pelas informações e relação de respeito e camaradagem cultivada entre o antropólogo e o grupo. Meu muito obrigado especial a Tamara, Abraham, Bráulio e Cadimiel, e *in memoriam* ao ex-presidente da Associação, Samuel Sherman, que sempre incentivou e elogiou esta pesquisa.

À Federação Israelita de Pernambuco e a todas as entidades judaicas visitadas no Recife – Museu Sinagoga Kahal Zur Israel, Arquivo Histórico Judaico de Pernambuco - aos entrevistados, funcionários e a Beatriz Schwartz, Tânia e toda a família Kaufman, a Zeev – presidente da Federação, por todo o material levantado e todas as perguntas respondidas.

Ao Rabino Leonardo Alanati pela generosidade com que respondeu meu apelo para uma entrevista, elucidando pontos de interrogação que surgiram durante a análise do percurso de conversão dos candidatos.

Meu muito obrigado, também, a todas as entidades judaicas de Montreal, como a *Bibliothèque publique juive*, ao centro *Alefbeth* de cultura Sefaradi, à Sinagoga *Spanish and Portuguese* e aos rabinos entrevistados.

Ao meu professor e tutor no Canadá, Prof. Yakov Rabkin, homem de fleuma, coragem e sapiência genuínas, por suas aulas sempre esclarecedoras, suas respostas rabínicas, seus convites para o *shabat*, sua paciência para comigo e pelos seus saborosos

chá e boa conversa que aqueciam as congeladas tardes de trabalho em Montreal. Obrigado por tudo que me ensinou.

À professora Dreidre Meintel, antropóloga da *Université de Montréal*, que me apresentou as teorias utilizadas nessa tese - identidade, cultura, globalização, transnacionalismo; pelos conselhos, bibliografia, e por me mostrar que é possível estudar o fenômeno da conversão no judaísmo.

A meus colegas dos cursos de outono e de inverno, sempre prontos para repassar um livro e oferecer ajuda. Meu *merci beaucoup* a Guillaume Boucher – jovem colega antropólogo - pelas discussões sobre os temas das aulas e sobre o Brasil.

Aos técnicos da Universidade de Pernambuco, em especial Carla e Ademilda, eficientes e prontas a ajudar. Muito obrigado.

A minhas queridas amigas do Mestrado de 2010 – Lilian Almeida e Neila Pontes – pelas hospedagens no Recife, pelo apoio, pela paciência, pelo carinho, pela companhia e pelas palavras de força.

Aos amigos e companheiros de primeira moradia e descoberta do Recife: Felipe, Cedenir, Dener e os outros.

Aos queridos Rita de Cássia, Gugu, Alexandre Nóbrega, Maria Suassuna, Patrícia Xavier, Eduardo e Maíra Dimitrov, Nuno e a todos os recifenses que conheci por suas mãos, pois tornaram a ausência de casa bem mais fácil e divertida.

Aos amigos do Canadá: Paulinho, Samuel, Cristina, Zara, Cirile, Francy, Derek, Jesse, obrigado por todo o apoio que me deram nos dias de Montreal. Não tenho palavras para descrever minha gratidão. Teria sido mais difícil e mais monótono sem vocês. A minha querida Tatiana, pelo amor, pelo respeito, por me ensinar Montreal e por todos os momentos divertidos no Parc La Fontaine.

Aos amigos de Orizón – Marcello, Léo, Cristiane, Roseli e Ulf, pela recepção, pela força e pela companhia.

Aos meus sobrinhos, Ulysses e Valéria pelo entusiasmo, pelas traduções, pelas leituras, pelo carinho, pela paciência e por todo o resto.

A minha irmã Janete, e seu esposo Humberto, sempre presentes com suas palavras, zelos e olhares. A minha mãe D. Musa, que me ensinou o ofício de professor e despertou minha curiosidade para as “gentes” desde menino.

E a minha querida amiga Marize Farah pelo lastro, pela pena afiada e pela palavra precisa.

Muito obrigado, *merci beaucoup*.

“Le travail de l’anthropologue repose sur une approche profondément humaine plutôt que sur des statistiques. Il s’agit de comprendre la vie et la spécificité d’un groupe, d’une culture spéciale par une observation participante, sans pour autant oublier la rigueur scientifique et dans le but de trouver éventuellement comment le particulier se relie au général. C’est ainsi que l’anthropologie peut se lancer et s’engager dans le débat public”. (Marguerite Andersen – La vie devant elles, 2011).

“O trabalho do antropólogo repousa antes sobre uma visão profundamente humana que sobre estatísticas. Trata-se de compreender a vida e a especificidade de um grupo, de uma cultura especial, por uma observação participante, sem, contudo esquecer o rigor científico e o propósito de descobrir como o particular se insere no geral. É assim que o antropólogo pode se lançar e se engajar no debate público.” (Marguerite Andersen – *La vie devant elles*, 2011).

RESUMO

Este trabalho tem por tema a conversão ao Judaísmo a que se submetem indivíduos de outras profissões religiosas – ou nenhuma, nas cidades de Fortaleza, Brasília, Recife e Montreal. Para ser considerado um judeu, as interpretações rabínicas apontam a descendência matrilinear como o caminho natural para a transmissão identitária. Na contemporaneidade, uma maior autonomia do sujeito - fornecida pelos fluxos de informações transmitidas pelas novas tecnologias, pelas ofertas religiosas e pela globalização – possibilita-lhe cambiar sua religião, sua história e seu destino. Entretanto, mesmo com autonomia para alterar sua vida e sua tradição, é imperativo que a instituição religiosa pretendida o aceite e o reconheça como um deles. É uma relação de reciprocidade, onde a conversão aparece como um percurso que só é possível compreender na sua profundidade, por meio da análise das narrativas dos candidatos que se submeteram a esse processo e do papel da instituição judaica na formação da nova identidade. Nesta tese, a opção teórico-metodológica pautada pelas modernas discussões sobre voluntarismo e agenciamento foi fundamental para a compreensão dos processos de identificação em que esses indivíduos se inscrevem, levando-os a empreender uma caminhada rumo ao Judaísmo. A busca por pertencimento e reconhecimento são os determinantes para os que se aventuram nessa caminhada, que, no caso da escolha ao Judaísmo, carrega em si um paradoxo: a possibilidade extremamente moderna de escolher uma nova identidade – voluntarismo - e a escolha e a busca – agenciamento - em direção a uma religião normativa. As considerações feitas neste trabalho sobre o fenômeno da conversão convidam o Judaísmo a um contato com a alteridade e evidenciam a necessidade de um remanejamento nas interpretações de seu próprio conceito e, principalmente, na identificação do judeu contemporâneo.

Palavras-chave: conversão, identificação, Judaísmo, voluntarismo, agenciamento.

ABSTRACT

This study analyzes the conversion from other - or none- religion to Judaism in the cities of Fortaleza, Brasilia, Recife and Montreal. To be considered a Jew, all the rabbinic interpretations show that the matrilineality is the natural way to the identity communication. Contemporaneity, a bigger independence - given by all information flow transmitted by new technology, by religion offers and by globalization - enables people to change their religion, their history and their destiny. However, even with all this independence to change their life and family tradition, it is imperative that the religion institution chosen admit and recognize new members. It must be a reciprocal relationship, where the conversion emerges like a process that is only possible to understand by analyzing the conversion candidates speech and by analyzing the Judaic Institution role in this process of creating a new identity. In this thesis, all the modern discussions about voluntarism and agency are primordial to understand these individuals identification process that take them to engage a walk to Judaism. The pursuit of acknowledgment is determinant for those who take this adventure in this walk, and in case of a Judaism choice, there is a paradox in the way: the modern possibility of choosing a new identity - a voluntarism, and the choice and pursuit - agency pointing to the religion rules. For Judaism, all the considerations done in this thesis about the conversion process show that it invites us to an alterity contact and evidences the need of new interpretations about itself and primarily about the contemporary Jew.

Key words: conversion, identification, Judaism, voluntarism, agency.

RESUMÉ

Ce travail a comme sujet la conversion au Judaïsme que subissent les individus d'autres professions religieuses ou non, dans les villes de Fortaleza , Brasilia, Recife et Montréal. Pour être considéré juif, les interprétations rabbiniques suggèrent la filiation matrilinéaire comme voie naturelle pour la transmission de l'identité. Dans le monde contemporain, où l'autonomie de l'individu est plus grande - en fonction des flux d'informations, des nouvelles technologies, des offrandes religieuses et de la mondialisation – il est possible de changer de religion, d'histoire et de destin. Cependant, même avec l'autonomie de changer de vie et de tradition familiale, il est impératif que l'institution religieuse souhaitée accepte l'individu et le reconnaisse comme un des sien. C'est une relation de réciprocité, où la conversion apparaît comme un parcours dont il est juste possible de comprendre en profondeur qu'à travers l'analyse des récits des candidats qui ont subi ce processus ainsi que du rôle de l'institution juive dans la formation de la nouvelle identité. Dans cette thèse, les discussions modernes sur le volontarisme et l'agentivité sont fondamentales pour comprendre les processus d'identification dans laquelle ces individus s'inscrivent et ce qui les amènent à entreprendre un voyage vers le Judaïsme. La recherche d'appartenance et de reconnaissance sont cruciales pour ceux qui s'aventurent sur ce voyage qui dans le cas du Judaïsme énonce un paradoxe : la possibilité très moderne de choisir une nouvelle identité - le volontarisme, le choix et la recherche – et l'agentivité vers une religion normative. Les considérations faites dans le présent document sur le phénomène de la conversion au Judaïsme démontre qu'elle l'invite au contact avec l'altérité et souligne la nécessité d'un vent nouveau dans les interprétations de son propre concept et en particulier à celui de l'identification du juif contemporain.

Mots-clés: conversion, identification , Judaïsme , volontarisme , agentivité .

ÍNDICE DE FOTOS

| | |
|---|-----|
| Foto 1– Mesa do Kabalat Shabat SIC | 55 |
| Foto 2- Hall da ACIB – Brasília..... | 63 |
| Foto 3- Aron Há Kodesh ACIB..... | 66 |
| Foto 4- Aron Há Kodesh FIPE..... | 71 |
| Foto 5- Hassídico de Montreal..... | 84 |
| Foto 6- Centre Sègal des Arts..... | 86 |
| Foto 7- Sinagoga Sherarit Israel..... | 87 |
| Foto 8- Aron Há Kodesh Sherarit Israel..... | 88 |
| Foto 9- Torot Sherarit Israel..... | 89 |
| Foto10- Sinagoga Liberal de Montreal..... | 105 |

LISTA DE ABREVIATURAS

SIC: Sociedade Israelita do Ceará.

ACIB: Associação Cultural Israelita de Brasília.

FIPE: Federação Israelita de Pernambuco.

CONIB: Confederação Nacional Israelita do Brasil.

AHJP: Arquivo Histórico Judaico de Pernambuco

ARI: Associação Religiosa Israelita

SUMÁRIO

| | |
|--|-----------|
| O convertido como ideal da modernidade | 3 |
| Compreendendo as conversões..... | 6 |
| A conversão como identificação religiosa..... | 8 |
| A questão da autoridade institucional..... | 9 |
| Metodologia de investigação e escrita..... | 12 |
| (Re) construindo o percurso de conversão | 14 |
| A relação com o campo | 17 |
| Do campo ao texto..... | 22 |
| 1 QUEM SÃO OS CONVERTIDOS: CATEGORIAS | 25 |
| 1.1 A dinâmica das narrativas de conversão..... | 29 |
| 1.1.1 A narrativa como sustentação..... | 29 |
| 1.1.2 A lógica das narrativas | 30 |
| 1.2 Dois níveis de narrativas: afirmativas e problemáticas | 32 |
| 1.3 O Desenraizamento..... | 34 |
| 1.3.1 A memória familiar problemática..... | 36 |
| 1.3.2 A identidade marrana..... | 36 |
| 1.4 A rejeição como causa e consequência..... | 39 |
| 1.5 Conversões por crença..... | 41 |
| 1.5.1 A questão da fé | 41 |
| 1.5.2 Descrença com as instituições | 45 |
| 1.6 Sentir-se diferente..... | 45 |
| 1.7 Identificação com o Judaísmo | 46 |
| 2 HISTÓRIA E ETNOGRAFIA DAS COMUNIDADES PESQUISADAS..... | 49 |
| 2.1 Fortaleza | 50 |
| 2.1.1 Sociedade Israelita do Ceará..... | 50 |
| 2.1.2 Yom Kipur: O dia do perdão | 60 |
| 2.2 Brasília..... | 62 |
| 2.2.1 Associação Cultural Israelita de Brasília (ACIB)..... | 62 |
| 2.3 Recife..... | 67 |
| 2.3.1 Federação Israelita de Pernambuco (FIPE) | 67 |
| 1. 2.3.1.1 Yom Kipur na FIPE..... | 72 |
| 2.4 Montreal : comparando as diferenças..... | 75 |
| 2.4.1 O caso <i>québecois</i> | 79 |
| 2.4.2 Sinagoga Sefaradi | 86 |
| 2.4.3 Yom Kipur..... | 91 |

| | |
|---|------------|
| 3 A CONVERSÃO NAS INSTITUIÇÕES JUDAICAS..... | 96 |
| 3.1 As normas para a conversão segundo a Lei Judaica..... | 97 |
| 3.1.1 Conversão ortodoxa..... | 99 |
| 3.1.2 Conversão massorti | 101 |
| 3.1.3 Conversão protestante..... | 101 |
| 3.1.4 Conversão na ortodoxia moderna | 101 |
| 3.1.5 Conversão liberal/reformista | 103 |
| 3.2 Os passos na busca para a conversão..... | 107 |
| 3.2.1 A conversão em Fortaleza | 114 |
| 3.2.2 A conversão em Brasília..... | 118 |
| 3.2.3 A conversão em Recife..... | 121 |
| 3.2.4 A conversão em Montreal | 128 |
| 2. 3.2.4.1 A conversão na Congregação <i>Dorshei Emet</i> | 132 |
| 3.3 As falas do Rabino Alanati | 135 |
| 4 AGENCIAMENTO E VOLUNTARISMO | 138 |
| 4.1 A busca pelo pertencimento | 139 |
| 4.2 O Judaísmo como fenômeno transcultural e transcontinental | 143 |
| 4.3 Categorias de pertencimento | 148 |
| 4.3.1 Kashrut | 149 |
| 4.3.1.1 <i>Commoditização da kashrut</i> | 157 |
| 4.3.1.2 O Guia BDK | 158 |
| 4.3.1.3 A supervisão rabínica | 159 |
| 4.3.1.4 “Não basta ser aveia, tem que ser Quaker” | 160 |
| 4.3.2 Roupas <i>Shatnez</i> | 164 |
| 4.3.3 A marca no corpo: o <i>Brit Milá</i> | 166 |
| 4.3.3.1 <i>Hatafat Dan Brit</i> | 170 |
| 4.3.4 O <i>Shabat</i> | 173 |
| 4.4 O Reconhecimento | 176 |
| 4.4.1 A subjetividade do reconhecimento | 177 |
| 4.4.2 Reconhecimento distributivo e políticas públicas | 179 |
| 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS..... | 185 |
| 6 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS | 194 |
| 6.1 Bibliografia citada | 194 |
| 6.2 Bibliografia consultada..... | 199 |
| 7 Anexo | 204 |
| 7.1 Três modelos de certificado de conversão..... | 204 |
| 8 GLOSSÁRIO DE TERMOS HEBRAICOS | 208 |

INTRODUÇÃO

Esse trabalho tem por tema a conversão religiosa ao Judaísmo a que se submetem indivíduos de outras – ou nenhuma – confissões religiosas nas cidades brasileiras de Fortaleza, Recife, Brasília; e na cidade canadense de Montreal.

Existe uma anedota judaica de domínio público que conta a história de uma jovem católica que se preparou durante anos para o processo de conversão ao Judaísmo e enfim foi aceita para o ritual final de imersão na *mikvê*. Entretanto, ao imergir na piscina, a temperatura da água assustou a moça fazendo-a lançar um grito: “– *Jesus, que água fria!*”.

O que essa anedota quer dizer? Que uma pessoa que não nasceu dentro da religião judaica e se converte, permanecerá sempre com um resíduo que não lhe permitirá jamais ser como um judeu de nascença? Autores como Juda Halevi acreditam numa conversão plena e completa, guardadas as devidas proporções:

Aquele que se engaja na vida do povo de Israel gozará, bem como toda a sua descendência de uma aproximação de Deus. Entretanto, o prosélito não será igual aos israelitas de nascença, pois esses estão aptos à profecia, enquanto que aos prosélitos, o mais alto que podem ascender, seria a de uma vida íntima com Deus e como doutores, mas não como profetas. (citado em ATTIAS, 1998:42).

Todavia, essa percepção de um convertido imperfeitamente assimilado, que se traduz numa visão essencialista da identidade judaica, não é universalmente comungada pelo mundo judaico. Maimônides¹ defendia, ao contrário, a possibilidade de uma assimilação total do prosélito entre os israelitas. Mas, mesmo que o convertido seja acolhido com boa-vontade ou desconfiança pela comunidade de ingresso, que pese ou não sobre ele a dúvida de uma assimilação plena, o importante antropologicamente, é que sua busca por conversão se desenrola sobre uma questão profunda relativa à identidade judaica que se define prioritariamente no plano da filiação: “ou nasce-se judeu, ou não se nasce judeu”.

A questão da assimilação dos prosélitos na “aliança” é muito mais sensível hoje. Desde o final da Segunda Guerra mundial e, mais ainda, nos últimos trinta anos o Judaísmo se tornou atrativo a indivíduos de outras religiões – seja pela proeminência do

¹ Moisés Maimônides ou Maimónides, também conhecido pelo acrônimo Rambam, foi um filósofo, religioso, codificador rabínico e médico. Faleceu no Egito em 1204.

Estado de Israel, pelo status desse grupo nas sociedades onde residem ou por curiosidade pelo seu estilo de vida. Enquanto nos últimos dois mil anos as conversões ao Judaísmo eram quase todas consideradas marginais – quando não proibidas, contabiliza-se hoje uma estimativa de 15.000 a 20.000 conversões por ano, majoritariamente em sinagogas liberais e conservadoras dos Estados Unidos e Canadá, e também entre os ortodoxos israelenses, franceses e na América Latina. É uma população em torno de 200.000 a 300.000 pessoas por 12 milhões de judeus, segundo as informações dos autores Mac-Clain (1996), Mayer (1977), Levin (1995), Barak Fishman (1999), Bitton e Panafit (1997).

No Brasil, não foi encontrada nenhuma referência precisa do número de convertidos, apenas dados referentes a comunidades específicas. Bila Sorj, ao trabalhar com casamentos mistos, mostra um percentual de 20% de judeus que se casam com parceiros não judeus (SORJ: 1997). Como veremos nos parágrafos seguintes, esse percentual é bem maior hoje, pois o livro foi escrito em 1997 e se refere apenas aos judeus do Rio de Janeiro e de uma única sinagoga.

Nas comunidades por nós pesquisadas também não foi levantado um número preciso de convertidos, apenas estimativas fornecidas pelas lideranças religiosas. A mobilidade dos judeus é grande no Brasil e por motivos diversos eles mudam de cidades e passam a frequentar as comunidades existentes nos locais de destino. Geralmente os convertidos se apresentam como tal aos líderes religiosos, mas, como ficará explícito nesse texto, não é delicado e nem prudente ao pesquisador ficar indagando se uma pessoa é convertida ou não. Todos são judeus e gostam de ser reconhecidos assim.

Entretanto, a estimativa de judeus convertidos fornecida pelos líderes religiosos das respectivas comunidades é de 35% em Brasília e no Recife e 40% em Fortaleza. As comunidades estudadas possuem em média 100 famílias judaicas.

Esses convertidos, em sua maioria, ingressam no Judaísmo pela necessidade de mudança de crença e questionamento de sua religião de origem; em seguida vêm aqueles que dizem ter um antepassado judeu seguidos daqueles indivíduos que se casam com judeus e necessitam se converter para adequar a vida religiosa do casal e a educação dos filhos.

O aumento significativo de pessoas que buscam a conversão ilustra a porosidade crescente nas fronteiras entre judeus e não judeus. Ela – a porosidade – acompanha uma forte tendência à assimilação por parte das comunidades judaicas, considerando que as taxas de casamentos mistos em toda a diáspora se aproximam de

50% Mac-Clain (1996), Mayer (1997), Levin (1995). Se hoje, mais e mais pessoas batem a porta do Judaísmo, é porque mais e mais judeus – e as instituições que os representam – se adaptam, ou mais precisamente, escamoteiam as normas tradicionais de pertencimento, transgredindo as regras de endogamia, visto que muitas famílias não se importam com casamentos mistos por parte de seus filhos.

Ao lado da imagem do convertido, a questão das conversões cristaliza amplamente as tensões ligadas à redefinição da identidade judaica nas sociedades contemporâneas marcadas pela afirmação crescente de autonomia individual:

O convertido, como, aliás, são também os apóstatas, é aquele que, contra o determinismo de nascimento e contra o peso das tradições, afirma a vontade de se construir a si mesmo, escolher sua memória e forjar seu próprio destino. É nesse ponto que reside sua força de desestabilização: ele afirma o primado da subjetividade individual sobre os interesses trans-históricos do coletivo (TANK-STORPER, 2007:12).

O convertido como ideal da modernidade

A questão que paira sobre a conversão não é própria do Judaísmo. Desde muito tempo apreendemos a religião à luz da figura estável do praticante regular que nasce, casa-se e morre na mesma igreja. Entretanto, o ator religioso de hoje é mais voluntarioso devido ao *prisma da mobilidade* (HERVIEU-LÉGER, 1999). As identidades e as práticas religiosas, cada vez menos transmitidas pela família, são apropriadas subjetivamente, em um perpétuo movimento de construção de crença. Mais que um receptor, o novo indivíduo religioso é produtor de um sentido que ele procura validar, não mais nas grandes instituições percebidas como muito rígidas e muito autoritárias, mas junto de outros indivíduos e suas crenças. Essas crenças entram em “fraternidade eletiva” (HERVIEU-LÉGER: 1999) com as suas, validando umas às outras.

No Brasil, Marta Topel (2001), reitera esse fenômeno afirmando que:

Perante essa realidade (contemporânea e globalizada), 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. (TOPEL, 2001:30)

Essa *plêiade místico-esotérica*, caracterizada por sua forte tendência sincrética entre religiões orientais (Budismo, Hinduísmo), e algumas mais exóticas, como o

xamanismo e certas práticas como o tarô e a astrologia (CHAMPION, 1993:175), é típica do processo de individualização da crença. Ela se situa em uma malha (trama) constituída em torno da quantidade oferecida de estágios espirituais, entre os quais circulam os indivíduos segundo uma lógica que François Champion qualifica de itinerante:

O itinerário é a afirmação de um caminho, um sentido, uma trajetória orientada; é uma busca que não cessa de se renovar. Um itinerário é o anúncio de um percurso onde a orientação afirmada presta conta, a cada passo ao inesperado e ao renovado. (CHAMPION, 1993:45).

Assim, essa plêiade prefigura um movimento de individualização do campo religioso que levará a termo sua atomização completa. Os indivíduos circulam totalmente livres entre as diferentes ofertas religiosas, segundo uma lógica própria do mercado, trazendo consigo a desqualificação profunda das formas tradicionais de autoridade religiosa, em proveito das novas figuras, onde o tipo ideal seria o empreendedor liberal propondo os bens espirituais no mercado religioso – frequentemente cambiados em retribuições financeiras. A professora Dra. Dreidre Meintel titular da *Université de Montreal* em suas aulas de *globalization, culture e Identité*, chamava esse fenômeno de religiões *prête-à-porter* (prontas para usar).

Esse movimento de atomização individual confunde a economia simbólica própria dos fiéis, que se encontram doravante a se organizar segundo uma lógica propriamente moderna:

A legitimidade de sentido significativo passou da oferta à procura (...). Doravante a alma do comportamento religioso é a busca e não o encontro é o movimento de apropriação em vez da devoção incondicional. A autenticidade da inquietação (da busca) substitui a convicção (religiosa) como uma forma exemplar de fé, mesmo nas confissões estabelecidas. (GAUCHET, 1998: 107-108).

O que faz sentido, é a busca em si mesma, contanto que seja sustentada por uma diligência “autêntica”. Essa transferência da legitimidade das instituições para os próprios indivíduos não se passa sem consequências sobre os conteúdos da crença, que se transformam, segundo Danièle Hervieu-Léger, em crenças orientadas para esse mundo aqui, em contato direto com o imperativo moderno de ser você mesmo. (HERVIEU-LÉGER, 2001: 76 e 81).

À medida que o indivíduo se coloca como singular na sua crença, ele garante a verdade à qual adere, e todo princípio de ordem normativa representada pela instituição

de origem é profundamente desqualificado. Assim, vemos o longo declínio de religiões do tipo igreja, notadamente da Igreja Católica Romana: seu caráter altamente hierarquizado e explicitamente prescritivo irá de encontro com o ideal de autonomia dos fiéis: e a emergência de religiões como o Budismo – propondo um caminho para o conhecimento de si mesmo e não uma doutrina – largamente compreendida como a consequência de uma grande afinidade eletiva de sua religiosidade com o ideal moderno de autonomia e autenticidade. (LENOIR: 1999; MATHÉ: 1999).

Dentro desse panorama é que se situa o interesse antropológico de nosso trabalho pela problemática da identificação religiosa: itinerários religiosos, entrada e saída de religiões, aparecem como questões centrais para a compreensão de uma paisagem religiosa em constante recomposição. A experiência da conversão aparece assim, como o emblema de um modo de crença da modernidade, caracterizada pela subjetividade, pelo voluntarismo, pela possibilidade de mobilidade e pelo agenciamento. A figura do convertido traz consigo a figura do “peregrino” – típica do crente moderno; aquele que circula livremente entre as diversas ofertas de salvação e que, por sua própria escolha, endossa uma identidade religiosa claramente constituída. (HERVIEU-LÉGER, 1999). E isso vai ainda mais longe: o radicalismo de sua escolha pode significar em si mesmo, a autenticidade de sua crença. Por seu engajamento não ser fruto da recondução mecânica de uma herança familiar ou social, ele é fortemente “sincero”, intenso, “verdadeiro”:

O convertido manifesta e executa o postulado fundamental da modernidade religiosa segundo a qual uma identidade religiosa autêntica só pode ser uma identidade escolhida. (...) O ato de conversão cristaliza o valor reconhecido ao engajamento pessoal do indivíduo que testemunha dessa maneira sua autonomia de sujeito crente por excelência. (HERVIEU-LÉGER, 1999:156)

A partir desta figura ideal do convertido é que podemos compreender as recomposições religiosas nascidas na modernidade. O convertido, enquanto portador de um *carisma exemplar* seria mobilizado pelas instituições, como figura padrão (modelo) a partir da qual seria *reelaborada* a norma religiosa (HERVIEU-LÉGER: 1999), invertendo a perspectiva clássica de uma antropologia das religiões que, partindo das instituições ou das figuras das autoridades religiosas, vislumbraria como as verdades construídas institucionalmente eram recebidas pelos fiéis.

Compreendendo as conversões

Os primeiros estudos sobre a conversão provêm dos Estados Unidos, a partir da metade dos anos 1960, notadamente os trabalhos de John Lofland e Rodney Stark (1965). A ideia principal era elucidar *porque* mais e mais indivíduos mudavam de religião e analisar as *causas* das conversões partindo de trajetórias individuais de identificação. Para esses dois autores, a conversão se explicava pela acumulação de sete fatores: 1) ter experimentado fortes tensões; 2) estar à procura de uma solução; 3) ter uma atitude de busca, mas considerando que as respostas dadas pelas instituições convencionais eram inadequadas; 4) ter encontrado o grupo ao qual se converterá por ocasião de um momento de ruptura; 5) ter laços afetivos com os membros do grupo; 6) estar se separando de eventuais laços com outros grupos, e 7) estar exposto a uma intensa relação com os membros do grupo (LOFLAND E STARK: apud TANK-STORPER, 2007:30).

Aqui, o que explica a conversão é o caminho percorrido. É um processo. Mas o problema é que essas sete etapas não são pensadas em relação umas às outras. Elas se sucedem sem laços aparentes. Elas não são uma relação dinâmica ou sinérgica e as conversões aparecem como o resultado de um percurso totalmente desorientado, entregue aos ventos caprichosos da existência.

Algumas dessas teorias que se centram exclusivamente sobre as trajetórias de identificação não são realmente convincentes. Sejam elas inconsistências heurísticas como as de Lofland e Stark, sejam aquelas que abdicam de toda pretensão de uma interpretação antropológica em detrimento de uma interpretação psicossociológica, às vezes exclusivamente psicológica.

Snow e Machalek (1983) propuseram compreender a conversão como resultante não mais de sete, mas de seis causas essenciais: 1) uma resposta psicológica para a coerção ou algumas situações de stress; 2) predisposição para certos traços de personalidade ou certas orientações cognitivas; 3) o resultado de situações de stress; 4) predisposição para atributos sociais; 5) o resultado de interações sociais ou afetivas, e 6) o fruto de processos causados por diversos elementos (SNOW E MACHALEK, 1983:40).

Abordar os fenômenos da conversão unicamente pelas suas trajetórias de identificação, sem jamais se preocupar com os conteúdos das crenças nem com as comunidades ou instituições as quais aderem os convertidos, condena o trabalho a uma

“psicologização” completa do fenômeno – já que ele não seria outra coisa que não um assunto puramente pessoal; ou continuar a responder sobre o fenômeno da conversão com uma tremenda inconsistência heurística – a conversão seria o produto de percursos contingenciais e perfeitamente aleatórios.

Desenvolver a pesquisa centrando as atenções na “oferta religiosa” por parte das instituições – ou antes, na confrontação de uma oferta e de uma demanda – pode de certa forma, permitir contornarmos o problema. Stefano Allievi (1999), trabalhando sobre as conversões de europeus ao Islã, propõe que:

(...) Seria talvez mais correto procurar responder antes de tudo, e mais modestamente, a questão ‘porque se converter a uma religião determinada?’, do que responder a questão genérica ‘porque se converter?’, as duas questões não implicam necessariamente a mesma resposta. (ALLIEVI, 1999:289).

Resumindo os ensinamentos de Allievi:

Ao lado das razões subjetivas, psicológicas ou sociológicas que expliquem talvez as conversões, todas as conversões, mas nenhuma conversão particular a uma religião particular, e a despeito do espaço que será de toda forma oportuno de deixar ao acaso, cada religião possui uma oferta particular e precisa que pode interessar certas pessoas. Para ser preciso, nos casos dos sistemas religiosos complexos, como o caso do Islã, ele possui mais de uma (oferta) que poderia interessar uma pluralidade de públicos possíveis. (ALLIEVI, 1999: 230)

Seria então no ponto de encontro de uma oferta e de uma demanda que se apreenderia o sentido da conversão. A conversão ao Islã seria, por exemplo, o encontro de protestações sociais e políticas a respeito da modernidade ocidental com certa “ideologia terceiro-mundista” que o Islã possui. (ALLIEVI, 1999:292).

Todavia, esse caminho levanta certo número de questões. Primeiramente, ela pressupõe uma demanda claramente constituída – exatamente “por que” a pessoa quer se converter? A correspondência entre demanda e oferta não poderia ser uma ilusão induzida pela narrativa de conversão? Não poderíamos considerar que a narrativa de conversão é uma justificativa *a posteriori* que viria legitimar e dar sentido a esse engajamento? Ou ainda, essa correspondência não poderia também ser *o efeito* de interação com o Islã (no nosso caso com o Judaísmo) antes de ser sua causa?

Uma averiguação aprofundada dos testemunhos e narrativas de conversão se mostra, com efeito, eminentemente delicada, na medida em que não existe narrativa de conversão que não esteja diretamente trabalhada pela experiência da conversão, onde o

neófito (a) se esforça para justificar (prestar contas) de sua escolha. Podemos legitimamente supor que aquilo que os convertidos colocam nas suas narrativas de conversão é uma maneira de dar sentido *a posteriori* para um percurso que *a priori* não possuía necessariamente um sentido. (TANK-STORPER: 2007).

Outra reserva que é feita a respeito da conversão ser um ponto de encontro entre uma oferta religiosa e uma demanda individual: estudos sobre a implantação de grupos religiosos exógenos – notadamente o Budismo – mostram como a oferta religiosa em contextos de migração é também amplamente produzida pela demanda (KONÉ: 2000). O próprio Stefano Allievi insiste sobre o fato de que os convertidos europeus contribuem largamente para fazer do Islã um Islã específico (ALLIEVI: 1999). Como então colocar a oferta religiosa como um elemento central de explicação das conversões, quando ela mesma pode ser considerada como um efeito da demanda e, portanto como um efeito da conversão?

A conversão como identificação religiosa

Essas considerações não significam que estamos fazendo tábula rasa das experiências dos convertidos e de seus diferentes caminhos. A conversão deve ser pensada como o encontro de indivíduos particulares com um universo de crenças particular, mas parece mais justo pensar a relação estabelecida como uma relação de *identificação recíproca* (TANK-STORPER, 2007). A conversão supõe a construção de uma identidade exclusiva, uma ruptura com o passado. Ela não é apenas uma simples adesão aos valores ou aos bens simbólicos de salvação oferecidos por uma religião. Ela implica um processo pelo qual o convertido faz parte de um *corpus* de crenças e, por extensão, à instituição que as possui. Ao final da conversão, o candidato É muçulmano, É católico ou É judeu. É um processo de assimilação, no sentido estrito do termo, de incorporação recíproca. A conversão não é apenas a consumação de um ritual, mas de uma disposição para a instituição, para uma ideologia ou um *corpus* de crenças:

É um quadro ontológico, que questiona mesmo a definição da pessoa, de sua história, de seu modo de vida, de sua identidade. O processo aberto pela busca da conversão é um processo dinâmico de apropriação simbólica a serviço duma compreensão de si, implicando uma transformação pessoal. É um processo de identificação do outro para consigo e de si para com o outro. (TOKEN-STORPER, 2007: 18).

O trabalho então é bem mais complexo do que simplesmente caracterizar a conversão como o encontro entre uma demanda subjetiva de um lado, uma oferta institucional de outro, seguido de certas condições. Os percursos de identificação são eminentemente evolutivos, dinâmicos. A busca, a demanda, está ela mesma trabalhada e mantida na inter-relação com a oferta. A conversão, nesse contexto, é o percurso. E a única resposta aceitável para a pergunta: “*por que se converter ao Judaísmo?*” é: “*porque ele (a) quer ser judeu (ia)*”. Parece mais sensato substituir a questão do *porque* – que não pode ser respondido em definitivo, se não por elementos psicológicos – para a questão do *como*.

Utilizando as teorias apresentadas e, principalmente, seguindo as ideias e sugestões do autor Sébastien Tank-Storper, pretendemos, neste trabalho de tese, considerar os percursos que os indivíduos realizam para sua conversão ao Judaísmo, não apenas como processos determinados por causas, nem como percursos aleatórios. Tentaremos demonstrar, a partir dos dados recolhidos nas comunidades judaicas pesquisadas, pelas etnografias e pelas abstrações desenvolvidas no convívio e conversas informais, que é na *dinâmica* das trajetórias de identificação que se compreende a conversão, trajetórias essas das quais são partes integrantes as *problemáticas* preexistentes.

A questão da autoridade institucional

É possível pensar os percursos de conversão como momentos particulares de trajetórias de identificação, caracterizados por uma constante mobilidade, não tendo nem um início real e nem um fim real. Na modernidade², a norma das identidades religiosas seria a mobilidade, e a estabilidade seria a anomalia. (TANK-STORPER: 2007). A problemática das conversões não repousaria mais tanto no fato de mudar de religião, mas na cristalização dessas trajetórias de transição dentro de uma identidade estável.

Antes de perguntar o *porquê* – ou mesmo *como* – os indivíduos mudam de religião, parece-nos mais pertinente compreender como certos indivíduos desejam endossar uma identidade estável e claramente constituída. Partindo da “demanda”,

² Neste trabalho, quando nos referimos à modernidade, queremos contextualizar o fenômeno da conversão na época contemporânea que corresponde ao período da pesquisa dessa tese (1998-2014). Os fenômenos e as narrativas dos entrevistados foram analisados levando em conta os processos que os influenciam de forma direta, como a globalização, os fluxos de informações, as novas tecnologias, etc.

voltamos à “oferta” – não como um produto à disposição de uma demanda, mas como: “um plano estruturante e estabilizante da identidade sem a qual a identificação se arrisca a perder-se em uma (*errance*) infinita”. (TANK - STORPER, 2007:19).

O interesse quase exclusivo, trazido até uma época muito recente pela antropologia da religião, sobre os processos de individualização da crença conduziu a um mascaramento de toda a reflexão sobre a autoridade religiosa e sobre o processo de regulação institucional que pode perdurar ou se recompor dentro da paisagem religiosa contemporânea.

Compreender a modernidade religiosa é o que os estudiosos chamam de *paradigma de individualização religiosa* (TANK-STORPER: 2007) – como os indivíduos autônomos reinventam o religioso fora das instituições, entrando em atrito com as autoridades tradicionais.

Essa perspectiva é reforçada pelo discurso dos crentes modernos; o conjunto das entrevistas realizadas com os convertidos ao Judaísmo confirma, por exemplo, esta tendência à construção de uma auto-legitimação da verdade. As narrativas de conversão estão repletas de referências a temas como: “realização de mim mesmo (a)”, “autenticidade” e “apropriação de sentido”, que ilustram uma profunda adesão aos valores da modernidade e contribuem para reforçar sua autonomia.

Interrogados sobre suas práticas e sua relação com a religião, os entrevistados produzem um discurso atestando sua conformidade aos valores dominantes de individualismo, omitindo-se, por vezes, de relatar as tensões com as instituições religiosas. Poderíamos dizer que o crente moderno é um crente que narra sua autonomia. Em uma modernidade cultural que valoriza ao extremo a escolha pessoal e a autenticidade, os atores não poderiam produzir nada além de um discurso afirmativo, visando legitimar seu engajamento como uma atitude autônoma e autêntica.

Mas se os percursos individuais de identificação demonstram, efetivamente, processos de autonomia marcados pela rejeição das identidades herdadas e/ou por uma tomada de distância indubitável das autoridades reputadas, o processo mesmo de validação institucional – que constitui o processo formal de conversão – revela igualmente os limites de tal autonomia. Em primeiro lugar pelo fato de impulsionar uma tentativa de institucionalização de identidade; em segundo lugar – e bem mais fundamentalmente – na medida onde, dentro do Judaísmo, o confronto entre instituição

e candidatos à conversão se coloca, não apenas como altamente conflituoso, mas, sobretudo normativo.

Tanto para os ortodoxos como para outras correntes mais modernas do Judaísmo contemporâneo, o trabalho principal do processo formal de conversão reside na sua capacidade para colocar a identidade dos candidatos em conformidade com sua própria concepção de identidade e de prática religiosa; e isso passa pela expressão de uma autoridade explicitamente prescritiva ou por uma autoridade mais complacente, fundada na discussão e na persuasão.

O exemplo do processo de conversão ao Judaísmo nos mostra que:

A despeito da autonomia reivindicada pelos candidatos e do seu poder de ação, a heteronomia se afirma. Até ao ponto de impor-lhes certo número de práticas constrangedoras indo inclusive de encontro à ética daqueles que a elas se submetem. (TANK-STORPER, 2007: 20).

Uma possibilidade seria não levar a sério a reivindicação de autonomia dos candidatos ao termo do processo: aqueles que se submetem ao dispositivo normativo das instituições estariam em busca mais de uma autoridade do que de autonomia. O fim do processo permitiria dar sentido ao conjunto do percurso, de encontrar a recompensa, a energia perdida: a conversão demandaria uma norma, um plano rígido e os convertidos nessa perspectiva seriam indivíduos incapazes de assumir plenamente sua autonomia.

Todavia, essa análise mascara a capacidade das autoridades religiosas. Ora, o que se impõe a uma análise desses percursos de conversão, é uma possível transformação. Os candidatos à conversão não são os mesmos no início e no final do processo. De um registro de religiosidade autônoma, eles aceitam, dentro de proporções variáveis segundo os casos, se manter em um registro heterônomo. E essa transformação é o resultado do trabalho da instituição, que implica em mostrar que as instituições e as autoridades religiosas são algo mais que simples encarnações da crença, pois também exerce um poder, uma limitação sobre seus fiéis.

A hipótese dessa tese é que, mesmo em contexto de modernidade avançada, para assegurar sua perenidade, todo grupo religioso deve colocar em jogo seus dispositivos de autoridade e de poder. O que muda com a emergência do individualismo e da afirmação crescente de autonomia individual, é que esses dispositivos se tornam problemáticos e são chamados a se recompor. As antigas formas de autoridade e

institucionalização religiosas se encontram em discordância com as expectativas dos crentes modernos, reticentes às verdades vindas do alto, e as instituições – assim como as autoridades que as encarnam – são levadas a compor e negociar com os fiéis suscetíveis, a todo o momento, de contestar os fundamentos de suas autoridades.

Parece-nos interessante apreender como, no processo de conversão, se vinculam, de um lado, os candidatos, com uma demanda identitária e religiosa pessoal e subjetiva e, de outro lado, as autoridades religiosas que procuram também defender e preservar uma concepção específica desta identidade. Isso diz respeito àquelas instituições que transformam a crença “selvagem” dos candidatos em uma crença organizada conforme suas concepções. Os primeiros passos do processo de identificação devem ser vistos como o encontro de uma busca particular com um universo cultural e religioso particular – no caso, o Judaísmo; já o processo pelo qual as autoridades religiosas validam essa identidade (processo formal da conversão) deve ser pensado como um encontro particularmente conflituoso de indivíduos com instituições. A questão do pertencimento, que é acionada a partir do grau de identificação que o indivíduo tem com o Judaísmo, necessita ser validada por mecanismos de reconhecimento utilizados pelas instâncias de poder responsáveis por essa questão. Alguns exemplos de entrevistas coletadas ilustrarão com excelência esse processo no capítulo oportuno.

Antes de tudo, veremos, ao comparar os dispositivos de conversão de instituições de algumas tendências ideológicas do Judaísmo (ortodoxa, conservadora, liberal e reconstrucionista), que a definição do processo de conversão pode, eventualmente, utilizar a relação convertido/instituição, como instrumento coercitivo a serviço da explicitação de normas e de afirmação de autoridade. Se, hoje em dia, a questão das conversões é conflituosa, é porque ela testemunha a pluralidade do Judaísmo contemporâneo.

Metodologia de investigação e escrita

A investigação desse trabalho se desenrolou sobre quatro campos diferentes (Fortaleza, Brasília, Recife e Montreal), onde foram pesquisados: convertidos, candidatos à conversão, seus eventuais cônjuges, filhos, rabinos, responsáveis pelas sinagogas, universitários e estudiosos sobre a conversão. Há uma distinção das épocas de pesquisa de uma cidade para outra que também deve ser explicitada.

Em Fortaleza, a comunidade judaica foi pesquisada por seis anos (1998-2003) e culminou com um estudo sobre a formação da Sociedade Israelita do Ceará (SIC). Foi o grupo em que houve maior e mais intensa inserção investigativa; onde foram aprendidos os ritos, os preceitos bíblicos e os costumes judaicos; observados participativamente todos os serviços religiosos, obras de caridade, feiras, chás beneficentes, cursos bíblicos e iniciação da língua hebraica. Nesse período houve uma convivência diuturna com os candidatos à conversão e os recém-convertidos, e foram seguidos passo a passo seus percursos de conversão. Essa imersão profunda na comunidade judaica de Fortaleza foi a responsável por estarem aqui presentes os dados lá coletados e sua posterior análise.

A segunda experiência de campo com o Judaísmo foi realizada no Centro-Oeste, no período de (2004-2009). Nessa época o foco foi a ACIB – Associação Cultural Israelita de Brasília. Com esse grupo foram mais cinco anos de convivência e pesquisa. Trata-se de uma comunidade bastante aberta à pesquisa, onde se consegue uma boa interlocução com as lideranças religiosas e institucionais. A interação com esse grupo levou à apresentação de conferências, participação em festas religiosas, conversas com o embaixador de Israel e foi finalizada com a publicação de um artigo sobre a fundação da comunidade.

A existência de uma linha de pesquisa sobre o tema na UFPE ensejou a oportunidade de estudar a comunidade judaica de Recife, os serviços religiosos realizados pela Federação Israelita de Pernambuco (FIPE), entrevistar convertidos e autoridades religiosas e institucionais e grupo de jovens. Além de conversas informais, foram analisados e sistematizados depoimentos sobre conversão que já haviam sido recolhidos pelo Arquivo Histórico Judaico de Pernambuco.

Devido à insipiência das práticas religiosas da congregação, limitando a observação cotidiana das práticas em grupo, ficaram faltando elementos empíricos para preencher certas lacunas da pesquisa antropológica.

Assim, por meio do projeto bolsa sanduíche - PDSE (2012-2013) surgiu a oportunidade de estudar por um ano na cidade de Montreal/QC sob a tutela do Prof. Yakov Rabkin – professor titular da *Université de Montreal*. Esse período foi fundamental para as concepções teóricas desenvolvidas nesta tese. Foram propiciados contatos com intelectuais estudiosos do Judaísmo (judeus ou não), professores da universidade, oportunidade de participar de serviços religiosos em sinagogas ortodoxas, conservadoras e liberais, em cidades no Québec e em New York. Duas disciplinas

foram cursadas, sendo uma delas voltada especificamente ao Judaísmo: *Les juifs dans le monde contemporain*.

A ausência de interlocução foi preenchida pela presença do orientador e pela presença “metodológica” da professora e antropóloga norte-americana, Dra. Dreidre Meintel. Além de sugestões bibliográficas, ela ensejou encontros com os pesquisadores e o método antropológico desenvolvido pelo *Centre d'études sur ethnicités des l'universités montrealaises*, órgão em que é a diretora geral.

A moderna metodologia, utilizada no Canadá e nos Estados Unidos, sobre os estudos da religião e principalmente sobre a conversão, passou a nortear a tese e a busca de novos conteúdos. A partir desse contato, tivemos acesso aos trabalhos do sociólogo francês Sébastien Tank-Storper, que escreveu o livro “*Les juif d'élection - se convertir au judaïsme*”- já citado nesse trabalho, fornecendo-nos considerações fundamentais para trabalhar e dar coerência à profusão de dados acumulados em quinze anos de estudos e pesquisas sobre o Judaísmo.

Todavia, a captação das informações, bem como sua interpretação e sua escrita, comportam certo número de dificuldades a que convém esclarecer.

(Re) construindo o percurso de conversão

A conversão é um processo longo e íntimo. O indivíduo que se aventura a ela entra num caminho que o leva a reconsiderar sua existência, a se situar em uma nova história, em um novo “destino”. Como o antropólogo pode apreender a intimidade dessa aventura que mais e mais o fascina conforme a interroga? Os métodos fundados na observação participante, ou observação distanciada, e mais ainda aqueles da sociologia quantitativa, parecem pouco fecundos. Não se consegue observar uma conversão – salvo se vivermos o dia a dia com uma pessoa que se engaja no processo de conversão. Tampouco se pode compreendê-la por meio de questionários, entrevistas abertas ou dirigidas. Só o método de narrativa de vida é suscetível a uma sistemática onde os convertidos (as) ou candidatos (as) à conversão são convidados a contar sua experiência, o que os (as) conduziu ao Judaísmo, os périclos que passaram e as dificuldades encontradas. Mas esse método também encontra dificuldades, sendo uma das maiores, é encontrar um convertido que aceite falar sobre isso de forma confiável.

A experiência de conversão não está no centro da experiência religiosa da tradição judaica como ela pode estar em outras tradições religiosas como o Cristianismo

evangélico ou pentecostal (MARY, 1997). A ausência de um consenso legitimado para a experiência da conversão pode deixar um convertido em uma situação identitária periclitante. Como então abordar uma pessoa convertida ou em vias de conversão? Ainda mais quando a tradição proíbe de lembrar ao convertido suas origens não judaicas. Por razões que se compreende facilmente, algumas instituições recusam-se (às vezes categoricamente) a permitir uma relação entre o pesquisador e os candidatos à conversão ou os convertidos que frequentam sua comunidade. Sobre o cuidado para com os convertidos, o Talmude nos orienta que:

Não diga nunca [ao prosélito]: ontem tu rendias culto a Bahal, Korech e Nebo, e até hoje está presente [a carne] de porco entre seus dentes e tu está defronte a mim e me falas! De onde aprendemos que não devemos maltratá-lo? Pois ele pode replicar: vocês também eram prosélitos na terra do Egito. (TALMUD, Gerim, chapitre IV, règle 1).

Segundo o Prof. Yakov Rabkin, essa citação é interpretada da seguinte forma: não relembre a seu próximo o defeito que está em você mesmo.

Ao invés de perguntar quem era convertido, contornamos esse problema das seguintes formas: todas as comunidades judaicas pesquisadas no Brasil são de orientações liberais ou reformistas, onde certos aspectos da Lei judaica são mais lenientes. Mesmo assim surgiram inúmeras dificuldades. De qualquer forma, em todas as comunidades frequentadas havia pessoas suscetíveis de conhecer um convertido. A elas se propunha uma entrevista ou apenas uma conversa.

Esta dificuldade foi minimizada, graças às narrativas de conversão recolhidas na importante literatura não universitária consagrada à questão das conversões ao Judaísmo. Dentro dessa categoria, o livro de Pierre Assouline (1982) – *Les Nouveaux Convertis* - se mostrou um instrumento precioso, pois apresenta perfis detalhados de convertidos, permitindo cruzar esses perfis com os dados levantados. Na literatura científica merecem destaque os livros do norte-americano, Arnie Cumsky Weiss (2010) – *The Choice: converts to Judaism share their stories*, e o livro organizado pelo *quebecois* Francis Dupuis-Déri (2004) – *Identités mosaïques; entretiens sur identité culturelle des québécois juifs*, que foram determinantes para a composição deste trabalho.

Foi de suma importância também o acesso ao acervo realmente impressionante da *Bibliothèque Juif de Montreal*, cuja sessão consagrada à conversão, contém obras em

inglês, francês, hebraico e iídiche. Também foram realizadas entrevistas interessantes, nessa biblioteca, com estudantes à conversão, rabinos e estudiosos do tema.

Em relação à bibliografia referente ao tema da conversão ao Judaísmo no Brasil, quando iniciada essa pesquisa, em 1998, não haviam muitos escritos acadêmicos. Hoje, com a globalização e as novas tecnologias é possível realizar uma pesquisa mais consistente. Entretanto, são poucos os estudos sobre a conversão pensada sob o paradigma proposto nesta tese. Destacam-se os artigos da antropóloga Marta Topel (2001/2012), sobre a conversão de judeus laicos à ortodoxia, os escritos de Michel Schlesinger (2011) referentes à conversão ao Judaísmo sob uma perspectiva histórica e bíblica, os de Bernardo Sorj (2010), atuante intelectual, estudioso sobre a identidade judaica, os de Bila Sorj (1997), que apresentam dados sociológicos sobre casamentos mistos, e os do gaúcho Carlos Bartel (2012) que defendeu recentemente uma tese sobre o sionismo, na Universidade Federal do Rio Grande do Sul, e forneceu ricos subsídios a um viés ideológico que influencia diretamente os candidatos à conversão.

As entrevistas conseguidas eram pouco diretas, ficando a primeira parte destinada à narrativa espontânea da história do entrevistado, e somente na segunda parte abordavam-se certas questões de interesse do pesquisador.

Apesar de poucos se recusarem a falar, mesmo nesses casos a entrevista não era necessariamente perdida. Por exemplo, um jovem canadense em vias de conversão entrevistado quase cotidianamente na biblioteca judaica se recusava terminantemente a participar de conversas e transmitir informações que fossem passadas na “peneira antropológica”; as interlocuções abordavam tantos temas, que mal se falava sobre conversão, mas isso permitiu compreender certas questões que afluíam mais nas conversas informais do que nas narrativas formais realizadas anteriormente. Embora suas falas não sejam citadas explicitamente neste estudo (a seu pedido), elas foram decisivas para se apreender o percurso da conversão.

Também foram feitas tentativas de interrogar pessoas em diferentes estágios da conversão. O ideal, sob essa ótica, seria seguir os candidatos desde sua primeira demanda formal de conversão até o final do processo. Entretanto, isso é muito difícil de realizar, seja pelo tempo de trabalho de campo em cada cidade não coincidir com o tempo que o candidato precisa para se preparar para o encontro com os rabinos, seja pela relação de confiança e amizade que deve ser estabelecida entre o antropólogo e o candidato.

Enfim, partindo da constatação de que todos os candidatos passavam por três fases principais, claramente identificáveis (a fase de identificação, o processo formal de conversão e o pós-conversão), e tendo a precaução de sistematicamente recortar, e contextualizar, foi possível comparar seus percursos de conversão.

As entrevistas e conversas realizadas com os mesmos personagens permitiram construir um modelo que servia de ponto de referência, podendo avaliar e matizar as entrevistas realizadas pontualmente. As narrativas realizadas após a conversão ofereciam outro termo de comparação. Seguindo as orientações da Profa. Dreidre Meintel foi mantido um procedimento de comparação que permitiu descrever mais precisamente as transformações pessoais, que aconteciam devido ao processo formal de conversão.

Neste trabalho foi priorizada a qualidade das narrativas e não a quantidade. Apesar de terem sido realizadas, ao longo de quinze anos, diversas entrevistas e observações com judeus convertidos e candidatos à conversão, inúmeras pesquisas bibliográficas e viagens de estudo, optou-se por apresentar um número limitado de casos, ou seja, aqueles em que houve uma familiarização entre o antropólogo e o pesquisado, base indispensável para a legitimação dos resultados.

A relação com o campo

A maioria dos trabalhos produzidos no Brasil sobre o Judaísmo nas Ciências Humanas – notadamente na historiografia – foi escrita por judeus; notadamente por judeus das regiões Sul e Sudeste, onde se encontra a maior parte dos imigrantes de confissão judaica no Brasil. Também é aí que estão as universidades mais conceituadas nessa área.

O fato de causar estranheza a todas as pessoas que participaram ou tomaram conhecimento desse estudo foi: *“por que um não judeu está estudando judeus?”*. Essa questão, tão inusitada quanto pertinente, deixa clara a incipiência dos estudos sobre o Judaísmo no meio acadêmico e sugere que os interesses da antropologia brasileira ainda se atêm a questões de gênero, de cultura e etnias.

Marta Topel (2001) já observava esse fenômeno sobre a dificuldade de se estudar o Judaísmo na academia, e cita o argumento de Eilberg-Schwartz (1990) sobre o assunto:

A origem da relutância em se abordar os judeus e o judaísmo, no prisma antropológico, provém de uma longa história que teve 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 ambas entre as religiões ‘primitivas’. 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 antissemitas. (EILBERG-SCHWARTZ [1990] apud TOPEL, 2001:36).

Topel afirma também, que independente desses complicadores é de suma importância os estudos antropológicos sobre o Judaísmo para entender as novas formas de expressão da religião judaica tanto a fundamentalista quanto a liberal que estão em transformação na modernidade da América Latina:

Este fenômeno (a ausência de estudos sobre o tema) acarreta, a meu ver, algumas implicações para a compreensão de novas expressões de religiosidade na região. Hibridismo, des-tradicionalismo, sincretismo e religião difusa, 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 outra perspectiva, se as pesquisas tivessem como objetivo – ainda que comparativo – o caso judeu (TOPEL, 2001:37).

Na verdade, ser tildado como antissemita é uma realidade que seguramente pode acontecer ao pesquisador não judeu. Até mesmo autores como Edgar Morin e Hannah Arendt, sendo judeus, carregaram a pecha de antissemitas, por escreverem trabalhos que questionavam alguns pilares da vida judaica, como o holocausto e o sionismo. Entretanto, a única preocupação legítima do antropólogo é ser etnocêntrico e não antissemita, pois os judeus devem e podem ser estudados antropológicamente, da mesma forma que os esquimós, os drusos ou os armênios. Todos esses poderiam ser estudados como grupos religiosos ou étnicos.

E aí surge a segunda questão a ser considerada aos antropólogos estudiosos do Judaísmo e que se refere ao “paradigma da etnia”. Se os judeus são considerados como um grupo étnico, quem é o convertido? É um indivíduo que está “mudando de etnia?” Entretanto o foco aqui não é saber “*o que faz o judeu ser um judeu*”, mas sim “*que percursos percorre um não-judeu até reconhecer-se e ser reconhecido como um judeu*”.

A base onde se assenta este estudo é a visão do Judaísmo não apenas como uma religião ou uma etnia, mas sim como um estilo de vida, onde indivíduos dividem práticas sociais e religiosas baseadas nas ideias de um Deus único, na observação de seus mandamentos, na noção de fazerem parte de um mesmo “povo” e na crença de um

antissemitismo universal e perene que justificaria sua autosegregação social. O Judaísmo não determina instantaneamente a identidade de uma pessoa. Como em todos os agrupamentos humanos, são as práticas culturais vivenciadas juntas que conferem ao indivíduo características de pertencimento. Essas características que esses indivíduos acreditam possuir e que seriam diferentes daquelas de outros grupos humanos são consideradas pelos judeus como atributos judaicos.

Estes múltiplos atributos, descritos pelo próprio grupo, vão desde caracteres físicos até aspectos psicológicos: “você tem cara de judeu”, “judeu quando diz que vai fazer uma coisa ele faz”, “se existem três judeus há quatro pontos de vista”, “olhar judaico”, “humor judaico”, “inteligência judaica”, “nós judeus gostamos de nos reunir com a família e comermos juntos”, “a mãe judia é superprotetora”.

As práticas religiosas desenvolvidas são baseadas na Torá – o livro sagrado do Judaísmo, na ética proposta por livros como o Talmud e a Mishné, e para algumas comunidades, nas técnicas de desenvolvimento espiritual e místico da Cabalá – em especial os sefaradim – e na contemplação promovida pela ortodoxia hassídica – surgida entre os askenazim.

Associadas a essas práticas religiosas, a ideia de que os judeus fazem parte de um único grupo ou povo é um dos pilares que sustentam o imaginário de pertencimento desses indivíduos em todas as comunidades judaicas já estudadas. As ideias bíblicas de que os judeus são “o povo do livro sagrado”, ou “o povo eleito” ou o “povo de Israel”, e as ideias sionistas e antissemitas utilizadas para legitimar esse mito como “O Estado Judeu” ou “uma terra sem povo para um povo sem terra”, estão na base - mesmo quando negadas, das discussões sobre a identidade judaica.

As críticas feitas a respeito da existência de um “povo judeu” único e de um “Estado judeu” foram mostradas com riqueza de detalhes nas obras de Shlomo Sand (2011) e Yakov Rabkin (2009) e serão discutidas em um momento oportuno.

Todavia, adotaremos aqui a perspectiva teórica dos autores chamados pós-sionistas, como Ilan Greilsammer (2010), Benjamim Beit-Hallahmi (1992), Yeshayahou Leibovitz (1985), Ella Shohat (2006), Esther Benbassa (2002) e, em especial, Shmuel Noah Eisenstadt (2002), de que o Judaísmo é, antes de tudo, uma das grandes religiões, rica em práticas, símbolos e ética, que floresceu com sucesso em várias comunidades, encontrando adeptos em várias partes do mundo. Suas práticas religiosas são as mesmas em certos aspectos como o uso do hebraico bíblico nas orações, mas os acordos simbólicos, os arranjos da cultura e as respostas oferecidas pelos participantes para

questões de identidade judaica são diferentes de lugar para lugar. Porém todos se reconhecem como judeus.

Logo, o Judaísmo, antes de ser um fenômeno local e nacional, é de fato, supranacional e transnacional: “A adesão religiosa transnacional incorpora migrantes potencialmente poderosos, politicamente influentes, redes institucionais onde as pessoas também podem expressar seus interesses e fazer reivindicações”. (LEVITT, 2003:268).

Acreditamos que o mais importante nos estudos judaicos deveria ser a compreensão de como os vários agrupamentos humanos, com práticas de sociabilidade tão distintas e distantes umas das outras, acreditam estar “fazendo” Judaísmo, e se reconhecendo como judeus.

O discurso de memória utilizado por alguns grupos judaicos para legitimar sua ligação entre o passado bíblico e a vida cotidiana, funciona como negociação cultural que se utiliza de diferentes histórias, discursos e ideologias para competir por um lugar na história oficial (CLIFFORD, 1994: 307).

Com o advento da globalização e o avanço das comunicações, com seus fluxos disjuntivos de pessoas, capital, tecnologia, imagem e ideologias (APPADURAI, 2001:94), algumas ideias difundidas pela ideologia sionista fizeram com que as comunidades judaicas de todo o mundo se sentissem, de alguma forma, ligadas ao Estado de Israel.

Eventos como o antissemitismo e a perseguição aos judeus da Europa no séc. XX são interpretados pelos judeus do mundo todo como um fenômeno constante, universal e uma eterna ameaça a todos os que se encontram “no exílio”. Nesse sentido, podemos observar em Giddens, que: “Na globalização, há uma intensificação das relações sociais mundiais que ligam locais distantes de tal maneira que os acontecimentos locais são moldados por eventos que ocorrem a muitas milhas de distância e vice-versa”. (GIDDENS, 1994: 24).

Na mesma direção que Giddens, Clifford argumenta que: a memória étnica evoca a relação dinâmica entre a identidade individual e coletiva na interface temporal, espacial e cultural de uma sociedade (CLIFFORD, 1994:330).

Ao estudar os judeus no Brasil, a ideia de analisá-los como um grupo étnico soa um tanto capciosa. Seja pela sensação de que esse conceito evoca uma segregação racial, seja porque o discurso étnico no Brasil representa muito mais uma politização da identidade de forma teleológica do que um emblema do grupo com marcadores bem

nítidos como os *hassidim*, de Montreal; seja por que, na verdade, não se percebe grandes diferenças comportamentais, éticas, idiomáticas, sociais ou culturais entre os judeus pesquisados e o restante dos brasileiros. Independente de quais sejam as práticas religiosas dos brasileiros, todos parecem participar da mesma realidade política, social e cultural de um país em desenvolvimento, e todos buscam garantir seus privilégios e uma condição de vida confortável.

Contudo, considerando que o antropólogo deve se preocupar em ouvir o que “o informante” diz de si mesmo e levar essa fala em consideração em suas análises, é inevitável falar do conceito de etnia em nossa pesquisa, pois o “nativo” algumas vezes se utiliza desse termo para referir-se a si mesmo. Dentro da perspectiva desenvolvida por Meintel (1993), podemos entender que o conceito de etnicidade:

Engloba não somente a noção de identidade étnica, mas também os modelos culturais que caracterizam o grupo (os sistemas sociais, as instituições, as organizações, as atividades coletivas e os interesses comuns, econômicos e políticos) que podem levar uma categoria social a tornar-se um grupo étnico. (MEINTEL, 1993:10).

Dominique Schnapper (1993) argumenta na mesma direção ao dizer que:

Pertencer a uma comunidade histórica - uma espécie de história transcendental, e a ideia de "povo judeu" dá o melhor exemplo - permite que as pessoas se inscrevam em uma história que transcende e oferece sentido à sua existência bem como uma referência para o transcendental. Como étnica, bem como religiosa, é baseada em um complexo de símbolos e valores. Pode-se perguntar se as duas experiências não se tornem cada vez mais próximas. (SHNAPPER, 1993:159-160)

É por isso que é muito comum entre os entrevistados, perguntas e comentários do tipo: “qual seu sobrenome?”, “você é sefaradi ou askenazi?”, “você tem cara de judeu”, dirigidas ao pesquisador, pois a identidade étnica é vista como uma *segunda natureza* – mesmo se construída como no caso da conversão – e acionada de várias formas nos eventos que envolvem as relações interpessoais.

Assim, a identidade étnica se define como “um sentimento de pertencimento a um grupo aos quais os ancestrais, verdadeiros ou simbólicos, geram um sentimento de unicidade, unidade de passado histórico e de futuro como uma comunidade”. (MEINTEL, 1993:11).

A partir das leituras e reflexões sobre os conceitos oferecidos e supracitados, e, associando-os a nossas pesquisas empíricas anteriores, sugerimos aqui que os judeus brasileiros, por meio de práticas aprendidas através de informações e noções do que seja

o Judaísmo e como ele se organiza – dadas por uma família judaica, por um curso ou de forma autodidata – lançam mão desses “modelos culturais” adquiridos e construídos para reconhecerem-se como judeus, para fundarem novas comunidades, para realizarem e concederem a conversão e para partilharem um estilo de vida em comum; seja étnico ou religioso.

Do campo ao texto

A metodologia utilizada nessa tese foi inspirada, como foi dito, pela participação nos grupos de estudos da *Université de Montréal* através do *Centre d'études ethniques des universités montréalaises*.

A proposta foi a de acompanhar a cronologia de uma conversão, seguir o percurso dos convertidos, desde o processo de identificação até o momento do banho ritual e da circuncisão dos homens, tornando-os oficialmente judeus.

No primeiro momento perguntaremos como os indivíduos começam a se sentir suficientemente judeus para impulsionar uma caminhada à conversão. **(item 1).**

Apresentaremos então etnografias das instituições escolhidas pelos candidatos para se converter (Fortaleza, Recife, Brasília e Montreal). **(item 2).**

Uma vez decidido a se converter, o candidato deverá seguir os passos determinados pela Lei Judaica e se relacionar com um rabino. Mostraremos como são as prescrições para o ritual da conversão segundo a lei, e as práticas detalhadas nas comunidades pesquisadas mostrarão como cada comunidade encontra formas de driblar as dificuldades e alguns rituais em nome da conversão. Comparativamente será interessante, pois nas cidades brasileiras escolhidas para esse trabalho, todas as comunidades são liberais e foi entrevistado um rabino que realizou conversões nas três praças. **(item 3).**

No último item mostraremos a relação entre os candidatos à conversão e os costumes judaicos que lhes garantem o reconhecimento – comida *kasher*, uso do hebraico, circuncisão – tentando teorizar sobre as noções de pertencimento, reconhecimento, voluntarismo e agenciamento. Interessa-nos aqui mostrar os aspectos religiosos e legais que envolvem o convertido e como cada comunidade, para fornecer o reconhecimento, se foca mais em aspectos religiosos e/ou na ideologia, e como isso determina a postura do novo judeu. **(item 4).**

Na conclusão, trabalharemos, como pano de fundo, uma notícia de jornal do Recife, sobre a identidade judaica e a busca por reconhecimento por parte dos marranos, para corroborar nossos argumentos anteriores. **(item 5).**

Essa progressão cronológica será a ocasião de um alargamento focal. Partindo de uma antropologia da identificação, passaremos para uma antropologia das instituições e da autoridade religiosa. Entretanto, isso não nos levará a propor dois pontos de vista diferentes ou complementares de um mesmo fenômeno, mas de insistir sobre o duplo paradoxo: de um lado, que as identidades, por mais subjetivas que elas sejam, passam necessariamente pelos processos normativos de validação e de objetivação e que, de outro lado, esses dispositivos normativos de validação e objetivação das identidades subjetivas – em outras palavras as estruturas da autoridade religiosa – não podem se impor, em contexto de modernidade, de outra forma que não seja integrando plenamente a afirmação crescente de autonomia individual. Se identificar, em outras palavras, é também, e, sobretudo, *ser identificado* por uma instituição que a autorize; é reconhecer a subjetividade irreduzível do indivíduo religioso moderno. (MEINTEL 1993: 15)

Mais duas observações a serem colocadas: os nomes verdadeiros dos informantes foram alterados para resguardar sua privacidade. Em vez do termo “informante”, ou as iniciais dos nomes - que só confundem o leitor - optamos por nominar as personagens com pseudônimos hebraicos bíblicos.

A última observação: o uso do termo conversão no lugar do termo hebraico *giyyur* – processo que permite a um não judeu se tornar judeu – é problemático. Segundo a orientação do professor Yakov Rabkin, contrariamente à conversão cristã, pensada como um movimento íntimo e espiritual que engaja um indivíduo em torno de Deus, o *giyyur* implica, mais explicitamente, na ideia de mudança de identidade formal, e na aprovação da entrada de um indivíduo para a comunidade “de Israel”. *É um ato jurídico* – que é convenientemente codificado – e que determina mais um *status que um testemunho de fé* (SAGI E ZOHAR: 1997).

Na maior parte do texto, procuraremos utilizar o termo conversão, reservando o uso do termo hebraico *giyyur* quando a especificidade da conversão ao Judaísmo se fizer necessária de ser sublinhada, ou a fim de aliviar o texto e evitar repetições.

Isso se justifica pela vontade de produzir uma reflexão que ultrapasse o domínio dos “estudos judaicos”. Ao lado da tradição religiosa específica sobre a qual se reporta essa tese, ela visa também a contribuir para uma teoria da religião na modernidade, que ultrapasse e integre o Judaísmo. Recusar absolutamente o termo conversão seria

postular a irreducibilidade fundamental do *giyyur*; seria significar, de súbito, que trabalhamos sobre o incomparável, ao qual seria necessário aplicar um aparelho conceitual específico. É o inverso do que nos propomos a fazer.

A história do Judaísmo não tem sentido senão dentro de um quadro histórico geral no interior do qual ela se desenrola. Não existe história judaica autônoma, mas sim, respostas judaicas para as configurações sociais que não lhe são sempre específicas. E quando se fala sobre a conversão, ela é vista como a porta de entrada do Judaísmo na modernidade política, a que o leva a refletir, de maneira problemática, a questão dos conteúdos normativos de identidade e das fronteiras do coletivo, por meio de sua definição pluralizada e conflituosa. E se o *giyyur* é específico, as demandas de conversão endereçadas às autoridades do Judaísmo não são fundamentalmente diferentes daquelas que tocam outras religiões. Um dos objetivos desse trabalho é compreender como o Judaísmo se mantém diante do confronto com a alteridade.

1 QUEM SÃO OS CONVERTIDOS: CATEGORIAS

O processo de conversão é um caminho árduo e solitário. O indivíduo que se engaja nesse percurso caminha para uma mudança significativa em sua vida, em sua forma de pensar e mesmo na sua forma de inserção no mundo.

Ao analisar os percursos de vida dos candidatos, é possível, a partir de suas narrativas dos passos dados no processo de conversão, criar categorias que possibilitem uma visão panorâmica do problema, sem menosprezar nem desconsiderar nenhuma delas.

Em uma estrutura tipológica, é possível destacar três grandes categorias de conversão: aqueles indivíduos que desejam unir seus destinos ao dos judeus por meio de afiliação eletiva; aqueles que se convertem para um casamento; e, aqueles que se convertem por ter um pai judeu e querer resolver essa pendência identitária junto às instituições judaicas.

Na primeira categoria, estão aqueles para os quais a conversão é um ato solitário, individual. Esses serão chamados neste trabalho de “judeus por escolha”. Não existe, *à priori*, nada que os leve a buscar a conversão; apenas pleiteiam sua entrada em uma religião onde a identidade é transmitida quase que exclusivamente por vínculos familiares. Sua identificação com o Judaísmo não se constrói nem por meio de um cônjuge judeu, nem na negociação de identidades múltiplas herdadas (pai judeu e mãe não-judia), mas apenas em busca de, formalmente, fazer parte do grupo dos judeus.

A segunda categoria refere-se aos casamentos mistos. A noção de que o casamento estabelece uma aliança, permite inserir as dinâmicas da conversão além da relação homem e mulher, situando-as num quadro maior de parentesco, incluindo a filiação, a memória e as práticas culturais (TANK-STORPER, 2007:32). A noção de aliança permite, igualmente, insistir sobre o fato de que dois indivíduos se casam sempre sob o olhar dos ancestrais, da família e de seus grupos de pertencimento. As conversões estabelecidas pelo casamento se inscrevem no mais profundo da parentela, no sentido de que é essa última que articula a aliança, a filiação e a transmissão.

O conceito de casamento misto é interessante para compreender que ele pode ser vivido de modo problemático ao ceder à vontade de homogeneizar religiosamente o

casal. Tank-Storper (2007) sublinha que a conversão por aliança deve ser compreendida como um meio de reconciliar duas lógicas matrimoniais conflituosas: a homogeneidade social – os cônjuges pertencem ao mesmo nível social, escolar, profissional – mas há heterogamia religiosa – um é judeu e outro não. A conversão aparece como uma “dádiva” feita ao cônjuge judeu, em resposta ao sacrifício que constitui o casamento exogâmico.

É importante salientar aqui um paradoxo: um rapaz judeu deseja se casar com uma moça *goi* (ou vice e versa), e sua família judaica insiste em dissuadi-lo da ideia. Mesmo assim ele passa por cima do princípio da endogamia e realiza o casamento. Se ele “desafia” a família e a tradição, isso sugere que ele não é um judeu praticante da religião e/ou que a tradição não é determinante em suas escolhas. Se ele é um judeu laico que não se incomodou em se casar com uma não judia, não seria um contrassenso esperar (ou exigir) que ela se convertesse para lhe conceder uma “dádiva” por um “sacrifício” que na verdade não foi feito?

O processo de conversão de um cônjuge não judeu deve ser compreendido não por uma, mas por múltiplas interações que colocam em jogo a relação íntima do casal, de uma parte, a relação do cônjuge judeu com sua identidade judaica, de outra parte; e, ainda, a relação do casal com a instituição que representa hoje o casamento.

O judeu (judia) que celebra um casamento com uma pessoa de fora da comunidade judaica é frequentemente pressionado pelas expectativas que as instituições religiosas depositam nos casais “mistos”. Na lei mosaica, um casamento celebrado entre uma judia convertida e um judeu de nascimento (ou vice-versa) é um casamento judaico. Casamento misto seria aquele em que o cônjuge *goi* não se converteu antes do casamento. Entretanto, na vida social e cotidiana das sinagogas, casamentos mistos se referem a todos aqueles em que o judeu (judia) desposa alguém de fora do Judaísmo.

Existem casais que se convertem juntos e há aqueles em que o cônjuge *goi* não se converte para o casamento; entretanto, com a chegada dos filhos essa situação pode mudar, e, após o casal deliberar sobre qual tipo de criação religiosa dará aos filhos e refletirem sobre seu futuro reconhecimento no grupo dos judeus, realiza a conversão.

Alguns estudiosos apontam o casamento com judeus como o maior percentual de ingresso dos *goim* ao Judaísmo. Sorj (1997) estima que no Brasil cerca de 20% dos judeus casa-se com parceiros convertidos e o restante, 80%, se distribui igualmente entre casamentos com não judeus e casamentos endogâmicos. (SORJ, 1997:72). Tank - Storper (2007), ao estudar os judeus da França, Argentina e Israel, faz uma projeção

estimada de que 50% dos casamentos realizados na diáspora são casamentos mistos. (TANK-STORPER, 2007:12).

Durante o levantamento de dados para esta tese, influenciado por essas estatísticas, e também durante as observações, supúnhamos encontrar o mesmo cenário em nossos campos de pesquisa. Entretanto, após a realização das entrevistas com os convertidos e com casais mistos, suas informações foram cruzadas com aquelas do rabino que realiza as conversões, e observamos que o motivo maior apresentado para a busca da conversão é a insatisfação com a crença religiosa anterior, e não o casamento.

Na fala das entrevistadas casadas com judeus – tanto para esta pesquisa quanto nas concedidas ao rabino que realiza as conversões, há certo “escamotear” da afirmação de que se converteram com o propósito de se casar. Geralmente essas pessoas dizem que “sempre conviveram com judeus”, “se sentiam judias”, e por isso queriam se converter. Ao narrar seu percurso até a conversão, algumas reproduzem a conversa que tiveram com o rabino, à época, e enfatizam aqueles aspectos, em vez de considerar o casamento como objetivo da busca ao *giyyur*:

“Olha, eu... contei a história toda que eu acabei de falar, dos relatos, eu sou uma pessoa curiosa em religião e queria saber alguma coisa sobre Judaísmo, quais são as razões do Judaísmo, por que o judeu, por que não seguir uma religião (...). Mas eu nunca cheguei a dizer que por que eu namorava um judeu. Geralmente eu dizia que queria saber o que era judeu, aonde eu podia ir, o que é que eu poderia ler, onde eu podia comprar livro. (Lea, dados de entrevista).

Outra entrevistada relata que chegou a morar em Israel antes da conversão, voltou para o Brasil, conheceu um rapaz judeu, se interessou por ele, e então buscou a conversão. Assim, a conversão não teria sido determinada pelo casamento, mas realizada por sua simpatia e identificação com o Judaísmo, além do reconhecimento que a instituição judaica lhe proporcionava:

Aí, eu até namorava com um rapaz judeu do Rio de Janeiro e eu ia me converter; aí, eu fiquei indo para o Rio de Janeiro uma vez por mês, para estudar e no final me converter. E o rabino que se chama A. A. que era o único rabino que tinha autoridade para fazer uma conversão ortodoxa, reconhecida em Israel e que não aceitava conversão de qualquer pessoa. Mas aí, na minha primeira entrevista ele me disse, você já é judia. Você veio estudar o que aqui? (Ruth, dados de entrevista).

A única participante das comunidades pesquisadas que, em conversas informais relatou que tinha se convertido para o casamento, foi uma mulher de Fortaleza. Ela era

uma nativa da cidade e conheceu um israelense que tinha ido passar férias ali. Surgiu o romance e resolveram se casar. Como ele era israelense e eles tinham planos de se estabelecerem em Tel-aviv, além da família do marido ser atenta às tradições, ela se converteu. Posteriormente, voltaram ao Brasil e ela ministrou aulas de hebraico para a congregação; mas, do ponto de vista religioso, se dizia laica.

O que sugerimos, é que a conversão é um assunto muito delicado para o convertido, e a intenção de se converter para um casamento, não é apresentada pelos candidatos ao rabino para sua própria proteção e pelo receio desses motivos não serem suficientemente autênticos para permitir-lhes o ingresso no curso preparatório. Mesmo aquelas que se converteram e depois se casaram com judeus, não gostam de serem reconhecidas como convertidas. Ao mudar para outra cidade preferem se “diluir” entre os participantes da congregação e preservar sua identidade judaica adquirida:

Eu tinha muita gente amiga lá e fui muito bem recebida. Na verdade, ninguém ali sabia que eu era convertida. Nem eu fico dizendo, sabe, porque é como se eu já tivesse nascido judia, é assim que eu me sinto. Então eu não fico dizendo: – ah, eu sou convertida, eu me converti. Eu sou judia e pronto. (sic). (Cháva, dados de entrevista).

A terceira categoria de convertidos, trabalhada nesta tese, se refere aos “judeus paternos”. São aqueles indivíduos filhos de casamentos mistos em que o pai é judeu, a mãe nunca se converteu e que decide por si só, regularizar, junto às instituições judaicas, uma identidade que teria sido transmitida no seio de sua família, mas que não se adéqua aos critérios da *halahá* como, por exemplo, o bebê não foi circuncidado no oitavo dia de seu nascimento e não realizou, aos 13 anos de idade, o ritual do *Bar-mitzvá*.

As conversões desses indivíduos não devem ser compreendidas, necessariamente, como ajustamento de uma transmissão judaica que se opera de maneira automática no seio da vida familiar. Se alguns indivíduos se beneficiam de uma socialização mais ou menos intensa dentro do Judaísmo e dos quadros comunitários, outros, ao contrário, são deixados separados dessa realidade judaica, convivendo mais com a parentela da mãe.

No caso dessas pessoas, o processo para se adquirir uma identidade judaica se organiza num conflito entre dois sistemas: o indiferentismo do sistema de filiação da sociedade ocidental, de uma parte, e a bilinearidade da filiação judaica, de outra parte – a transmissão da “judaicidade” é matrilinear, mas aspectos importantes da vida judaica,

como conduzir o filho ao *Bar-mitzvá* ou à transmissão do sobrenome Cohen (sacerdotes) são inerentes ao pai.

A conversão aparece, assim, como o resultado de um processo de entrada em afinidade eletiva, comparável àquela dos convertidos por vontade própria em um ato permanente de “escolher sua linhagem” em contextos de ruptura familiar, como divórcio dos pais, onde escolhe viver com o pai judeu; ou luto – morre o avô judeu e se torna um antepassado importante na família, o indivíduo, então, busca o Judaísmo para atualizar essa identidade; ou de memórias irreconciliáveis – não gostava do pai, ou o pai era agressivo, ou ausente e o filho, por extensão, se afasta de sua família judaica.

1.1 A dinâmica das narrativas de conversão

1.1.1 A narrativa como sustentação

Na bibliografia dos pesquisadores que trabalham a conversão com base em narrativas, de uma forma ou de outra, há alguma concordância em sublinhar o caráter iminentemente estereotípico³ nos discursos recolhidos. Pierre Lory (1997) nota, por exemplo, que as narrativas de conversão ao Islã se organizam frequentemente em torno de esquemas muito semelhantes, destacando o caráter repentino e incontrolável da revelação. Mais fundamentalmente, ele enfatiza que, ao insistirem sobre a ideia de um retorno à sua origem, essas narrativas se inscrevem nas concepções doutrinárias do Islã místico, onde o conhecimento do Divino é um dado inscrito no fundo da consciência do homem desde antes do momento de seu nascimento. (LORY, 1997:169-182).

Sobre uma narrativa estereotípica do discurso no Catolicismo, Hervieu-Léger (1999) destaca que as histórias dos neófitos se estruturam sobre uma oposição binária entre um antes, descrito como vazio de sentidos ou marcado pela desordem, e um depois, vivido em ordem e plenitude (HERVIEU – LÉGER, 1999:131).

Da mesma forma, as narrativas de conversão ao Islamismo dos franceses se baseiam, quase que sistematicamente, na falta de espiritualidade da sociedade ocidental e na pobreza comunitária oferecida pelo Catolicismo, fatos que servem para autenticar o modo de vida muçulmano escolhido (PÉRIGNE, 1997; ALLIEVI, 1998).

Também entre os convertidos ao Budismo, a trama narrativa se constrói de maneira invariável na sucessão das sete fases apontadas por Koné-el-Adji (2000):

³ A palavra estereótipo nesta tese não possui qualquer conotação pejorativa. Significa um discurso que se repete nos candidatos à conversão e que é extremamente legítimo para justificar sua busca.

(1) O indivíduo conta que tinha aspirações inconsistentes (2) o que o levou a uma fase de viagens e de busca (3) essa busca não lhe permite dar sentido a uma experiência forte e cristalizadora (4), tanto quanto as leituras sobre o tema, (5) ele encontra a prática Zen (6) procura um mestre (7) e torna-se missionário. (KONÉ-EL-ADJI, 2000:81).

Cada tradição religiosa, ao lado do contexto social, desenvolve sua própria concepção de conversão, e essa é que modela a narrativa de conversão. Uma narrativa de conversão ao Islã do século XVI não é a mesma que uma narrativa de conversão feita na diáspora no século XX, que em si mesmo, é diferente de uma narrativa de conversão contemporânea ao Catolicismo ou ao Budismo (SAINT-BLACANT, 2002). Assim, cada história de conversão tem a sua própria estrutura interna, de acordo com a época em que ocorre e com as especificidades próprias da religião pleiteada.

1.1.2 A lógica das narrativas

É difícil estabelecer com precisão o mecanismo condutor ao estereótipo nas narrativas de conversão. Ele pode corresponder a dois processos distintos – mas não necessariamente exclusivos – que se desenrolam a partir de uma construção indutiva e uma construção dedutiva da narrativa da conversão.

Na construção indutiva, o discurso institucional sobre suas práticas provavelmente contribui para compor um quadro para a experiência da conversão e permite, àquele que o vive, se reconhecer e reconhecer a conversão como uma experiência marcante.

A narrativa sobre a conversão de São Paulo, no caminho de Damasco, como uma revelação súbita, modelou fortemente a concepção cristã de que seria necessária uma revelação antes de buscar a conversão (DÉCOBERT, 2001: 67-69). Assim, não é surpreendente que as histórias sigam uma mesma estrutura narrativa, visto que é a referência a essa estrutura narrativa que dá sentido à experiência, que a nomina e a faz existir. Nessa perspectiva, não somente a existência mesmo de uma narrativa estereotipada, largamente difundida e conhecida, contribuirá para sua própria reprodução, se impondo aos convertidos que a recontarão, mas essa narrativa quando contada a partir dessa experiência estereotipada, funciona como uma narração exemplar, fonte da própria conversão.

Seria possível mudar o ponto de vista e pensar o caráter estereotípico das narrativas de conversão como uma conformidade *à posteriori* entre a experiência individual e os cânones narrativos de conversão das diferentes tradições religiosas (Tank-Storper: 2007). Através do processo que se desenrola por uma construção dedutiva da narrativa de conversão, o convertido traz seu próprio caminho exclusivo, inserindo-o numa estrutura simbólica que faz sentido na tradição de adoção, a fim de justificar sua nova fé e uma nova identidade.

São várias as narrativas de convertidos que afirmam que seu percurso ao *giyyur* – ao mobilizar ancestrais judeus mais ou menos distantes e mais ou menos hipotéticos – não foi nada mais do que a “estreia” de sua verdadeira identidade. Por várias vezes, ao começar uma entrevista os convertidos diziam: *“Eu sempre me senti judeu”*. Pareciam dizer: *“eu não vou falar da minha conversão, minha história é a história do desvelar de um segredo oculto no mais profundo da minha alma, na verdade eu não me encontrei com a conversão, eu me reencontrei”*.

Nas comunidades pesquisadas, era muito comum, após o término de uma entrevista, o informante que apresentara o candidato, perguntar de forma jocosa (na verdade irônica e, em outras, até mordaz): *“- Ele (a) disse que teve uma tataravó judia, que o seu sobrenome é Coelho ou que sua bisavó varria a casa de fora pra dentro”*? Isso é muito importante para pensar a questão do reconhecimento que a instituição dá ao convertido e a seu discurso de pertencimento o que será discutido no item 4 desse estudo.

O curioso da estereotipia do discurso é o fato de estabelecer uma relação entre seu percurso individual – que, se seguido cotidianamente se revela mais caótico e mais desorientado do que sua formulação verbal aponta – e o pensamento judaico universal sobre a conversão – ou seja, aquele que concebe o *giyyur* como o retorno de uma alma perdida; como afirma Tank-Storper (2007):

Ao inscreverem seus percursos pessoais em um esquema simbólico desenhado pelo Judaísmo e, sobretudo, ao invocar uma filiação judaica, eles justificam seu novo pertencimento e integram sua história – ou antes, a memória coletiva de sua história – na estrutura e na transmissão da memória coletiva. (TANK-STORPER, 2007:157-163).

Até aqui, percebemos que o caráter estereotípico da narrativa de conversão ao Judaísmo pode ser compreendido como uma correspondência entre uma narrativa pessoal de conversão e a narrativa mítica ou institucional da conversão.

1.2 Dois níveis de narrativas: afirmativas e problemáticas

Os elementos simbólicos da tradição judaica integrados às narrativas de conversão não simbolizam a conversão. Ao contrário, quando eles evocam seus eventuais ancestrais judaicos, os convertidos negam a conversão, tentando assim se integrar às normas da identidade judaica que prevê uma hereditariedade. E quando se referem à narrativa da saída do Egito, por exemplo, constituem-se mais em uma narrativa fundadora do povo judeu no seu conjunto que numa narrativa de conversão que eles invocam, pois de certa maneira, essa narrativa bíblica vem precisamente contar a conversão do povo hebreu à Lei de Moisés, recebida no Sinai. Mesmo no mundo cristão e, sobretudo católico, a narrativa de conversão de São Paulo é também uma narrativa fundadora para o conjunto dos cristãos. Dito de outra forma, “esses empréstimos simbólicos não se estruturam senão em um quadro pré-construído e justificam o processo de invenção da parte daqueles que os produzem”. (TANK-STORPER, 2007).

Como compreender que atores que não se conhecem, que não possuem quase ou nenhum contato entre si e, sobretudo, que possuem percursos de vida díspares, reproduzam, sem nenhum modelo de referência, o mesmo esquema narrativo? Adotaremos nesse trabalho a hipótese de Tank-Storper, por entendê-la como a mais verossímil para aplicação dos dados empíricos coletados. A hipótese de Tank-Storper, é que:

A narrativa de conversão pode ser compreendida segundo dois níveis fundamentais: um nível afirmativo – onde ele justifica o percurso e lhe dá coerência (seria o nível de uma identidade narrativa); e um nível problemático, onde ele se coloca em cena e problematiza as tensões ligadas à conversão. (TANK-STORPER, 2011:38).

Quando Lévi-Strauss (1974) definiu a narrativa mítica não apenas como uma história sagrada, mas como uma narrativa que tem por tarefa específica operar a mediação entre termos irreduzivelmente opostos, ele sublinhou que a montagem de uma série de eventos históricos em uma narrativa com um enredo é um instrumento a serviço do pensamento, que permite compreender e apreender uma realidade que não é necessariamente simples e que comporta sua parte de contradição (LÉVI-STRAUSS, 1974: 263-264).

A força da abordagem de Lévi-Strauss está em apreender a narrativa como um sistema e não na sua temporalidade. As literaturas sociológicas e historiográficas

trabalharam as narrativas de conversão se concentrando sobre a decomposição de sequências atreladas ao tempo que a narrativa foi produzida. A mais célebre delas, é aquela de Lofland e Stark (1965), citadas na introdução desse trabalho e enumeradas em sete sequências: 1) a crise; 2) sua formulação religiosa; 3) a busca; 4) um encontro; 5) uma interação; 6) o desengajamento e 7) o engajamento (LOFLAND E STARK, 1965 apud TANK-STORPER, 2007: 39).

Ora, se o caráter eminentemente estereotípico dessas narrativas nos deixa supor que elas inspiram e atualizam as narrativas de conversão preexistentes, ou mesmo contém uma experiência fundadora singular, como o caso da conversão ao Judaísmo, elas devem vir, de uma forma ou de outra, simbolizar e exprimir tensões e fazer mais que simplesmente contar um percurso cronológico onde se sucederam os eventos. Dessa forma, elas devem conter alguns registros de oposição que não podem ser compreendidos senão por uma abordagem global do discurso.

Rachel, uma convertida de Fortaleza, começa sua narrativa dizendo: *“eu nunca me senti à vontade sendo cristã”*. Ao terminar ela diz: *“agora que eu reli o passado, eu penso que eu sempre fui judia [...] há fortes chances de que minha mãe seja judia”*. Aqui, de uma maneira bastante clara, os dois termos – a dimensão problemática (nunca me senti à vontade) e a dimensão afirmativa (eu penso que sempre fui judia) estão em relação estreita. Essas dimensões se encontram e contribuem tanto para formular a tensão existente (eu sempre me senti estrangeira em minha casa) como para resolver o problema (eu era efetivamente uma estrangeira em minha casa). Observa-se que essa tensão que ela deixa clara e que se resolveria com a conversão, exprime claramente uma tensão que nasce no próprio percurso da conversão – aprendida por meio das leituras e da estereotipia institucional sobre o pertencimento ao Judaísmo: como ela poderia se sentir judia não tendo nascido judia? Acionando o estereótipo da ancestralidade: ela sempre se sentiu judia, pois “tinha uma mãe judia”, e a herança transmitida pelo sangue em suas veias a teria chamado de volta à sua “verdadeira natureza”, fazendo inclusive, com que ela descobrisse essa origem.

Podemos perceber que a problematização e a validação estão iminentemente ligadas. Elas se juntam em dois níveis: a dimensão problemática exprime a falta – a crise; e a dimensão da validação exprime a ordem. É uma dialética complexa na medida em que elas se imiscuem e se embaraçam uma na outra tecendo as conexões que podem ser compreendidas conforme diferentes níveis. (TANK-STORPER, 2007: 40).

Nessa perspectiva, seguir as narrativas como o palco onde se manifestam e são resolvidos os conflitos vividos no processo de conversão, permite postular a autonomia de cada narrativa, cada uma ilustrando as tensões próprias para aquele ou aquela que a produz. O estereótipo não é mais o resultado da hegemonia de um modelo narrativo exemplar que viria a se impor aos convertidos, mas o signo das problemáticas comuns ligadas à conversão. O conjunto de narrativas exprime a tensão entre a identidade do convertido e o modo de transmissão canônica da identidade judaica. É, em grande parte, o que eles se determinam a contar. A recorrência dessa problemática poderia assim justificar a relativa homogeneidade das narrativas, a despeito da ausência de um modelo tradicional e institucional. Mas elas comportam também certas variações que refletem por sua vez a pluralidade de percursos e a pluralidade de problemáticas individuais nascidas de situações familiares ou religiosas particulares.

Essas problemáticas individuais desenhavam aquilo que são chamados de “motivos” para a conversão; conforme relembra Tank-Storper (2007):

Motivos, porque eles fornecem uma forma a esses percursos. Eles os orientam lhes dão um sentido. Eles nos colocam na pista não das causas da conversão, mas dos seus arranjos. Nesse sentido, a conversão pode aparecer como um ato significativo em vista da resolução de conflitos pessoais, familiares ou religiosos. (TANK-STORPER, 2007:40)

1.3 O Desenraizamento

Para compreender a questão individual da conversão e seus motivos, é necessário entender o que ela poderia resolver na vida do indivíduo. Para isso, deve-se escutar a palavra dos atores, estando atento tanto para os núcleos problemáticos que são envolvidos por suas narrativas, quanto para os temas abordados na própria trama narrativa em si mesma.

De maneira esquemática, o conjunto de narrativas dos candidatos à conversão por escolha (aqueles que não têm mãe judia e nem vão se casar com judeus) se estrutura, grosso modo, segundo uma trama que se desenvolve em três tempos e que poderiam se manifestar da seguinte forma: 1) a expressão de um sentimento de vazio ou de uma tensão “interior”; 2) a descoberta do Judaísmo – sempre por acaso; 3) a certeza de que se tornar judeu permitiria resolver a tensão.

Este esquema é relativamente clássico: uma situação de desequilíbrio, um caminho coalhado de dificuldades e um retorno ao equilíbrio. Isso sugere que nas religiões de salvação, não há como chegar à “Terra Prometida”, sem antes vagar pelo “deserto” por alguns anos. Tank-Storper (2007) observou que para uns, o percurso de identificação se organiza mais precisamente em seis sequências que são evidentes nos campos dessa pesquisa: 1) o candidato se sente em ruptura com a família ou uma mudança o retira de seu meio de origem; 2) ele conhece o Judaísmo através de leituras e, menos frequentemente, por amigos; 3) ele se sente atraído, e mesmo deslumbrado, pela cultura e história judaicas; 4) ele se aprofunda nos estudos e se sensibiliza pela dimensão religiosa (ou pelo holocausto); 5) ele se predispõe a realizar uma viagem a Israel (esse aspecto é facultativo) e 6) ele decide a se converter. (TANK-STORPER, 2007: 41)

Existe outro percurso para aqueles que buscam a conversão por afinidade; nesses casos a narrativa se constrói em torno de quatro sequências: 1) o candidato se declara crente, mas insatisfeito com sua igreja; 2) ele descobre que o Judaísmo parece possuir respostas às questões que ele sempre se fez; 3) ele se decide a peregrinar por Israel (novamente facultativo) e 4) decide se converter. (TANK-STORPER, 2007:42).

Esse modelo, em que pese sua excelência ao categorizar o percurso de conversão, deixa evidente que cada uma das narrativas de conversão comporta variações se comparados aos dois esquemas típicos. A viagem para Israel pode, por exemplo, ser o momento de descoberta do Judaísmo e não precedê-la. A viagem a Israel pode ser substituída por uma viagem a um campo de concentração na Europa e lá se descobrir tocado a aproximar-se do Judaísmo. Da mesma maneira, a narrativa pode agrupar em um mesmo momento as fases 2/3/4 e 6 do primeiro modelo. De qualquer forma, esses esquemas esboçam dois percursos típicos de conversão, que se reportam a problemáticas diferentes, e estão relacionados a duas das três categorias de candidatos à conversão.

Para o primeiro tipo, o desequilíbrio inicial se exprime antes de tudo em termos *familiares* e a conversão apareceria como um meio de redefinir sua identidade em face de uma filiação problemática, levando o indivíduo a desejar se inscrever em outra linhagem. O segundo tipo articula, ao contrário, aquilo que é possível chamar de desordem ou questionamento de *crença*. Os candidatos à conversão, ao insistirem no fato de que sempre se sentiram deslocados e/ou pouco à vontade com a religião na qual foram socializados, colocam sua busca espiritual como mote para a caminhada rumo à

conversão. Sua questão seria antes de tudo: “Em que eu devo crer, ou, em que eu posso crer”?

1.3.1 A memória familiar problemática

Numerosas narrativas se desenrolam explicitamente em torno da problemática central da filiação, mesmo que não sejam sempre nos mesmos termos. Para alguns candidatos, trata-se de uma filiação incerta ou perturbada, onde se mesclam mistérios de origem, divórcio ou suposição de uma ascendência judaica escondida ou perdida. Para outros, é mais sobre um registro de rejeição de uma memória familiar desagradável que se situa a tensão. Qualquer que seja, nesse tipo de narração, a história é contada como a busca de sua família *autêntica* e, a um nível antropológico mais profundo, como a necessidade de inscrição em uma família que permite se apropriar de uma memória coletiva assumida.

1.3.2 A identidade marrana

O caso de Yosef é típico dos percursos de conversão que são contados como a redescoberta de uma filiação judaica que foi interrompida. Essa entrevista estava disponível no Arquivo Histórico Judaico de Pernambuco. Ela foi coletada por uma entrevistadora da entidade visando atualizar a memória judaica da cidade. Ao analisar as perguntas realizadas pela entrevistadora podemos observar, claramente, a tensão imposta pelas instituições judaicas por meio do direcionamento das respostas do entrevistado para a identidade essencialista do Judaísmo, e que o candidato à conversão irá corroborar. Isso é perfeitamente compreensível, pois o Arquivo Judaico faz parte de um museu de memória, e registrar dados sobre a presença de indivíduos com ascendência judaica no Recife era o objetivo da entrevista.

Esse convertido nasceu no final da década de 1940 em uma pequena cidade no interior do Nordeste, em uma família católica. Seu registro de memória atribui a seus antepassados como oriundos da Península Itálica (pai) e Península Ibérica (mãe) que teriam chegado ao Brasil antes de 1916. O registro de memória é reiterado também pelo fato de que seu pai trocou de nome (retirou um dos sobrenomes). Nessa narração ele

conta a chegada (ele diz: “provável”) de seus antepassados ao Brasil e enfatiza também que mudar o nome ao chegar ao Brasil faz parte da *nossa história*:

Era muito comum *na nossa história*, aos estrangeiros trocarem de nome, e botarem os nomes de origem, substituindo o nome de origem pelo nome da localidade de onde vieram. (...) minha mãe é de uma pequena cidade de Portugal, mas nós não temos muitos registros, até porque esse pessoal que morava na região, eles trabalhavam em navios e quando havia qualquer alvoroço, qualquer escaramuça, eles se enfiavam dentro dos navios e fugiam. (Yosef, dados de entrevista).

Ele deixa no ar o estereótipo da perseguição judaica ao dizer: “(...) eles tinham acesso aos navios e aproveitavam qualquer **ameaça** que implicasse em segurança física essa coisa toda; eles davam o fora em navios. (Yosef, dados de entrevista)”.

É a partir da sombra da sua bisavó portuguesa e, omitindo a influência e a ascendência italiana do pai – observe a ênfase na raiz matrilinear, que ele irá traçar seu percurso até a conversão como registro de memória perdido: “*Eu reputo que deve ter sido da bisavó pra trás*” (a matriz judaica da família).

Aqui entra a indução da entrevistadora levando-o até a identidade judaica essencialista. Como é comum aos judeus de nascimento acionar sua identidade judaica como uma essência e como “diferente” das demais, e mesmo “atávica”, a entrevistadora pergunta: “*quais eram as práticas usadas pela família de vocês, **diferentes** das outras famílias do lugar?*”. Essa pergunta abre as portas para que o entrevistado tente amarrar seu percurso de conversão aqueles dos cânones judaicos que concebem a conversão como um retorno do judeu perdido ao seio da comunidade, além de atrelar seu percurso rumo à conversão à simbologia judaica e à estereotipia:

Olha, eu fui criado com os avós aonde **isso** ainda tinha muita coisa assim que era observada: Por exemplo: havia uma recomendação expressa de que nós crianças não deveríamos comer nem beber nada na casa de pessoas que não fosse a nossa. Então, se sair pra algum canto não pode comer nem beber nada, não é?

Havia a prática do salmo, atrás de cada porta. Era uma prática que digamos assim, ocultava ou dissimulava o uso da *mezuzá*.

Havia proibição expressa de consumo de carne de porco. Não se comia carne de porco.

Havia também o hábito de acender velas para o Anjo da Guarda as sextas-feiras no cair da tarde. Dizia-se que era a vela do anjo. E havia uma coisa que eu não sabia e fiquei sabendo relativamente há pouco tempo: a mãe passava para os filhos a oração do Santo Anjo do Senhor. **Os cristãos velhos não conhecem essa oração.** Muitas famílias católicas não conhecem o Santo Anjo do Senhor e se admiram que essa oração exista, mas na verdade ela existe. O uso do escapulário, **que segundo se diz**, era um sucedâneo do *Tefilim* e era obrigatório, só que a gente não podia tomar banho porque o escapulário continha salmos dentro dele; salmos escritos e cosidos em tecido.

Então essas práticas eram rigorosamente observadas (sic). (Yosef, dados de entrevista).

É difícil separar, no discurso de Yosef, o que ele expressa da realidade – aquilo que revela uma construção simbólica permitindo-lhe afiançar sua nova identidade judaica, e mais ainda, se salmos atrás de portas, escapulários e Santo Anjo do Senhor são reais indicativos de uma herança judaica. Mas o fato é que, ao inscrever sua conversão dentro de uma estrutura de reapropriação de suas origens reais, hipotéticas ou fictícias, isso implicaria em uma vontade forte de renegociar, de escolher entre um bisavô italiano católico e uma bisavó portuguesa supostamente descendente de judeus ibéricos. Quando a entrevistadora lhe pergunta: “*quando foi que você **despertou** para esse sentimento de tornar-se judeu, ou saber que era de origem marrana*”, ele diz:

Muito bem. Bom, eu sempre achei que a preocupação da família em afirmar-se cristão, que se revelava através da gente, organizações religiosas, nós temos padres, temos religiosas, temos freiras na família, a família assumidamente cristã. Isso não era bem assim. Essa foi a primeira suspeita que eu tive. Eu me recordo que meus pais, que chamo de pais os meus avós, os avós sempre faziam referência para os estranhos de que eram católicos e aproveitavam para dizer que os meninos – não se esqueçam de se benzer que vocês são batizados. Mas na verdade essa história começou daí, dessa minha suspeita dessa necessidade de se afirmar o catolicismo. (sic) (Yossef, dados de entrevista).

O discurso continua, ele faz referências à realização de sua circuncisão e sua busca por conversão e dá um salto na sua fala ao juntar todas essas “desconfianças” à hipótese de que sua família pudesse ser descendente de judeus expulsos da península ibérica entre 1492 e 1498 (esses judeus são ditos marranos ou cristãos-novos):

Nós fundamos uma Associação de Marranos e eu tenho inclusive cargo nessa Associação. Essa congregação chegou a congregar umas 50 pessoas ou mais. Fizemos um encontro de marranos de estados como CE, PB, PE (...) a grande ambição da gente era fazer um **retorno**, não fazer o *giyyur* – uma conversão, mas fazer um **retorno** (sic). (Yosef, dados de entrevista).

Esse caso é particularmente revelador do papel desempenhado por esses ascendentes duvidosos: ele vem reunir as dimensões afirmativas e problemáticas da narrativa de conversão citadas por Tank-Storper (2007). Ele permite exprimir e simbolizar as tensões familiares e legitimar sua inscrição em uma filiação judaica, ao mobilizar uma figura identitária carregada simbolicamente: aquela do marrano, que problematiza em si mesmo uma dimensão afirmativa – ao reconhecer-se judeu – e ao

mesmo tempo uma herança problemática – ser descendente de judeus que se converteram ao Cristianismo.

1.4 A rejeição como causa e consequência

A conversão é uma escolha individual e os indivíduos que buscam esse percurso possuem total liberdade e autonomia para escolherem uma nova linhagem, com uma nova família, com rituais de passagem também novos. Isso, obviamente, se reflete na relação que o indivíduo terá consigo mesmo e com sua família.

Com relação à rejeição da família, podemos encontrar dois tipos de indivíduos: aqueles em que a ruptura familiar é uma consequência da conversão, e outros indivíduos em que a conversão é a causa da ruptura. Alguns informantes possuíam históricos familiares de que não gostavam da família, enquanto outros tinham excelente relação com seus familiares e a partida, após a conversão, foi dolorosa.

Jonas é um jovem intelectual, residente do mundo, habitou várias cidades no Brasil e no mundo. Em seus relatos, afirma que possuía profundas diferenças com sua família cristã muito antes da conversão, visto que nunca o apoiava, que não podia contar com ela “para nada”, e que a religião de origem o oprimia e o deixava enfurecido por questões ideológicas. Essas eram associadas ao profundo desinteresse que sua família cristã possuía com relação a aspectos considerados por ele como determinantes da vida, como a Terra de Israel, a política sionista e a perseguição dos judeus no mundo todo.

Esses aspectos fizeram-no procurar a conversão ao Judaísmo, após tomar conhecimento da religião através de leituras. Ao se preparar para a conversão, começou a frequentar as reuniões da comunidade e a despertar cada vez mais, em especial pelos aspectos políticos, tornando-se um militante do sionismo e um fiel verificador dos jornais locais, pronto a revidar quaisquer menções negativas ao Estado de Israel e disposto a captar qualquer viés antissemita. A comunidade foi se tornando sua família.

Ele não atribui seu interesse pelo Judaísmo a um parente antigo perdido ou a algum ancestral, mas disse que sua família é muito desinteressante e que para ele a saída dela era “uma boa”:

Sério, minha família é muito sem-graça (sic). Não entendem nada de política internacional, nunca me apoiaram em nada, acreditam em idolatria. Eu não quero nada com esse povo. Eles não queriam minha conversão. Por isso me converti. (Jonas, Dados de entrevista).

Jonas banaliza aspectos importantes que uma ruptura com a família pode acarretar – os rituais de passagem. Essa questão sempre foi colocada aos entrevistados: como será, após sua conversão, a participação em cerimônias de batizado dos sobrinhos e parentes, casamentos, e principalmente “onde você vai ser enterrado? Jonas responde essa pergunta da seguinte forma: “*eu quero que meu corpo seja transladado para Israel ou que seja enterrado em um cemitério judaico*”. (Jonas, dados de entrevista).

Mahala, por sua vez, possuía um exemplo de família participativa que apoiou sua conversão – hoje está casada com um judeu. Ela era bastante atuante na comunidade judaica observada. Sempre promovia bazares, festas, feriados judaicos, além de ajudar na educação judaica das crianças. Ela se sentia judia e dizia que sua família é ótima, que todos se gostam muito e que sempre que ia a sua cidade natal visitava-os. Mesmo em festas religiosas, como o Natal, ela participava com os pais. Entretanto, essa mesma boa relação com a família a deixava angustiada, pois se sentia “meio traidora”:

Quando eu me converter significa que minha mãe não é mais minha mãe? Significa também que não serei enterrada no mesmo jazigo da minha família? Quando eu comecei a fazer os estudos sobre a conversão eu fiquei com medo de contar. Me lembro que numa visita em casa, eu tirei a *Magued David* (estrela de David) do pescoço antes de entrar em casa. (sic) (Mahala, Dados de entrevista).

Essa angústia ligada à ideia da revelação do processo de conversão é semelhante àquela experimentada pelos homossexuais quando confrontados com o momento de se revelar. Informar aos parentes leva ambos ao mesmo tipo de angústia, especialmente pela questão da transmissão da hereditariedade familiar; o homossexual, pela ausência de descendentes e, por parte dos futuros convertidos, o repúdio a seus ascendentes.

No Canadá, foi posta a um Rabino ortodoxo uma questão de *halachá*: se, ao converter-se ao Judaísmo o indivíduo deve seguir todos os preceitos da Torá, todas as 613 regras e os Dez Mandamentos, como ficaria a questão do quarto mandamento? Sim, pois se o Decálogo ordena que é um dever “honrar pai e mãe”, abandonar a religião dos pais e renegá-los, não seria por si só uma incongruência, se não uma transgressão da lei? O rabino respondeu então que, ao realizar a conversão, o indivíduo “renasce”, é um novo nascimento que envolve um novo nome, uma nova religião e uma nova família. Logo, a Lei de Moisés só valeria para ele a partir da conversão. A conversão, nesse sentido, é uma ruptura absoluta com a família e com a memória anterior.

A conversão oferece um novo nascimento, mas ao mesmo tempo evidencia a rejeição da memória familiar, o que, no caso das pessoas que possuíam uma boa relação, se torna mais desgastante, pois o indivíduo se sente traindo a memória da família. No caso de famílias ausentes, ou naquelas em que o indivíduo não se socializa bem, isso também é tenso, pois a família já estava rejeitada por ele antes da conversão. De qualquer forma, ambos os casos revelam a problemática das conversões e a violência que elas perpetram.

1.5 Conversões por crença

A maioria das narrativas de conversão coletada para esta pesquisa mostra que é possível fazer uma leitura essencialmente religiosa dos percursos de conversão e que quase todos os convertidos entrevistados optaram pela conversão por estarem insatisfeitos com sua religião de origem e por discordar das respostas heurísticas fornecidas por seus líderes religiosos. Assim, se para o grupo anterior a problemática da filiação era o mote para uma mudança de destino, aqui, a crítica à religião de origem é o determinante nas relações estabelecidas nos percursos de conversão, trazendo em si mesma, problemáticas próprias.

1.5.1 A questão da fé

Rebecca é uma empresária bem sucedida proveniente de uma família católica participativa. Sempre houve muita religiosidade na sua vida e na vida da família. A participação nas missas era semanal, bem como o culto aos santos e a prática de promessas para resolver causas mais complicadas:

Eu sempre fui muito religiosa em casa. Tínhamos tudo: de primeira comunhão, até montagem de presépio (...) quando eu me aprofundava mais no Cristianismo é que eu via que certas perguntas não obtinham resposta. Eu perguntava para os padres nos catecismos: e a Santíssima Trindade, como é isso? São três pessoas numa só? (sic) (Rebecca, Dados de entrevista).

Daniel por sua vez, tinha um pai intelectual e uma mãe católica praticante. Foi iniciado em missas e solenidades cristãs. Entretanto, a presença do Cristo como o Messias e os dogmas católicos, como a virgindade de Maria, incomodavam-no:

Eu não entendia porque essa história de virgindade de Maria. Como é possível conceber virgem? E mais ainda, em que isso faz sentido? Eu perguntava e ninguém sabia me dizer. Foi quando eu comecei a ler as coisas do Judaísmo e vi que era muito mais racional. (Daniel, dados de entrevista).

As conversões ao Judaísmo analisadas mostram que os indivíduos se interessam em realizar o processo de conversão ainda na juventude, alguns antes dos 30 anos. É inegável o impacto da secularização das religiões no mundo contemporâneo e a forma como ela atinge os mais jovens e mais dispostos a buscar por respostas, mudar sua vida e refazer sua trajetória.

Observamos também, que um indivíduo que teve experiências de fé e que cresceu em uma religião normativa, como a Igreja Católica, possui uma predisposição maior para uma mudança no objeto de sua crença. Uma pessoa que aprendeu a adorar a Deus a partir do Cristianismo pode passar a adorar apenas o Deus único de Israel – que tecnicamente é o mesmo, muito mais facilmente do que uma pessoa que se diz agnóstica ou atea, que teria que construir uma crença transcendental a partir do nada.

Por ocasião de uma abordagem feita a Yakov Rabkin – um judeu conservador e que segue a religião em todas as suas práticas e crenças – sobre a ética e a mística do Judaísmo e do Cristianismo, a seguinte questão lhe foi apresentada: para um garoto que foi socializado no Cristianismo, e seu aprendizado da religião foi ancorado à imagética dos santos, do crucifixo e da estatuária sagrada, essa profusão de imagens cria uma percepção de mundo diferente daquela de um menino judeu que aprendeu as orações a partir de ensinamentos em uma língua diferente de sua língua materna, e com uma concentração iconográfica centrada na Torá – um rolo de pergaminho que nem ilustração possui?

A resposta do professor a essa suposição, foi que o Judaísmo – pensado como uma religião apenas, e não como uma cultura, uma identidade, uma etnia, ou qualquer outra possibilidade plural – oferece a identificação ao indivíduo a partir de sua fé na Torá e em seus ensinamentos. Nessa perspectiva, não haveria sentido se identificar como judeu sem estar imbuído da religião: o Judaísmo é uma religião, e judeu é a aquele que segue essa religião. Não haveria nenhum tipo de essencialismo na identidade judaica do indivíduo e esta não poderia ser fornecida apenas por comidas típicas ou reuniões beneficentes em sinagogas. Essa visão conservadora talvez não tivesse sentido ou fosse considerada anacrônica, para um judeu laico, pois sua concepção de identidade

tem como lastro o convívio em grupo e as tradições – que paradoxalmente são tradições associadas à religião.

Um dos entrevistados, judeu de nascimento, pouco religioso, residente em Montreal, fazia questão que sua filha de 12 anos frequentasse as reuniões do grupo de jovens de sua comunidade judaica, e relatava que estava tendo problemas com a garota devido à rebeldia que se iniciara há pouco tempo. Essa rebeldia era atribuída pelo pai a seu afastamento da comunidade judaica. Era por isso que ele insistia na sua presença no grupo de jovens, pois seria ao voltar para o convívio com os judeus que ela “se consertaria”.

Essa fala é bastante intrigante, pois se a identidade judaica foi transmitida de forma matrilinear, se o pai e a família da menina são laicos e não organizam suas vidas pela contemplação religiosa judaica e se dizem judeus culturais, em que a presença da menina no meio de um grupo de jovens também laicos poderia “consertá-la” da rebeldia, e mais ainda, fornecer-lhe a judaicidade perdida?

Ao analisar esse caso, o professor Rabkin reafirmou que a identidade judaica é construída a partir da Torá e das regras religiosas, senão, como se dizer judeu? Ele acha que conviver com um grupo de jovens judeus pode ser sim importante para a garota, desde que a religião e a fé nas verdades da Torá sejam a pauta da reunião. Em seu livro: *Judeus contra judeus – a história da oposição judaica ao sionismo*, ele diz que: “o Judaísmo não depende dos judeus para existir, mas os judeus, sem o Judaísmo, desapareceriam”. (RABKIN, 2009: 20)

Voltando aos convertidos, a situação daqueles que procuram o Judaísmo pelo questionamento de sua fé de origem é uma situação de ambiguidade que tem um duplo efeito: conversão e apostasia (DÉCOBERT, apud TANK-STORPER, 2011:51). Assim como aqueles que se convertem devido a uma ruptura com a filiação de origem, os convertidos por crença desenvolvem um discurso que problematiza e justifica a apostasia.

Alguns autores legitimam essa visão, como Lenoir (1999) ao mostrar a conversão de franceses ao Budismo e suas falas frequentes sobre os rigores do dogmatismo católico se opondo ao racionalismo e a tolerância do Budismo.

Na mesma direção, o trabalho de Daynes (1999) sobre os convertidos ao Islã que insistem no fato de que, sendo a religião da última revelação, englobando as duas precedentes – Judaísmo e o Catolicismo, o Islã seria a realização das duas religiões incompletas.

Campos e Gusmão (2013), ao argumentarem sobre o caráter de ruptura nas conversões dos grupos pentecostais da Igreja Universal do Reino de Deus no Brasil e a necessidade de legitimar a identidade religiosa escolhida em detrimento da antiga crença, dizem que:

(...) no tocante às experiências de conversão religiosa aos grupos pentecostais, em especial à IURD, a antropologia da religião precisa reconhecer que muito embora haja uma dimensão processual nesta experiência, aquele que se converte a vivencia como transformação radical. É, portanto, esta dimensão ontológica que coloca a ruptura como ordenador lógico do processo de mudança. (CAMPOS E GUSMÃO, 2013:63).

Em todos os casos, as narrativas procuram resolver a culpa da apostasia ao integrar-se num percurso coerente que permita ao neófito conciliar o que ele era e o que ele se tornou, aquilo no que ele acreditava, com aquilo que ele crê agora. A operação então é dupla: afirmar que sua escolha é a mais coerente e sensata (o Cristianismo é cheio de contradições) e, de outro lado, integrar sua transformação numa estrutura de sentido histórico (o Judaísmo é mais universal).

Não se trata de negar a transformação, de negar a renúncia, mas de afirmar que ele nada fez além de aceitar uma crença sublime que pedia para se revelar. E é no caso inverso ao Islamismo, que se advoga como a religião da revelação final, que o convertido ao Judaísmo se apega para justificar sua escolha por essa religião: o caráter de primeira religião monoteísta, a mais “autêntica”. (TANK-STORPER, 2007:52).

É exatamente o caso de Rebecca – aquela que sentia desconforto pelo Catolicismo devido ao dogma da Trindade, e, ao optar por uma religião “pura”, “despoluída” dos arranjos do Cristianismo, pode se encontrar na sua verdadeira “essência” latente que era o Judaísmo. A equação elaborada por Rebecca seria então: Cristianismo obscuro - Trindade inaceitável = Judaísmo racionalista.

Tank-Storper (2007) sublinha que:

A crença cristã é aqui julgada misteriosa, obscura, inacreditável... Assim, o judaísmo pode encarnar, notadamente em sua versão racionalista, uma visão alternativa crível e racionalizada dos princípios éticos do cristianismo. (TANK-STORPER, 2007: 53)

1.5.2 Descrença com as instituições

Aqueles que se convertem ao Judaísmo, em geral apresentam duas críticas recorrentes à sua religião anterior: 1) crenças duvidosas e, 2) críticas à postura de seus representantes.

Shlomo - convertido entrevistado - possuía mais de 40 anos quando se converteu. Sua mulher não se envolveu na conversão e ele realizou todo o percurso sozinho. Intelectual, chegou a publicar um livro sobre o Cristianismo. Sobre sua antiga religião ele fazia duras críticas “A igreja católica não é verdadeira. Desde suas origens ela insiste em promulgar a paz, a vida modesta e a caridade. Não vejo nada disso. A igreja é rica, corrupta e não se sustenta enquanto proposta. Não dá pra confiar”. (Shlomo, dados de entrevista).

Outro crítico do Cristianismo é Samuel. Junto com sua mulher e filho, ele se converteu ao Judaísmo e, ao conseguirem os papéis de imigração, se mudaram para Israel. Ele também fazia críticas contundentes à sua religião anterior e aos padres de sua antiga paróquia. Durante uma aula do curso de hebraico, ele contou que “não suportava” mais seus vizinhos, pois esses insistiam em convidá-lo para novenas e para procissões. Ele os chamava de “adoradores de gesso”, numa referência às procissões e ao uso das imagens dos santos, sagradas ao Cristianismo e emblemas de idolatria para o Judaísmo.

São perfeitamente compreensíveis essas críticas depois do que foi exposto acima. Faz bastante sentido que um indivíduo que esteja se convertendo a outra religião critique a anterior. Isso garante aquela dimensão afirmativa da conversão. Ao afirmar sua adesão à mensagem ética do Judaísmo, ele legitima sua ruptura com a “corrupção” e a poluição perpetrada pelo Cristianismo.

1.6 Sentir-se diferente

Junto com esses registros problemáticos relatados acima, acrescenta-se também um terceiro motivo: o sentimento de estranheza com sua religião e com seu meio familiar de origem.

Clementine, imigrante em Montreal, se converteu ao Judaísmo no Canadá, numa sinagoga liberal, onde as festas religiosas são realizadas de acordo com a tradição, e a

prática do shabat é observada. Clementine, como imigrante, longe da família e confusa com todas as novas realidades que vivia, sentia uma ponta de estranheza:

Eu estudei em uma escola interna na Bulgária, longe dos meus parentes em uma pensão, por muito tempo. Eu sempre fui de esquerda e estava sempre presente em movimentos sociais. Meus pais eram comunistas, mas oprimiam seus funcionários. Eu tinha vergonha deles e me sentia diferente deles. Eu não entendia muito bem o sentido de família. (Clementine, dados de entrevista).

Nesse caso, esse sentimento pode ser proveniente de um duplo “desenraizamento” - familiar e social. A jovem búlgara se sente estranha, desenraizada, sozinha e com uma identidade religiosa nova - que ela escolheu e gosta - e esse sentimento a faz se identificar com todas as minorias. Ela milita na causa negra, na feminista e na homossexual (mesmo não sendo negra nem homossexual), além de ter um ponto de vista político simpático às esquerdas e desprezo pela direita “burguesa”.

Essa forma de protesto social pode ser uma maneira de exprimir e de simbolizar o sentimento íntimo de marginalidade: a identidade que ela constrói e reivindica por meio de seus engajamentos, é precisamente uma identidade marginal:

O sentimento de estranheza sentido pelos futuros candidatos concerne tanto na sua inscrição familiar ou religiosa, como na sua inscrição social, e pode se traduzir e se exprimir por um engajamento e uma identificação de todas as formas com uma identidade minoritária. (TANK-STOPER, 2007: 57)

No caso dessa jovem, estamos de frente com uma problemática identitária total, mesclando a filiação (vergonha dos pais burgueses), a identidade religiosa (ex-cristã) e a identidade nacional (imigrante búlgara), que fez nascer aquilo que ela chama de sentimento de estranheza de si mesma.

1.7 Identificação com o Judaísmo

As narrativas referentes às tensões colocadas acima (filiação e crença religiosa problemática, desenraizamento e sentimento de estranheza) não podem, de nenhuma maneira, constituir um elemento explicativo do processo de conversão. Se, com essas narrativas, os convertidos experimentam certas tensões, hesitando constantemente entre os registros afirmativos e problemáticos existenciais, impõe-se a nós, pesquisadores, uma grande prudência interpretativa.

Filtradas pela memória, passadas pela peneira de uma necessidade “narrativa”, que, segundo as palavras de Paul Ricoeur (1990), transforma as contingências de existência em destino, essas narrativas, pelo conteúdo delas mesmas, nos interditam metodologicamente de transformar esse emaranhado de significados em um modelo explicativo. O máximo que essas tensões desveladas pelas narrativas podem nos permitir é seguir os arranjos simbólicos ligados ao *giyyur*, caracterizadas como renegociações de transmissão (que tratam da filiação ou da socialização religiosa herdada).

As tensões familiares podem ser colocadas como um fator que favorecesse o processo para a conversão, enquanto que as críticas ao Cristianismo podem ser utilizadas como um meio de aliviar a culpa associada com a apostasia.

Outro motivo de prudência na interpretação, e talvez o mais importante, é que tensões ligadas aos pais, violência familiar, conflitos com parentes ou parentela, dúvidas religiosas etc., podem ser resolvidas de inúmeras outras formas que não seja a conversão ao Judaísmo. Numerosos são os casos de indivíduos que rejeitam o Catolicismo e se sentem à vontade sendo ateus ou agnósticos, estando à milhas de distância do Judaísmo. Mesmo as tensões familiares ou religiosas nos permitindo compreender essas trajetórias de conversões, elas não constituem a explicação principal. Isso é, na melhor das hipóteses, um terreno fértil para uma busca existencial ou espiritual, que poderá ou não levar ao Judaísmo.

Devemos atentar para aquilo que Pierre Bourdieu fala sobre as histórias de vida:

Falar de histórias de vida é pressupor ao menos, e isso não é nada, que a vida é uma história e que, como no título do livro de Maupassant – *Une vie*: a vida é inseparavelmente todos os eventos de uma existência individual concebida como uma história da vida e a narrativa dessa história. É o mesmo que diz o senso comum, ou seja, a linguagem ordinária, que descreve a vida como um caminho, uma estrada, com seus cruzamentos, suas armadilhas, suas emboscadas, ou como um caminhar; quer dizer, um caminho que fazemos e que estamos a fazer, um curso, uma passagem, uma viagem, um percurso orientado, um deslocamento linear, unidirecional, comportando um início, as etapas e um fim da história. (BOURDIEU, 1986:69).

As narrativas de conversão se constroem efetivamente como percursos orientados, deslocamentos lineares, unidirecionais, como se, do início ao fim de sua vida, os futuros convertidos tendessem invariavelmente a esse ponto. Raramente são relatados possíveis desvios, renúncias. Pela lógica mesmo do discurso, os registros

problemáticos são elevados a registros causais. Desconfiar dessa “ilusão biográfica” é evitar uma análise causal do problema. Tensões, sem dúvida, existem, mas elas não seriam resolvidas na conversão. Compreender o processo então é reconstituir o caminho. (TANK-STORPER, 2007:17)

Entretanto, se nos mantivermos extremamente cautelosos em relação ao determinismo, podemos perder toda e qualquer pretensão analítica, pois não há nada a compreender, não existe uma lógica a ser seguida. Se nos convenceremos de que todos aqueles que se convertem ao Judaísmo possuem alguma questão psicológica, mal resolvida, não há nada a se fazer e não há necessidade alguma de discutir a conversão na Antropologia.

Nesta parte do trabalho, os dados empíricos serão analisados sob uma perspectiva que não entende a conversão nem como o resultado de causas determinantes, nem como percursos aleatórios. A princípio, adotaremos a hipótese de que as problemáticas já analisadas são significantes, que elas exprimem as tensões vividas, e que podem ser pensadas como princípios de ação. Aceitaremos também a hipótese de que o caminho percorrido para a conversão pode ser cumprido em razão de certas lógicas que, sem serem necessariamente causais, podem ser dinâmicas ou sinérgicas. O que resta para se conhecer é, de um lado, o caminho percorrido, e de outro, a dinâmica utilizada para tal.

As descrições etnográficas das sinagogas pesquisadas servirão para que se conheçam as instituições que os candidatos à conversão procuram para realizarem o ritual. É sabendo da receptividade e das instruções oferecidas pelas instituições que poderemos perceber as dinâmicas associadas ao percurso de conversão.

2 HISTÓRIA E ETNOGRAFIA DAS COMUNIDADES PESQUISADAS

O propósito deste capítulo é demonstrar, por meio da descrição etnográfica das comunidades judaicas pesquisadas, o *locus* em que o pretendente à conversão conviverá depois de formalizado seu processo de conversão. Uma explanação sobre a história das congregações, bem como uma descrição de sua estrutura, poderão facilitar o entendimento da vida judaica que se estabelece nesses sítios. “*Não existe conversão sem uma vida judaica, e uma vida judaica se estabelece na comunidade*”, diriam os rabinos.

Optamos por descrever, quando possível, a primeira incursão em cada uma das comunidades pesquisadas, a fim de propiciar uma visão do método etnográfico, do grau de amplitude do olhar antropológico, bem como da análise dos fatos que se sucedem durante os eventos.

O capítulo foi organizado sobre dois eixos comparativos: o primeiro agrupa as congregações pelas semelhanças em sua forma de organização institucional – Fortaleza e Brasília; o segundo abrange as outras duas sinagogas – Recife e Montreal – que se assemelham pelos seus mitos de origem.

Fortaleza e Brasília estão na categoria de “tradição inventada” (HOBBSBAWN: 1984). Essas duas congregações contam suas histórias a partir da chegada de um pequeno número de pessoas que se estabeleceram nessas cidades, se reconhecem judias, e que, a menos de cinquenta anos, se reúnem em assembleia.

O registro que organiza as falas sobre a fundação das duas comunidades se estabelece na crença de que os judeus organizam-se formalmente em congregações, nas cidades de destino, por uma necessidade de agrupamento dos indivíduos e também para interagirem com as outras instâncias judaicas. É um discurso de pertencimento e reconhecimento.

As outras duas comunidades judaicas – em Recife e em Montreal – contam sua história a partir de mitos históricos que remontam ao período de colonização desses países e à Segunda Guerra Mundial, como a invasão holandesa em Pernambuco, o descobrimento do Canadá, perseguições religiosas na Europa que resultaram em levas de refugiados. A construção desses mitos é estabelecida sobre um discurso de memória

e de continuidade permeadas pelas noções de povo, auto-ajuda, imigração e hereditariedade.

É por meio desses discursos de pertencimento e contextos históricos de formação identitária dessas comunidades que os candidatos à conversão irão aprender como se tornar judeu. A descrição do cenário das sinagogas e algumas de suas particularidades vão compor o pano de fundo onde os candidatos à conversão irão atuar.

Sobre a congregação de Fortaleza, a descrição da primeira visita à sua sinagoga foi mantida na íntegra. Primeiro, porque ela revela o deslumbramento do antropólogo com seu primeiro campo de pesquisa; segundo porque, dessa maneira, pode-se acompanhar a evolução do pesquisador em termos de relativismo e de aprofundamento no objeto de pesquisa.

O capítulo descreverá dois eventos religiosos e sociais significativos da vida judaica: o *kabalat shabat* e o *Yom Kipur*. Está explicitado o porquê da escolha desses dois “eventos comunicativos”, na sessão que fala sobre Recife. A descrição é entremeada pela análise dos dados que permitiram abstrações, o que tornou o texto mais atrativo e dinâmico.

2.1 Fortaleza

2.1.1 Sociedade Israelita do Ceará

Em Fortaleza, até o ano de 1993, não havia uma organização que representasse a coletividade judaica de forma institucional e religiosa. O surgimento da Sociedade Israelita do Ceará (SIC) é atribuído a *Efraim*. Esse Senhor é israelense, radicado nos Estados Unidos, onde foi Rabino por oito anos. É filho de Rabino ortodoxo. Chegou a Fortaleza no início da década de 1990, e depois de procurar a comunidade judaica e não conseguir localizá-la colocou um anúncio nos jornais da cidade convidando possíveis interessados em participar de uma festa religiosa judaica que seria conduzida por ele. Algumas pessoas apareceram para essa reunião. A partir desse primeiro encontro, elas passaram a se reconhecer como judeus na cidade, e começaram a se reunir de forma sistemática, com o intuito de criar uma sinagoga em Fortaleza, fortalecer a religião e a presença judaica em Fortaleza. Após a festa de *Chanuká*, realizada em um hotel da cidade, e considerada como a data de fundação da SIC, as reuniões começaram a ser mais frequentes e foram iniciadas as discussões para a criação de uma sociedade israelita e os moldes em que isso aconteceria.

Durante essas reuniões, alguns problemas surgiram, entre eles, dúvidas sobre em que ritos seriam realizados os serviços religiosos. Alguns queriam que esses serviços fossem no rito *askenazi*, e outros que fossem professadas pelo modo condizente ao rito *sefaradi*. Segundo a fala de uma informante que estava presente nas reuniões iniciais, algumas pessoas se pronunciaram e as discussões foram contundentes. Manifestando-se contra essas diferenças em um local tão pequeno e, temendo os riscos que poderiam gerar ao projeto de criação de uma sinagoga na cidade, *Tsépora*, relatou em entrevista:

Foi inclusive na segunda reunião na casa do Samuel, quando começou a se cogitar o nome da sinagoga; ele (certo Sr. Absalon) queria fazer da sinagoga uma sinagoga sefaradi; aí eu dei um pulo e eu disse que isso não existe aqui, que não seja nem só sefaradim e nem só askenazim, porque eu já tinha a experiência de Israel desse confronto; eu achei que tão poucas pessoas é um absurdo fazer uma sinagoga sefaradi ou askenazi. Que fosse uma sinagoga sem pender para nenhum lado. (sic) (*Tsépora* - dados de entrevista).

Assim, acalmaram-se os ânimos e optou-se por uma sinagoga que contemplasse os dois ritos.

Uma das necessidades primárias da nova congregação era a legitimação de um espaço físico para os encontros, pois nas casas das pessoas era difícil e em hotéis, inviável. Uma pequena sala comercial que pertencia a um dos participantes fundadores, emigrante da cidade de Manaus, foi cedida como a primeira sede da sociedade, “*E é isso... se resolveu a alugar uma sala, o Sr. Gurion cedeu a sala e num instante se abriu*”.(sic) (*Tsépora* - dados de entrevista).

O local era no bairro da Aldeota, na Rua Santos Dumont esquina com a Rua Rui Barbosa, local com grande fluxo de comércio. Esse local foi visitado para uma descrição etnográfica apenas uma vez, quando do início da pesquisa⁴. Eles tinham se mudado para uma nova casa havia apenas uma semana, por isso, nunca entrei nesse local. Apenas a observei de fora.

A sala está localizada em uma galeria de lojas comerciais. O cruzamento da rua é bastante barulhento e o movimento de outras lojas é constante. A porta de entrada possui uma janelinha de vidro permitindo uma visão do interior da sala, que possuía aproximadamente uns 5m quadrados. Não havia nada ali que pudesse ser associado a um templo religioso; nem símbolos, nem marca de *mezuzá* na porta, nada. No lado direito da porta, havia um cartaz da imobiliária dizendo que o imóvel estava para alugar.

⁴ É importante esclarecer, que o início da pura curiosidade antropológica, coincidiu com a época em que essa sociedade tinha apenas cinco anos de formação e ninguém sabia de sua existência.

Ao procurarmos a imobiliária foi-nos informado que os antigos locatários haviam deixado o endereço do novo local de encontro.

O endereço era de uma casa situada em um bairro chamado Dionísio Torres, com características de bairro residencial. A rua em que funcionava a sinagoga estava há três quarteirões de uma avenida bastante movimentada chamada Av. Antônio Sales. Essa avenida atravessa uma parte da cidade, passando por bairros periféricos, pelo centro de Fortaleza até quase chegar à Praia do Futuro, no outro extremo da cidade. A rua da sinagoga - chamada Carlos Vasconcelos atravessa a avenida citada acima. Nessa rua existe grande concentração de botequins, bancas de jogo do bicho, borracharias, crianças na rua, cães perambulando e não muita iluminação.

A casa usada como sede ficava quase de esquina, defronte a um pequeno edifício de clínicas. Possuía um pequeno portão lateral de madeira em um muro “branco-mofado”. À sua direita, um portão de garagem, também de madeira com um aclave para eventuais entradas de carros ou estacionamento. Esse portão raramente era aberto, pois usavam a garagem como parte da área de convivência depois dos serviços religiosos. A casa não tinha uma cor definida, algo como um “rosa velho” ou ocre. Na fachada, apenas o número da casa 2.555 em letras de metal e uma pequena pichação no portão da garagem, mas nada com conotação agressiva ou antissemita, apenas uma pichação urbana.

Externamente, nada identificava a casa com um templo religioso judaico. Nada de estrelas de David, candelabros ou placas com o nome da entidade. A casa, por ocasião dessa incursão, estava vazia.

O porteiro do edifício de clínicas de ficava em frente disse que ali se reuniam pessoas na sexta-feira. Ele não falou, em nem um momento, que eram “judeus”. Perguntamos se os homens usavam barba, *kipá* ou algum diferencial no vestir. Ao dizer que não, fez-nos inferir que a comunidade possivelmente existente ali, não seria ortodoxa. Afirmou também que, normalmente quando havia alguma reunião, davam-lhe bocados de bolos, biscoitos e refrigerantes.

Na sexta-feira, imaginando que os frequentadores estariam ali reunidos para o *kabalat shabat*, às 18h, retornamos ao local. Entretanto, o serviço só viria a começar às 18h50min. Entramos pelo portão lateral temendo ante a possibilidade de que um erro ou um posicionamento equívoco viesse a causar algum constrangimento ou má impressão.

Ao contrário de religiões, como as congregações de orientação cristã, católicos e neopentecostais, ou mesmo as comunidades religiosas afro-brasileiras, que primam

por acolher e abrigar com relativa facilidade novos membros e participantes para suas comunidades, o Judaísmo posiciona-se contra o proselitismo religioso e, às vezes, os participantes tomam atitudes hostis, ou no mínimo indiferentes, em relação aos *goim* e aos recém-chegados. Apesar de tolerarem sua presença – posto que um templo religioso seja um local público, é muito difícil chegar sozinho sem ser levado pela mão de um “deles”.

Pelo portão lateral, Francisco, o porteiro “não judeu”, recebia as pessoas com um meneio de cabeça, um boa noite e nada mais. Francisco era jovem, cerca de 20 anos e parecia indiferente ao trabalho que desempenhava, dado os movimentos mecânicos e rotineiros que fazia.

O relato a seguir, será feito na primeira pessoa, a fim de que seja melhor percebida a relação entre o pesquisador e seu objeto.

No jardim, sob um pé de sirigüela, brincava sozinho um garoto louro. Foi o primeiro judeu que se apresentou a mim na sinagoga de Fortaleza: *Azazel*. Na pequena garagem se acomodavam *kipot e sidurim*, sobre uma pequena estante, para os fiéis que chegavam. A mulher loura, mãe de *Azazel*, aparentava cerca de 30 anos, e possuía um olhar esquivo e desconfiado. Veio até mim e perguntou-me o que queria ali. Posteriormente, descobri que seu nome era *Jezebel* e que era médica. Disse-lhe que gostaria de falar com o *Rebe*, ainda titubeando com relação ao termo hebraico (aliás, *Rebe* é uma palavra em *ídiche* e significa Rabino), mas querendo salientar o caráter científico que me impulsionava até ali. Ela me disse que ele demoraria um pouco a chegar e que eu o aguardasse. Perguntou-me se eu era judeu. Eu disse que não. Perguntei-lhe então, se podia aguardar pelo diretor de cultos na sinagoga. Ela me olhou nos olhos e disse que não. Sugeriu-me que o esperasse lá fora. Fiquei então sentado debaixo da árvore conversando com *Azazel* sobre brincadeiras, escolaridade – soube por ele que existia uma escolinha na sinagoga.

Dentro de pouco tempo começaram a chegar os primeiros fiéis para a espera do *shabat*. Percebi certa suntuosidade nas vestes, cabelos e olhares. Uns dois homens vestidos de terno, vários em manga de camisa, com pulseiras e relógios dourados. As mulheres trajavam vestidos bem cortados e algumas ostentavam joias no pescoço, orelhas e dedos. É muito comum entre elas, o uso da *estrela de David* em forma de pingente ou broche, e de outro berloque com a palavra “*Chai*”. A palavra que significa – “vida” é representada pelas letras “*chei*” e “*youd*”, do alfabeto hebraico e são confeccionados em madeira, ouro, prata, jade, ou incrustada com pedras preciosas. A

indiferença com que passavam por mim era minimizada apenas por meneios de cabeça (de alguns), olhares de curiosidade (de outros). Nenhuma fala.

Quando chegou, *Mordechai*, diretor de cultos, estava com uma *kipá* de veludo vermelho. A cor do solidéu varia muito e seu uso não atende a um preceito religioso, mas sim a um costume. O único interdito é que as *kipot* confeccionadas em couro não devem ser usadas no *Yom Kipur* – Dia do Perdão, pois o uso desse material é vetado aos fiéis nessa data. Mas a *kipá* de *Mordechai* era a única vermelha, o que me despertou curiosidade, como se essa cor fosse uma prerrogativa sacerdotal ou algo assim, o que não é verdade. O condutor de cultos era um homem de 36 anos de idade, médico, paulista.

Apresentei-me e nesse momento ele foi cordial. Disse-me que não era Rabino, e sim *Chazan*. Contei-lhe os motivos que me levaram até ali e todos os périclos passados para encontrá-los. Ofereci um livro sobre arte judaica à biblioteca da SIC. Entreguei-lhe meu cartão e perguntei se haveria algum constrangimento em assistir ao serviço religioso daquele dia. O *Chazan* tomou o cartão entre os dedos, olhou-me, leu o nome (e o sobrenome) e perguntou-me: “- Você é judeu?” Respondi-lhe que não. Ele não esboçou nenhuma expressão. Quanto à pesquisa, disse-me que a princípio não via problema algum, e que a decisão de “deixar ou não”, não cabia a ele, pois não era nem o presidente da SIC. No entanto, concordou em marcar uma entrevista para conversarmos um pouco e inteirar-me da situação da comunidade. Quanto a participar do serviço religioso de *kabalat shabat*, ele me autorizou sem problemas, desde que usasse uma *kipá*. A primeira *kipá* que usei era azul com bordados dourados confeccionada em cetim. Para minha inexperiente cabeça era complicado equilibrá-la, forçando-me a uma postura corporal mais rígida e um pouco tolhida nos movimentos, além de certo receio em deixá-la cair. Seria um “sacrilégio”? Novamente fui salvo pelo pequeno *Azazel*. Pouco antes do ventilador de teto arrancar minha *kipá*, a de *Azazel* caiu. O que pude perceber foi a naturalidade com que o pequeno apanhou o solidéu, beijou-o e o recolocou na cabeça. Foi exatamente o que fiz. Entrei em um recinto religioso judaico pela primeira vez na vida. Sabia que deveria beijar a *mezuzá* na entrada da sinagoga, mas não sabia que os homens – e os garotos acima de 13 anos, se sentariam em lados diferentes das mulheres. Essa prática (*Mechitzá*) se dá devido à separação que o Judaísmo faz dos dois sexos, pois segundo um rabino ortodoxo de São Paulo que visitou a cidade, a mulher “tira” a atenção dos homens durante as orações.

Em sinagogas de orientação conservadora e ortodoxa, os judeus colocam treliças de madeira como biombos entre as fileiras e em alguns casos de sinagogas muito grandes e de dois andares, as mulheres ficam em pisos diferentes.



(Mesa de Kabbalat Shabat da SIC: 1998. Foto: Abel de Castro)

Sentei em uma cadeira e observei o que estava em torno de mim: duas velas assentadas em castiçais, cujos pés eram adornados com estrelas de David em miniatura, ardiam em cima de uma pequena mesa, junto com uma garrafa de vinho *kasher*, um cálice para o *kidush* e uma *menorá*.

Quando o *chazan* subiu ao púlpito, envolvido em seu *talit* longo, e iniciou o serviço religioso fiquei completamente atordoado com o som da língua hebraica. A primeira oração é um canto de entrada convocando os fiéis a entrarem no recinto para o início do serviço. Na segunda oração, uma mulher é convidada para fazer a “*habrará* das velas”, preferencialmente uma mãe judia.

Praticamente em todas as vezes que presenciei a “benção das velas” na SIC, o *Chazan* chamava sempre a mulher mais velha presente, mormente uma *judia de*

nascimento, para fazer a *habrachá*. As velas são acesas durante os serviços religiosos representando as ações de lembrar e perpetuar a tradição judaica.

No que tange a relações de parentesco, a tradição judaica é matrilinear, ou seja, a linhagem é considerada a partir do fato de o indivíduo ter nascido de um ventre judaico. Em outras culturas nômades, como a dos ciganos, também se observa essa prática. São as mulheres que costuram e amarram a cultura entre os mais jovens. Reproduzem e representam tradições familiares. É na comida, nos hábitos cultivados no dia-a-dia, que se estabelece uma determinada forma de representação cultural.

A “mãe judia”, estereótipo da mãe protetora e enérgica com os filhos, é também uma derivação dessa figura e da dicotomia judaica de se pensar por analogia. A mãe judia é representada como aquela que oferece/toma, ama/odeia. Sua obrigação religiosa inclui ações como: exigir que os filhos aprendam o hebraico, obrigá-los a estudar as leis, acender as velas em casa, preparar pratos tradicionais. Ao mesmo tempo, é a mãe carinhosa e amável. Suas ações oscilam entre o bem e o mal, o certo e o errado, o justo e o misericordioso, ações presentes na ética e na lógica judaicas.

Hannah, uma judia convertida que morou em Israel e em Nova York, fala fluentemente o hebraico e o inglês. Ela é casada com um israelense e mãe de duas meninas. Conversando sobre os “papéis da mãe judia”, ela me disse a seguinte afirmação sobre o ensino da língua hebraica em casa:

É uma vergonha! Você acredita que eu não falo em hebraico com as meninas? Quando elas eram menores estavam até aprendendo algumas palavras, mas hoje em dia...mas também a gente não tem tempo, é só correndo. Mas eu vou ensiná-las, isso não pode continuar! (*Hannah* - dados de entrevista).

Hannah sabe da importância do ensino para as filhas e para a tradição, no entanto se sente negligente com isso e escamoteia a situação culpando a falta de tempo e a correria cotidiana. No entanto, ela é professora particular de hebraico e ministra aulas para os participantes da SIC.

Na SIC, algumas passagens da liturgia do *kabalat shabat* são lidas em português, mas a maioria das orações é cantada em hebraico bíblico. Em minha primeira visita, fiquei observando o transcorrer das orações e percebi que todos os presentes usavam *sidur* e eu não. Quando senti que seria interessante ter um livreto para acompanhar as rezas, me senti constrangido em sair do salão de orações e buscar por um. Não sabia se devia (ou podia) sair no meio da “reza”. Mesmo assim levantei-me e fui buscar meu livreto.

O livreto utilizado pela congregação é uma síntese do *Sidur completo*. O *Sidur completo* é um livro que contém as orações do serviço vespertino de *shabat*, realizado na sexta-feira à noite (*kabalat shabat*), do serviço matutino de sábado (*shacharit*), além da liturgia para *Yom Tov* (dias de festa). Esse livro possui 310 páginas, conforme a edição consultada⁵. A edição sintetizada que a SIC utiliza tem 73 páginas e é uma publicação da Associação Religiosa Israelita do Rio de Janeiro (ARI), organizada e escrita pelo Rabino Henrique Lemle e atualizado pelo Rabino Roberto Graetz, no ano de 1986. Algumas orações são suprimidas, como trechos da canção *lechá-dodi* e do *kadish*, devido à orientação religiosa da congregação ser liberal. Com isso, o livro se torna mais leve e de fácil manipulação. Alguns participantes possuem um *Sidur Completo* em casa e a SIC também possui alguns exemplares. No entanto, o material utilizado na sinagoga de Fortaleza para o serviço de *Kabalat Shabat* era o da ARI.

No livreto as orações são impressas em hebraico bíblico – que é diferente do hebraico coloquial falado hoje em dia no Estado de Israel. Na versão utilizada pelos participantes da SIC, as letras hebraicas são impressas com as *negudot*, sinais gráficos que vocalizam certas letras e facilitam a leitura para os não fluentes no idioma.

A impressão da brochura é em papel chamex com capa em bicromia (azul e vermelho) plastificada. As orações são impressas da seguinte forma: são grafadas em hebraico, na primeira página, seguidas da transliteração dos caracteres hebraicos, para os fiéis poderem acompanhar a melodia dos cânticos. Em seguida, vem a tradução dos trechos para o português. Desse modo, o leitor dispõe de três possibilidades para participar dos serviços religiosos: ler em português, cantar na forma transliterada e acompanhar (ou ler) os caracteres do *Alefbeth* – alfabeto hebraico.

Nas línguas latinas, germânicas, eslavas ou escandinavas, os leitores manipulam seus escritos passando as páginas e acompanhando a leitura da direita para a esquerda. No idioma hebraico, assim como no árabe, no aramaico e no persa, os livros são manipulados da esquerda para a direita. Isso me causou estranhamento – o que não passou despercebido aos olhares furtivos da audiência. Ao encontrar a página que se encontrava o *Chazan*, passei a acompanhar as orações da melhor maneira que pude: olhando o transliterado, percebendo as traduções e observando os caracteres semitas à minha frente.

⁵ FLIDLIN, Jairo. *Sidur de Shabat e Yom Tov*. Nova Stella, São Paulo, 1991.

O *Chazan*, ao conduzir o culto, orienta os fiéis sobre o número da página e sobre a oração ou salmo que está sendo dita, assim como diz quando se sentar e quando levantar-se. No entanto, durante o canto *Lechá Dodi*, os fiéis se levantam no meio da última estrofe da canção, se viram para a porta de entrada para saudar o *shabat* – visto por eles, nesse momento, como uma noiva chegando ao casamento. A saudação é feita levantando-se da cadeira e fazendo uma vênia com a cabeça e dobrando os joelhos em direção à porta de entrada. Quando todos se levantaram e se viraram na minha direção (eu estava perto da porta) fiquei sem ação! Levantei-me como eles e saudei pela primeira vez a chegada do *shabat*.

O serviço religioso transcorreu. Chega a hora da *Amidá*, a grande oração. Nesse momento, todos oram em pé, de frente para a Arca da Aliança. Alguns (poucos) rezam segundo as prescrições bíblicas de orar com o corpo e a alma, segurando o livreto com as mãos e balançando o corpo para frente e para trás, ou para os lados, fazendo vênias e genuflexões. Percebi que as mulheres são menos adeptas dessa forma de orar que os homens.

Depois da *Amidá* realizam o *kidush*. O *kidush* é uma benção de santificação do vinho, em sinal de agradecimento a Deus pelo fruto da videira, pela chegada do *Shabat* e pela aliança de Deus com o povo eleito. Esse ritual em outras sinagogas – Brasília, por exemplo, é realizado no final do serviço religioso, junto com a benção da *Chalá*. Na SIC, o *kidush* é realizado no meio do serviço religioso acompanhado de uma pequena prédica sobre o trecho (*parashat*) da *Torá* que deveria ser lido no sábado de manhã. Após a prédica, o *Chazan* comunica avisos de interesse da congregação, da escolinha, reuniões de diretoria, eventos.

Nesse meu primeiro dia, a *parashat* da *Torá* que seria lida era do *Bereshit* – Gênese (*lech lechá, XII*), refere-se à viagem do patriarca judeu *Abraão*, que saiu de sua terra natal para outra terra que não conhecia, supostamente para formar uma grande nação que seria a nação judaica. A orientação liberal, que é a interpretação religiosa das leis judaicas adotada pela SIC, relaciona essa *parashat* com as dificuldades que o ser humano (povo judeu) enfrenta fora de sua terra natal, e a necessidade de manter a fé em Deus e confiar em seus desígnios. Nesse momento da prédica, *Mordechai* pegou meu cartão e me apresentou à congregação como um estrangeiro que viera estudá-los. Argumentou que uma das grandes virtudes do Judaísmo é exatamente a hospitalidade; disse que eu era bem-vindo, que apesar do grupo ser pequeno, contava com todos para demonstrarem a hospitalidade judaica.

Foi contrapondo essa fala inicial do *Chazan* da SIC, com suas atitudes e a da maioria dos participantes da congregação para comigo, que decidi analisar meus dados sempre levando em conta o dito, o feito e o manifesto.

Retomou então o serviço religioso. Depois do *kidush*, acontece o momento maior da cerimônia: o *Aleinû* – a abertura do *Aron há Kodesh* para a contemplação dos rolos da *Torá*. Essa abertura só pode acontecer diante de um *minían*. As crianças são chamadas para abrir a Arca – ou um Cohen (sacerdote por excelência do povo judeu junto com o Levi), ou o homem mais jovem caso não haja crianças presentes. Essa ação sugeriu-me um interesse, por parte dos judeus, em manter um caráter de tradição e renovação, por meio de rituais que envolvam as gerações e os gêneros: começa com as mulheres fazendo a benção das velas, segue com os homens rezando, fazendo parte da contagem para *minían* e conduzindo o serviço religioso; e, por fim, as crianças sendo as responsáveis pela abertura da Arca, o símbolo máximo que contém a *Torá*.

Todos cantam o *Aleinû*- canto de abertura da Arca e se curvam para a *Torá*, legitimando o jugo ao Deus único, dizendo:

Tu serás a crença de todos os seres humanos. Tu reinarás sobre o universo eternamente, pois assim está escrito em tua *Torá*: O Eterno reinará por todo o sempre. Deus reinará por toda a eternidade, e então o Eterno será único e seu nome será único. (Sidur, p.53).

Tornam a fechar a Arca, despedindo-se da *Torá* com um gesto, como se a tocassem e trouxessem a mão até a boca num arremedo de beijo.

Terminam o serviço religioso com um canto de saída. Todos se cumprimentam com apertos de mão e dizem a frase *shabat shalom* – um shabat de paz. Do lado de fora do salão de orações acontece a partilha da *chalá*.

A partilha da *Chalá* acontecia no espaço da garagem da casa. O Chazan fazia uma benção sobre o pão, servindo-o com um pouco de sal e comendo-o depois. Era servido também um pouco de vinho *kasher* em pequenos copos de vidro, onde todos dizem “*l’chaim*” – à vida! Nesse momento todos ficavam lá fora, reunidos em pequenos grupos, conversando assuntos diversos e exercitando a sociabilidade. Em meus primeiros encontros com eles praticamente não conversava com ninguém, pois não me davam nenhuma atenção.

Despedi-me deles e parti depois do *Kabalat Shabat* – meu primeiro de uma longa série...

2.1.2 Yom Kipur: O dia do perdão

Aos dez dias deste sétimo mês é o dia das expiações; convocação de santidade será para vós, afligireis as vossas almas (através do jejum)... Dia de descanso solene será para vós. Aos nove dias do mês, à tarde, de uma tarde à outra, celebrareis o vosso dia de descanso. (*Vaikrá* (Levítico): 23)

Este é o mandamento bíblico concernente ao Yom Kipur, o dia da expiação, no qual o jejum, a oração e a penitência denotam sua santidade e solenidade. Esse dia assinala o auge dos Dez Dias de Penitência, chamados de *Yamim Noraim*, que são os dez dias entre Rosh Hashaná e Yom Kipur. O Yom Kipur distingue-se como o dia mais importante do calendário judaico.

O jejum e a abstinência de todo alimento e prazer físico, pelo período de 24 horas, denotariam uma verdadeira e completa submissão ao domínio do espírito. Segundo o rabino Flindin (1997) essa não é uma data negra, não há nada de tétrico ou lúgubre em um dia em que se aproximam do “Trono celeste” para buscar expiação e perdão para os pecados adquiridos. Seria antes, uma data radiante, que assegura ao pecador a absolvição e o perdão, caso a mudança em seu coração seja sincera e sua resolução de abandonar o caminho errado seja terminante. (FLIDIN, 1997).

Os judeus admitem que o pecado seja devido à satisfação de apetites materiais. Embora o jejum, por si só, seja considerado uma ajuda apreciável no processo de ruptura com o pecado, ele não tem nenhum valor, a menos que acompanhado por um sincero arrependimento.

O Judaísmo salienta ao pecador arrependido que se aproxime de seu Deus sem intermediários. Na crença judaica, entretanto, o caráter “expiatório” do Yom Kipur não se estende nem se aplica às ofensas contra o próximo, a menos que tenhamos feito tudo que está em nosso alcance para retificar os erros, conforme disse Rabi Eleazar Ben Azaria no Talmud: “As transgressões do homem contra Deus – o Dia do Perdão as absolve; porém, as transgressões contra o próximo, o Dia do Perdão não as expia a menos que, e até que, este se reconcilie com o próximo e repare o erro cometido”. (Talmud, tratado Iomá 85b).

A legislação judaica explica que as proibições do Yom Kipur vão além de trabalhar, comer e beber. Como o mandamento bíblico diz “*e afligireis as vossas almas*”, isto inclui, em seu sentido mais amplo, a abstinência de todo o prazer e comodidades físicas, como: lavar-se e tomar banho, untar o corpo, usar sapatos de couro, jóias, manter relações conjugais.

Voltamos aqui à narrativa na primeira pessoa.

Na SIC, o feriado de Yom Kipur é observado por praticamente todos os associados. A casa fica sempre cheia nesse dia, e mesmo os que não rezam em Rosh Hashaná, feriado comemorado há dez dias, estão presentes na celebração de Yom Kipur.

Em um serviço de Yom Kipur, dois acontecimentos me deixaram impressionado, pela forma como transcorreram. Como frequentava a sinagoga há muito tempo, as pessoas que chegaram depois de mim, confundiam-me com um judeu, muito facilmente. Sempre me perguntavam de onde eu era e se era judeu *sefaradi* ou *askenazi*.

Na festa de Yom Kipur, os judeus ficam de jejum durante 24 horas, com a intenção de expiar os pecados, não tomando nem água. Na SIC, esse costume é seguido pela maioria.

Na qualidade de pesquisador, achei que eu não deveria participar tanto do evento, e obviamente não guardei o jejum⁶. No dia do serviço matutino, que se estende até o começo da tarde, cheguei de manhã, depois de tomar café, e fui direto à cozinha tomar um copo d'água. Todos estavam de jejum desde o dia anterior.

Quando *Chaim*, um judeu convertido, me viu indo em direção ao bebedouro, ele me interpelou dizendo: “**Tu vais beber água cara**”?⁷ Com essa frase, me senti, ao mesmo tempo, constrangido pela observação que ele fez, mas também mais próximo do objeto de pesquisa. Era como se me “vissem” como um deles. Diante dessa prova de *reconhecimento*, achei mais conveniente não tomar o copo d'água e ir para o salão onde já se iniciava a oração matinal.

Durante a liturgia, a Arca da Aliança é aberta e fechada várias vezes, para a contemplação dos rolos da *Torá*. Em outras situações, desfilam com a *Torá* nos braços entre as pessoas para que todos a toquem. Acontecem toques de *shofar* durante o serviço.

Eu estava sentado na frente, junto com o presidente da SIC, defronte da Arca da Aliança – único lugar vazio quando cheguei. O *chazan* que estava ministrando o serviço naquele dia ignorava o fato de eu não ser um judeu. Como em um determinado momento da cerimônia, os homens presentes são chamados para abrirem a Arca, numa tentativa de fazê-los participar também do evento como reza a tradição, o *chazam*,

⁶ Nesse mesmo capítulo, na descrição etnográfica do Yom Kipur no Recife - anos depois, e pelos mesmos motivos “de ser pesquisador” e querer absorver o máximo das relações sociais do grupo, jejei e fiquei o serviço religioso inteiro na sinagoga.

⁷ Grifo meu. Genial essa fala para pensar o convertido e seu policiamento religioso.

recitando em hebraico uma oração, apontou para mim e me pediu para abri-la. Por um segundo fiquei meio “sem ação”, olhei para o presidente da SIC, que não me indicou nada no seu olhar. Fui então até a Arca e a abri. Achei que alguns olhares na audiência não apoiaram minha atitude, mas a consideração do *chazan* serviu-me de subsídio para encarar o fato como um sinal de *reconhecimento* e proximidade com o grupo.

O final da festividade de Yom kipur é marcado por mais um toque de *shofar* e depois a congregação se reúne para a benção do vinho e para um jantar coletivo, que foi realizado na sinagoga, em sua área de convivência. Nesse ano, um *buffet* foi contratado e foi servida muita comida (saladas, pães, tortinhas) e também bebidas (cerveja, vinho e uísque).

2.2 Brasília

2.2.1 Associação Cultural Israelita de Brasília (ACIB)

Uma das primeiras atividades de que participei com a ACIB foi em 2004, quando tentaram montar em Goiânia a ACIGO – Associação Cultural Israelita de Goiás – instituição que teria os mesmos moldes de Brasília, com uma diretoria, um conselho e um espaço para dar apoio à judiaria que visitava ou se fixava na capital goiana. A ACIGO, por uma série de motivos – que poderão ser discutidos em um momento oportuno, não prosperou. Mediante esse contato, passei a ser bem recebido naquela associação e hoje me enviam correspondências referentes às datas judaicas, calendários e atividades da ACIB, além de convites para participar de suas festas religiosas.

A comunidade brasiliense é bastante similar à SIC em Fortaleza, especialmente pelo fato de as duas terem sido formadas deliberadamente e não por meio da diáspora e imigração forçada – fatores clássicos propostos pela bibliografia judaica e pela historiografia brasileira para o estabelecimento das comunidades judaicas no Brasil.

Em 2009, recebi, com muito entusiasmo, o convite para a comemoração do aniversário dos 45 anos de fundação da comunidade, pois pretendia escrever sobre sua história, utilizando as falas oficiais das próprias autoridades do grupo, e compará-las, tanto com a comunidade de Fortaleza, quanto com as representações que os demais participantes da ACIB fazem de sua própria sociedade e de si mesmos.

Cheguei a Brasília numa segunda feira, às 18h e encaminhei-me para a sinagoga. Na entrada, havia policiamento e o trânsito estava desviado pela Polícia Militar. Os

militares pediam documentos e verificavam os carros. Todo esse esquema de segurança é comum em solenidades judaicas, notadamente quando o evento conta com a presença de autoridades – no caso, o Embaixador de Israel. O estacionamento estava cheio. Na porta de entrada, que fica em um plano subterrâneo, a Diretora Cultural recebia os convidados. Trocamos amabilidades e entrei. No salão havia 100 pessoas.



(Hall da Sinagoga de Brasília (2013). Foto: Abel de Castro)

A maioria dos homens usava terno ou camisa social. Não usavam a *kipá*, exceto um senhor que, posteriormente, soube se tratar de um pastor evangélico. As mulheres ostentavam, como sempre, seus penteados e joias. Nem as crianças estavam de *kipá*.

As presenças do embaixador de Israel, da Secretária de Comunicação do Governo Federal, um coronel e um adido diplomático, foram amplamente comentadas, e divulgadas, formalmente pela diretoria, e nas conversas triviais durante o coquetel.

Enquanto as pessoas chegavam eram servidos canapés e salgadinhos – não necessariamente *kasher*. Serviram vinho, coquetéis de frutas, suco, água e refrigerante.

A solenidade se iniciou com a fala da presidente da associação agradecendo as presenças e ressaltando a importância do evento e a colaboração voluntária de todos para a realização deste. Seguiram-se depois as falas de D. *Golda* - autora da pequena pesquisa histórica sobre a ACIB.

Fiquei muito intrigado pelo fato de que em uma cidade como Brasília – que mal possui sessenta anos – houvesse uma comunidade judaica consolidada há 45 anos, tendo em vista as dificuldades que a Sociedade Israelita do Ceará passou para

institucionalizar-se, adquirir terreno, ser reconhecida pela CONIB⁸, começar a ter seus primeiros frequentadores, montar uma estrutura religiosa. Algumas informações obtidas nesse evento foram de suma importância para elucidar essas questões candentes.

Há quarenta e cinco anos, os primeiros participantes da ACIB reuniram-se - cerca de 10 judeus - e decidiram fundar a sociedade. Por quê? Para reunir os judeus, para possuírem um local de orações e manterem a tradição religiosa. Esses motivos são essenciais para a legitimação da identidade judaica desse grupo e foram utilizados para tal. Todavia, desprezar as relações de poder que permeiam a discussão da identidade seria reducionismo. Um dos motivos levantados pela própria presidenta da ACIB mostra-nos a direção a seguir.

No início da construção de Brasília, o governo Juscelino Kubitschek, dado a promoções de políticas de pioneirismo, populismo e ecletismo, resolveu doar terrenos - nas extremidades das duas “Asas”⁹ de Brasília, para que todas as vertentes religiosas encontradas no Brasil e, obviamente, na nascente Brasília, construíssem seus templos religiosos e professassem livremente sua fé. Assim, encontramos templos *Maronitas*, *Seisho-no-iê*, Igrejas Católicas, Mesquitas, congregação Rosa Mística, tanto na Asa Norte quanto na Asa Sul de Brasília.

Para que o terreno fosse concedido às lideranças religiosas, era imperativo que seguissem algumas determinações do governo: construíssem um templo em um prazo determinado, constituíssem um estatuto, que a congregação já se reunisse em outro lugar, e contasse com um determinado número mínimo de participantes. Logrando conseguir a concessão de um terreno na Capital brasileira, fizeram surgir a primeira sede da ACIB, numa sala comercial doada por um dos participantes, situada numa galeria de Brasília. Assim, conseguiram o terreno, levantaram um pequeno barracão e os participantes passaram a se reunir ali.

O estatuto da ACIB foi estabelecido também nessa época, a fim que não perdessem o prazo determinado para a aquisição do terreno. Segundo a fala da presidente, o estatuto pouco mudou até hoje, e a pretensão - no sentido de “pretender ser” - da ACIB é ser a única representante do Judaísmo em Brasília.

Depois do estatuto aprovado e de efetivada a doação do terreno, começaram as construções da sede atual da ACIB. Nesse ponto assemelham-se as estratégias de

⁸ Confederação Israelita do Brasil.

⁹ Concebida como um avião, as quadras residenciais e comerciais são chamadas de “Asas” enquanto os ministérios e o congresso de Plano Piloto.

captação de recursos utilizadas, tanto pela SIC em Fortaleza, para legitimar-se enquanto comunidade judaica e fomentar recursos, quanto pela ACIB, no Distrito Federal: fundação da *Witzo* (filantropia sionista feminina), leilões, feiras, doações da CONIB, visitas de personalidades judaicas vindas de outras regiões, “sopão de caridade”, chás beneficentes, *falafel*, brechós.

Depois da presidente, falou o Embaixador de Israel, destacando as boas relações entre Jerusalém e Brasília. Após as falas protocolares, uma cantora apresentou um show de músicas hebraicas tradicionais com novos arranjos. Seguiu-se a confraternização, o jantar e o fim do evento.

Para análise comparativa entre comunidades judaicas no Brasil, e a importância da escolha da sinagoga para o indivíduo que pretende se converter, é importante destacar o caráter laico da ACIB. No evento de aniversário de 45 anos da congregação, que é religiosa, não havia nenhuma autoridade religiosa presente: nem um rabino, nem um *chazan*, nem um leigo fazendo uma prece. Assim como não havia, também, quando foi formada nos primórdios de Brasília. Não houve benção de proteção à sinagoga. Ninguém estava de *kipá*, a *mezuzá* da sinagoga é bastante simples e ninguém a toca ao entrar. Em outra ocasião, em que estava sendo celebrado o Yom Kipur, o próprio presidente tomava água e não guardava o jejum ritual.

Comparando as formações das duas comunidades, sob aspectos de autoidentificação judaica associadas à religião ou à etnia, as informações coletadas mostram que a ACIB possui um número considerável de convertidos (35%)¹⁰, é reformista e prefere as atividades relacionadas à cultura judaica, à filantropia e à política israelense do que propriamente a religião. Cabe lembrar que a SIC também não é uma comunidade ortodoxa, mas os aspectos religiosos possuem um pouco mais de importância para a legitimação da identidade entre eles.

¹⁰ Estimativa fornecida pelo líder religioso do grupo.



(Aron Hakodesh da ACIB (2013). Foto: Abel de Castro)

Os participantes da ACIB utilizam com frequência jargões de auto identificação jocosos como: “a ACIB tá velha, é tão antiga como a Torá”, “onde há três judeus há quatro opiniões”. A ACIB é também mais razoável com a presença de estranhos na sinagoga – nesse ponto não se assemelha à SIC, bem mais sectária e indisposta com estranhos. Também não percebemos na ACIB a expressão judaica *goi*, usada no sentido pejorativo; apenas eventualmente é usada, na formação do processo identitário, para definir a categoria dos não judeus.

A identidade judaica da ACIB está sedimentada sobre uma noção de grupo que se inscreve num quadro de representações de orientação “social” e não, necessariamente, em base religiosa. Nem por isso, são “menos” judeus.

No âmbito religioso, a maioria dos judeus emigrados para Fortaleza, disseram que seus laços com a prática religiosa se fortaleceram ali. Alguns apontam que a identidade judaica se dava de forma quase automática, morando em comunidades maiores, participando da vida cotidiana e laica. A necessidade da religião, para esses indivíduos se deu em Fortaleza, onde o religioso é inseparável do social. Nem por isso, são “mais” judeus.

Ao discutirmos as representações de Judaísmo que compõe o universo simbólico dessas pessoas percebemos que a noção de grupo não é homogênea, pois essas representações nem sempre são unânimes. Os indivíduos discordam entre si nas diferentes situações cotidianas que se apresentam, no que se refere a “ser judeu” e de

“que forma age um judeu”, mostrando assim que a identidade não é um fenômeno estático, mas sim dinâmico e circunstancial. Isso repercute diretamente na construção do novo convertido e na escolha em se converter nessa instituição.

Sobre o Yom Kipur, a semelhança no culto e a postura dos participantes é praticamente a mesma daquelas observadas em Fortaleza, ficando a exceção por conta do fato isolado de o presidente da instituição estar tomando água no dia do jejum. Entretanto, os ritos cerimoniais são os mesmos, assim como a participação da comunidade.

2.3 Recife

2.3.1 Federação Israelita de Pernambuco (FIPE)

Conforme dito no início deste capítulo, as instituições foram comparadas em eixos, de acordo com seu discurso de formação. Para tal, o texto foi elaborado segundo uma lógica que permite observar a história de formação do grupo, visualizar o espaço físico da sinagoga, por meio de uma descrição etnográfica, e apreender algum subsídio sobre as práticas religiosas e sociais desenvolvidas nas congregações, mediante a descrição de um serviço religioso ordinário e outro extraordinário.

Todavia, nessa sessão, sobre o Recife, não será abordada a formação histórica da comunidade judaica da cidade, pois os dados históricos já foram recolhidos e suficientemente interpretados por historiadores e genealogistas locais, em especial por Kaufman (2003) e Cabral de Melo (1989), apesar de divergirem entre si sobre os destinos dos judeus, após o fim do regime de Nassau – Kaufman aponta que as práticas judaizantes continuaram a ser realizadas à surdina na capitania – enquanto Cabral de Melo propõe que houve um processo de assimilação à cultura local e ao Cristianismo por parte da maioria dos eventuais remanescentes da aventura holandesa.

Grosso modo, os estudos produzidos sobre os judeus do Recife, mantém em comum a ideia de que sua presença na cidade data da conquista do país pelos portugueses e foi incrementada por ocasião do afluxo judaico para a cidade com os invasores holandeses, havendo após a saída dos flamengos, um hiato da presença judaica até o séc. XX.

Apesar da comunidade judaica atual não ter continuidade histórica em relação à comunidade do séc. XVII Kaufman (2003) nos ensina que a congregação de hoje é

descendente dos imigrantes europeus de confissão judaica que aportaram na cidade entre o final do séc. XIX e meados do séc. XX. Foi a partir dessas levadas de imigrantes e da estrutura judaica estabelecida por eles na cidade que surgiu a Federação Israelita de Pernambuco. E é na atual FIPE que os candidatos à conversão buscam as primeiras informações do processo, os convertidos ao Judaísmo se afiliam e moldam sua nova vida judaica.

A narrativa que se segue mostra nosso primeiro contato com essa instituição no Recife, seguida da descrição do Yom Kipur na cidade. Continuaremos a narrativa em primeira pessoa.

Meu contato com o campo de estudos no Recife começou com minha primeira visita à cidade no ano de 2001 quando ainda estava no mestrado em Fortaleza. Por ocasião de um congresso da ABANE¹¹ na cidade, tive oportunidade de apresentar meu trabalho sobre a comunidade judaica do Ceará em um GT sobre cultura judaica. Na ocasião conheci a sinagoga *Kahal Zur Israel* – supostamente a primeira sinagoga das Américas.

Em novembro de 2009, quando cheguei a Recife para a realização das provas do doutorado, fiz algumas incursões preliminares sobre meu tema na cidade, e fui convidado pela presidente do arquivo judaico, Tânia Kaufman, para um serviço religioso de *kabalat shabat* na sinagoga do Colégio Israelita *Moisés Chvartz*. O colégio se localiza no bairro da Torre, Zona Oeste da cidade.

Chegamos ao colégio por volta das 19h e percebi poucos veículos na porta do colégio. O visual externo é bem comum a colégios em geral: muros altos, portões de ferro para alunos e professores, e portaria onde, além de se identificar, o visitante responde a algumas perguntas.

Estrategicamente falando, ao estudar uma comunidade judaica, sendo *não judeu*, é por deveras prático que o primeiro acesso ao grupo seja feito por meio de um participante da comunidade, ou que haja um agendamento prévio por telefones ou e-mail – isso faz parte de um mecanismo de legitimação identitária. É remota a possibilidade de chegar sozinho e assistir a um serviço religioso em qualquer sinagoga no Brasil de qualquer orientação.

Na pesquisa com judeus em Fortaleza, houve muita dificuldade inicial até encontrar os endereços, fazer o primeiro contato, descobrir como se chegava ao local da

¹¹ Associação Brasileira de Antropologia do Nordeste.

sinagoga. Em Brasília foi mais fácil, pois eu já sabia como proceder e que caminhos tomar. No Recife, isso foi facilitado pela presença da presidente do arquivo judaico, abrindo-me portas e apresentando pessoas.

O fato de ter contado com dois orientadores¹² judeus, sendo uma delas “judia cultural” e brasileira, o outro judeu religioso conservador e canadense, possibilitaram-me uma percepção da estrutura de pensamento e de vida familiar em dois grupos judaicos antagônicos. A observação e convivência com dois indivíduos de origens e históricos de vida diferentes, com concepções de mundo e de transcendência religiosas distintas, foram bastante proveitosas.

Entretanto, o fato de ter uma orientadora judia no Brasil e um também judeu no Canadá, exigiu-me um esforço muito grande de concentração metodológica para evitar a naturalização do objeto de pesquisa, involuntariamente imposta pelos dois. Felizmente meus orientadores, priorizando a qualidade final desse trabalho e seguros do papel que desempenharam para a construção dessa tese, foram suficientemente generosos e perspicazes para sentir que eu precisava de interlocuções outras para confrontar minhas impressões. Assim, deixaram-me totalmente à vontade para buscá-las em outras fontes, bem como me deram total liberdade para a composição do texto. Nesse momento a professora Vânia Fialho foi determinante para ajudar-nos a “desnaturalizar” as observações coletadas em campo.

Acredito que o antropólogo deve sempre se deslumbrar com o que se passa no seu cotidiano de pesquisa, pois a antropologia é uma ciência do cotidiano, do sutil e do estranhamento. Examinar como as pessoas se comportam nos espaços sacralizados, ou como as pessoas praticam e se relacionam com os rituais religiosos – tudo isso sem colocar julgamentos de valor, naturalizações ou hierarquizações – possibilita-nos o entendimento de como elas organizam o mundo e a si mesmas em sociedade. Leva-nos a perceber a riqueza de possibilidades que uma cultura é capaz de promover.

Essa constatação será o encaminhamento para a conclusão dessa tese: os estudos antropológicos sobre o judaísmo no Brasil devem concentrar seus esforços na pluralidade de comunidades e de indivíduos que acreditam serem judeus e nas práticas judaicas que desenvolvem, e não apenas no estudo de herança genética ou na noção de povo judeu. Esse é um dos argumentos dessa tese.

¹² A professora Dr^a Vânia Fialho era nossa co-orientadora até a qualificação dessa tese. Após essa etapa, ela assumiu definitivamente a orientação.

Continuando a descrição: percebi na entrada, depois da portaria, um pequeno vestíbulo onde se encontrava a grande *mezuzá*, fixada no batente da porta que dá acesso a um jardim e à área externa do colégio. Dessa área externa, é possível subir uma escada com cerca de dez largos degraus, margeada por dois canteiros altos de plantas ornamentais. Seguindo em frente há uma área aberta e circular com cerca de 10m de diâmetro.

No final dessa área, no lado oposto à entrada, há um palco e no fundo desse, nos bastidores, se localizam os banheiros. Acredito que no cotidiano, essa área aberta seja destinada ao recreio das crianças. Através do vão aberto entre as salas, há uma grande claraboia no teto. Ao redor do segundo piso percebi as salas de aula. Durante a realização desta pesquisa foi nesse espaço que aconteceu a maioria dos serviços religiosos acompanhados. À direita dessa área há uma grade e o espaço das quadras esportivas.

As descrições do espaço físico do colégio não foram observadas com essa clareza em apenas um dia. Foram necessárias outras visitas a esse local para construir, de forma mais precisa, um mapa cognitivo do cenário onde se desenrolaria a maior parte das observações em grupo de minha pesquisa.

Nessa minha primeira incursão, o serviço de *kabalat shabat* foi realizado numa pequena sinagoga do lado esquerdo da entrada, ao lado de uma das quadras. É difícil fazer uma descrição precisa de todo o espaço, pois o colégio estava em reforma nessa época.

A sinagoga possui cerca de 9m² e cinco fileiras de bancos de pedra e cadeiras brancas de plástico para os homens e o mesmo número para mulheres. É importante observar que, independente do grau de religiosidade e de preceitos religiosos seguidos pelo grupo, a divisão entre homens e mulheres nas sinagogas (*mechitzá*) se mantém, mesmo nas reformistas.

Em frente às cadeiras, fica o *Aron Há Kodesh*, de madeira avermelhada da cor de aroeira. No topo do armário dois Leões de Judá esculpidos, um de cada lado, cercando o entalhe das dez tábuas da Lei Mosaica como num brasão hebraico:



(Aron Há Kodesh da FIPE (2009). Foto: Abel de Castro)

As *kipot* eram disponibilizadas numa cesta na entrada da sinagoga e os *sidurim* estavam do lado do *Aron Há Kodesh*. Eles se utilizam de duas edições do *Sidur Completo*, sendo ambas em português, hebraico e transliterado.

O salão de orações ficou lotado (sessenta pessoas) e algumas tiveram que ficar de pé. Mulheres se sentam num canto e homens em outro, mas percebi alguns casais juntos no mesmo lado. Um fato que chamou a atenção na sinagoga é a leniência a certos preceitos religiosos por parte dos participantes, e pudemos constatar sim que a comunidade é “mais cultural” do que “religiosa”.

Acho fundamental estudar um grupo religioso observando como os participantes se comportam durante um serviço religioso, quer seja em aspectos tangentes à observância da Lei Judaica, quer seja na observação de posturas corporais, conversas paralelas e se a leitura da audiência é acompanhada pelo hebraico ou pelo transliterado. Nossa proposta de observação antropológica de um mesmo ritual religioso – no caso, um serviço de *kabalat shabat* – se destina a comparar e a perceber, em vários templos religiosos diferentes, e se possível, em cidades diferentes, as diferenças e semelhanças na forma dessas comunidades organizarem e representarem os preceitos religiosos. Essas observações, ao serem cotejadas com informações já obtidas em outras comunidades estudadas, permitem-nos construir um argumento mais elaborado acerca

de como as comunidades judaicas do Brasil estabelecem suas práticas religiosas e contemplativas da religião judaica e como praticam a conversão de não judeus.

Independente de uma comunidade ser considerada reformista ou progressista, e a preocupação com as práticas religiosas serem observadas em menor ou maior escala, a não observância de fatores religiosos tidos como fundamentais ao grupo – como guardar o shabat e repudiar a idolatria, por exemplo – servem para pensar em como a identidade judaica está em transformação constante, exatamente por fatores associados à autonomia do sujeito em fazer suas próprias escolhas, sem preocupar-se com a tradição.

Eram mais de 19h e as velas ainda não tinham sido acesas¹³. O rapaz que oficiou o serviço era de muito boa fé e esforçado, mas um tanto sem destreza para as melódicas cantilenas hebraicas de saudação ao shabat e para a prática da contemplação religiosa. Os cantos não tem participação da audiência, salvo um ou outro. Apesar de haver *miniám*, o Aron Há Kodesh não foi aberto no final, costume variável de sinagoga para sinagoga¹⁴.

Uma característica observada nesse serviço religioso e em todos os outros da FIPE – Federação Israelita de Pernambuco, bem como em todas as sinagogas reformistas brasileiras, e que sempre chama muita atenção, é o comportamento das crianças durante os serviços religiosos. Elas não possuem nenhum senso de contemplação religiosa (correm, gritam, brigam, jogam bola, mexem nos símbolos sagrados), com a anuência dos adultos. Fato não observado nas sinagogas pesquisadas fora do Brasil¹⁵.

O serviço transcorreu normalmente e todos fizeram o *kadish* – não só os enlutados. No final, foram dados alguns avisos de interesse da comunidade e as pessoas saíram para um *kidush* de vinho e *chalá*, na área externa já descrita.

1. 2.3.1.1 Yom Kipur na FIPE

O serviço religioso de Yom Kipur é, sem dúvida, a prova de fogo para o antropólogo que utiliza a observação participante como instrumento de pesquisa em

¹³ Existem calendários judaicos que informam a hora exata do acendimento de velas para o shabat. Acendê-las depois que a noite cai, ou quando já começou o shabat é uma transgressão séria às leis judaicas.

¹⁴ Esse costume, por sinal bastante estranho de acordo com a *halachá*, só foi observado, na verdade, em Fortaleza.

¹⁵ Além das sinagogas canadenses, foram realizadas observações participativas em serviços religiosos em New York, Paris, Amsterdam, Kraków, Warsawa e Stockolm.

estudos sobre o Judaísmo. O serviço começa no final da tarde e termina no final da tarde do dia seguinte. As rezas são intermináveis e há vários momentos em que as pessoas se levantam e se sentam, e tornam a se levantar e tornam a se sentar.

Essa celebração é muito útil no sentido antropológico, pois é nela que podemos observar o mais imponderável nas relações sociais que se estabelecem ali, bem como as relações que a comunidade observada tem com o sagrado. Também é uma celebração especial, pois aquele judeu que nunca vai à sinagoga, não participa nem em *Pessach* e nem em *Rosh Hashaná*, no Yom Kipur ele aparece.

Ao pesquisar dois eventos religiosos, produzindo etnografias sobre Judaísmo, é possível observar a diferença da postura dos judeus e dos convertidos nas relações sociais ordinárias e extraordinárias do fenômeno pesquisado. O *kabalat shabat* – serviço trivial de sexta-feira – é frequentado por aqueles judeus que preocupam-se em estar semanalmente na sinagoga, que inclui os convertidos, e o Yom Kipur, onde estão presentes aqueles judeus que vão prestigiar o mais “vistoso” dos feriados judaicos.

Na ausência de um “salvador” personificado, como o caso de Jesus para o Cristianismo, o Yom Kipur é o serviço onde os fiéis comparecem para pedir perdão a Deus pelos pecados produzidos durante o ano. O Dia do Perdão acontece no dia 9 do mês de *Tishê* do calendário judaico e normalmente essa data corresponde a meados do mês de setembro. É um dia de expiação de pecados, teoricamente um dia de luto, silêncio, introspecção e respeito, e que possui inúmeros preceitos religiosos, indo desde a interdição do uso de sapatos de couro, até o jejum ritual. Entretanto, é um evento social de muita força, pois os participantes vão ali para rezar e também para “serem vistos”.

É uma prática em todas as sinagogas, a “venda” de assentos para os dias de *Rosh Hashaná* (Ano Novo Judaico) e Yom Kipur. Esse dinheiro se reverte para a manutenção da sinagoga ou para obras de caridade.

Nesse evento, os judeus reestabelecem seus vínculos de amizade e solidariedade, reveem os amigos que há tempos não viam, conversam, riem e se sociabilizam. Os convertidos por sua vez, fazem jejum, participam das rezas de forma compenetrada durante todo o tempo, usam o *talit*, fazem questão de ouvir o toque do *shofar* e, com isso, produzem sentidos transcendentais para suas vidas. Também procuram se imiscuir (timidamente) na comunidade, fazendo laços de amizade e conhecendo pessoas.

O Yom Kipur da Federação Israelita de Pernambuco de 2011 foi celebrado no pátio do colégio Israelita. Havia 300 cadeiras dispostas em alas: masculina e feminina.

Durante o serviço estavam presentes 65 homens e 75 mulheres, fora as crianças. Esse número foi anotado nas primeiras horas do serviço, mas há uma alta rotatividade e as pessoas saem e voltam ao recinto várias vezes durante o dia e, praticamente, ninguém permanece o dia inteiro acompanhando todas as rezas.

Cheguei ainda no período da manhã bem cedo e observei uma mesa com os castiçais, o *shofar*, uma *menorá*, o cálice para o *kidush* e livros de oração. Percebi também que haviam trazido o Aron Há Kodesh para esse recinto. O calor era intenso e a maioria dos homens já tinha colocado seus *talitot*.

Coloquei minha *kipá* e meu *talit*, me sentei e comecei a acompanhar o serviço. Existe uma liturgia específica para o Yom Kipur escrita no *Machzor*. O livro de 480 páginas¹⁶ é escrito em hebraico e transliterado para o português. O *Chazan*, na medida em que transcorre o culto, vai informando à audiência o número da página. A FIPE não contava nessa época com um Chazan recifense que soubesse toda a reza de Yom Kipur. Por isso, foi trazido um de São Paulo, também do rito askenazi e também de orientação reformista, para cantar o serviço. Havia ainda um violinista e um violonista acompanhando o Chazan¹⁷.

Na FIPE, as pessoas chegam e procuram um lugar perto de algum conhecido. Nesse dia estava particularmente difícil seguir o serviço, pois três senhores, com idade média de 60 anos conversavam o tempo todo ao meu lado. Observei que as mulheres estavam sentadas à esquerda do oficiante. Algumas compenetradas e seguindo a leitura e outras conversando, rindo e cumprimentando as amigas que chegavam. Estavam muito bem vestidas e algumas portavam joias – que são vetadas no Yom Kipur. As crianças menores estavam soltas pela sinagoga correndo e gritando entre as cadeiras enquanto as mais velhas estavam na quadra de esportes.

No fundo, do “lado dos homens”, estavam os marranos – supostamente descendentes dos primeiros judeus que aportaram no Brasil. Muitos deles não se sentem à vontade na FIPE e participam apenas pela obrigação religiosa que o dia exige. Alguns deles são negros e a maioria é de convertidos.

Uma das práticas obrigatórias do Yom Kipur é o jejum ritual de 24h. Como antropólogo participante, e em respeito ao meu objeto de pesquisa, resolvi nesse ano fazer o jejum, com a finalidade de perceber melhor como as pessoas se sentem após

¹⁶ FLIDIN, Jairo e Vitor: *Machzor Completo*. Ed. Sêfer. São Paulo, 1997.

¹⁷ Em sinagogas conservadoras e ortodoxas não é observado acompanhamento de músicos, especialmente no Yom Kipur.

permanecer durante o dia todo em um serviço religioso. Entretanto, muitos não jejuam. Alguns pela idade avançada, outros por falta de convicção religiosa ou motivos outros.

Os serviços religiosos de Yom Kipur são divididos em cinco grandes partes: um serviço na primeira noite chamado *Arvit*, cujo ponto alto é o *Col Nidre* – a benção dos pais aos filhos. No dia seguinte, pela manhã, são realizados o *Shacharit* e o *Mussaf*, cujo ponto alto é o *Yizcor* – oração fúnebre. À tarde, inicia-se a *Minchá*, quando é retirada a Torá do Aron Há Kodesh para a leitura; em seguida, acontece o serviço da noite, que é o *Neilá*. Ao final, acontece outro *Arvit*. Tudo isso de jejum, inclusive de água.

Quando há mais de um *chazan* na comunidade, os serviços são rezados ininterruptamente e os cantores se alternam. Quando há apenas um, acontecem pequenas pausas entre um e outro serviço. O *shofar* – uma espécie de trombeta de chifre de carneiro – é tocado em momentos específicos e a oração da *Amidá* é rezada várias vezes.

Acompanhei todos os serviços durante todo o dia e percebi que às vezes não havia mais do que cinco homens presentes no recinto. Entre o serviço da manhã e o da tarde se dá a maior evasão do grupo. No final da tarde e início da noite é que aparece o maior número de pessoas, a ponto de encher a sinagoga.

Enfim, depois da última reza da noite, em algumas sinagogas, é servido um banquete para os participantes – que estão famintos depois de 24h de jejum. Em Recife, no ano dessa observação, foram servidas algumas guloseimas no final.

2.4 Montreal : comparando as diferenças

A origem judaica no Canadá remonta ao período de colonização do Novo Mundo. A reivindicação de terem chegado praticamente junto com as caravelas, devido a fugas de perseguições, soa como uma tentativa de legitimar a autenticidade de sua identidade ancestral de *quebécois* – mas diferencialmente judaica – no clássico metadiscurso judaico sobre seus mitos de origem. A bibliografia consultada, a respeito da origem dos judeus no Canadá, rememora bastante as leituras sobre o mesmo tema, referentes à formação das primeiras comunidades judaicas no Brasil.

O que soa semelhante são as tentativas invariáveis de associar a história local dessas pessoas a uma legitimação de pertença e autenticidade via território, ou seja, “*Se há tanto tempo histórico que aquele grupo está naquele lugar, logo ele é autêntico*”.

Esse paradigma essencialista vê características orgânicas e intrínsecas a certos grupos ditos étnicos. Isso confere aos indivíduos envolvidos nesses discursos, pertencimentos territoriais, fronteiras, bens simbólicos, além de bens imóveis e propriedades privadas. Ou seja, a importância que a Antropologia dá ao método historiográfico – ao elaborar seus conceitos para uma melhor compreensão e formação das noções de identidades multiculturais – está estabelecida numa interpretação essencialista e historicista dos grupos estudados. O discurso desses grupos é interpretado e teorizado pela Antropologia sob uma pragmática imposta pelo discurso da pertença territorial associada ao mito de origem do grupo

A questão identitária é muito rica e pode nos levar a lugares de tolerância e práticas multiculturais muito elegantes e sofisticadas para os grupos humanos. Entretanto, esse mesmo multiculturalismo, quando lido de uma forma perversa, pode levar a políticas segregacionistas, e mesmo, a atitudes que privilegiem as fronteiras em detrimento das relações humanas entre elas. Talvez esteja na hora dos antropólogos construir um discurso sobre a identidade dos grupos, voltado para uma agregação entre eles – independente de etnias, religiões ou preferências – levando em consideração as semelhanças em termos humanos, de cidadania, e de sensação de pertencimento a um mesmo tempo histórico. Em vez de perguntar *“o que faz um cigano ser um cigano?”* que já traz em si a noção de diferença, não está em tempo de uma pergunta do tipo: *“porque ainda precisamos de fronteiras e marcadores étnicos ou religiosos para definirmos as pessoas?”* Até que ponto, pensamos a problemática da identidade sob um paradigma voltado para uma ideologia de estado-nação, de soberania, de território e de grupos hierarquizados? Até quando tentaremos entender os judeus laicos e os religiosos herméticos tentando abrigá-los debaixo do mesmo guarda-chuva conceitual? Todos estão no mundo, todos vivem, todos deixam viver, todos sofrem e um tapa dói tanto no judeu como no não judeu.

As diferenças no Brasil estão estabelecidas muito mais num discurso dualista ideológico marxista – de um lado aqueles que detém o poder e os meios, e do outro aquele que não os tem – do que nas cores, etnias, povos e preferências.

Um dos elementos do discurso sionista, é que “o povo judeu” cria estruturas de relacionamento baseadas em compartilhamento étnico que lhes fornece uma rede de suporte durante toda vida, e isso seria o diferencial judaico nos processos de imigração.

Ora, todos os grupos imigrantes fazem a mesma coisa: normalmente partem de seus lugares de origem para ficar na casa de um parente ou na casa de um grupo de

antigos conhecidos com quem comungam a mesma identidade - principalmente linguística. Os imigrantes fazem isso muito mais por sobrevivência – e talvez como única opção – do que por atributos étnicos ou religiosos. Conseguem empregos, pequenos trabalhos e auxílios diversos por meio dessas instituições informais que já estão estabelecidas. Posteriormente, ficam mais fortalecidos, aprendem o idioma local (em geral com os filhos), ampliam seus círculos de relações e guardam (ou não) uma espécie de gratidão para com os que os ajudaram no início. Essa gratidão se mostra na ajuda que estão dispostos a dar aos novos que chegam, ou ajudando a instituição que os acolheu.

Talvez o que seja diferente na estrutura de chegada, entre indivíduos de grupos religiosos não hegemônicos e outros grupos de imigrantes, são a formação da escola religiosa e a instituição de um cemitério. Isso é fundamental para a continuidade do grupo, no sentido religioso de estabelecimento da diferença: fazer com que as ideologias e práticas, associadas aquele grupo, sejam ensinadas de forma institucional e legítima pela comunidade a qual o indivíduo se sente pertencer, e marcar a diferença, por meio dos rituais de passagem de vida e morte. Esse tipo de preocupação deve se passar em todos os grupos que possuem uma religião não hegemônica, como muçulmanos¹⁸, budistas e hindus.

A partir dessas constatações, vamos comparar o discurso de formação da comunidade judaica canadense com aquele desenvolvido pelas comunidades judaicas brasileiras, tentando perceber quais são os fatores determinantes para o estabelecimento daquilo que os participantes chamam de “vida judaica”, e o sentimento de uma pertença universal ao Judaísmo em todas as sociedades da qual fazem parte.

Considerando o Judaísmo como denominador comum, poderíamos perguntar, por exemplo: por que a comunidade judaica de Montreal é muito mais pungente e religiosa do que a comunidade do Recife, já que historicamente, os dois países foram colonizados na mesma época histórica e viveram as mesmas depredações de todas as colônias tais como: escravidão, exploração de recursos, comércio, perseguições, arbitrariedades e conflitos religiosos? E mais ainda, assim como o Recife foi colonizado por portugueses, posteriormente invadido pelos holandeses e depois voltou a ser português, Montreal foi colonizada por franceses, depois invadida pelos ingleses e

¹⁸ Em um edifício em Montreal, com quatro apartamentos por andar, um deles era utilizado como uma pequena mesquita particular, onde muçulmanos se reuniam semanalmente para suas rezas e, eventualmente, hospedavam algum novo imigrante que chegava à cidade até que esse se estabelecesse.

voltou a ser francesa. As duas cidades também enfrentaram pouco ou nada de antissemitismo. As duas cidades foram construídas em ilhas e são praticamente do mesmo tamanho. Os ciclos de imigração se estabeleceram sob o mesmo discurso: perseguições e fome na Europa, perspectivas de refazer a vida no Novo Mundo, levas de emigrantes que coincidem até nas datas dos êxodos, busca de liberdade religiosa.

O que se quer demonstrar com isso, é que o Judaísmo não é o determinante na forma do *establishment* desse ou daquele grupo, mas sim, as políticas que foram desenvolvidas nesses países é que favoreceram esse ou aquele estilo de vida judaica. Aqui, um Judaísmo iminentemente liberal e reformista, lá, um Judaísmo religioso, cooperativo e contemplativo. Lá, o iídiche se mantém até hoje como língua fluente e viva, aqui nem o hebraico contemporâneo é falado entre eles. Aqui, o sionismo é uma condição *sine quoi non* para o reconhecimento da identidade judaica; lá, judeus ortodoxos se declaram antissionistas e defendem, em passeatas, os direitos dos refugiados de participar das decisões na Palestina e reocupar seu território. Lá, as sinagogas, mesmo as mais ortodoxas, são abertas e todos podem frequentá-las e participar dos serviços religiosos, como em qualquer templo de qualquer religião; aqui, a informação de um antissemitismo perene obriga a uma identificação na entrada e a uma necessidade de autossegregação, que é uma evidente tentativa de manter a fronteira entre o “nós e o eles”. Aqui, as conversões são processos lentos, caros, mormente buscados pela vontade de uma mudança no estilo de vida ou por casamentos, e realizadas por rabinos reformistas. Lá, a conversão é uma opção de crença e pode ser realizada até nas sinagogas mais ortodoxas. Alguns poderão achar espúrio comparar as duas cidades e as duas comunidades. Mas, acaso devemos comparar apenas as semelhanças? Podemos e devemos, sim, comparar as diferenças, como um exercício antropológico legítimo, realizado por meio de um método acurado.

O que nos parece é que, ao contrário do discurso oficial, não há nada de “atávico” na forma de organização que os judeus estabelecem nas cidades aonde chegam, ou chegaram, mas sim, uma resposta às vicissitudes que iam se apresentando durante a formação das comunidades; fato comum a qualquer comunidade, seja ela de judeus ou não.

2.4.1 O caso *québécois*

No Canadá, o mito da origem judaica nas terras dos *Inuits*¹⁹ remonta ao século XV, após a expulsão dos judeus da Península Ibérica. Esses indivíduos chegaram ao Québec pelo estuário do Rio Saint Laurent. Segundo a bibliografia consultada²⁰, houve certo caçador, “historiador” e vendedor de peles, de nome *Lescarbot*, que teria sido o primeiro judeu das Américas, chegando em 1534.

Esse Sr. Lescarbot acreditava inclusive, que os *Inuits* do Novo Mundo fariam parte de uma das dez tribos perdidas de Israel, e, junto com uma expedição de outros homens (os autores não se referem aos outros como judeus), começaram a colônia nas piores épocas do Canadá, quando o inverno, sempre rigoroso, era incontornável e os recursos de alimentação eram poucos. Os autores indicam que Lescarbot fez várias pesquisas e entrevistas com autóctones. Esses pioneiros, trabalharam, caçaram, negociaram peles, e posteriormente seus descendentes participaram das revoluções contra os ingleses.

Em 1738, foi relatada uma curiosa história de uma judia – *Esther Brandeau* – que se disfarçou de marujo para chegar ao Novo Mundo e foi pega na farsa. Essa moça fugia de perseguições na França e ficou retida na província enquanto esperava seu julgamento pela Coroa Francesa. Na data de sua chegada, a presença de não católicos era proibida na “*Nouvelle France*”.

Em 1752, houve uma grande fome na colônia, acentuada pelo rigoroso inverno, e grande parte da população da *Ville du Québec* pereceu. Um navio mercante de um senhor chamado Abraham Gradis, saiu dos Estados Unidos com provisões para os colonos e teve muita dificuldade em quebrar o gelo acumulado no rio até chegar à pequena vila. Porém, foi proibido de descer do navio por ser judeu.

Em 1760 a população francesa na *Nouvelle France* era de 65.000 habitantes e nenhum era judeu, de acordo com os registros fornecidos pelo autor (King: 2002). Ele

¹⁹ Esquimós. O termo “esquimó” é altamente pejorativo entre os *inuits*, autodenominados de “os verdadeiros homens”. O termo esquimó designa “aqueles que comem carne crua” – um discurso etnocêntrico clássico dos conquistadores.

²⁰ KING, Joe: *les juifs de Montreal – trois siècles de parcours exceptionnels*. Outremont, Québec: Carte blanche, 2002. WOLOFSKY, Hirsch: *Mayn Lebns Rayse: un demi-siècle de vie Yiddish à Montreal*. Ed. Septentrion, Québec, 2000. GOTTHEIL, Allen: *Les juifs progressistes au Québec*. Editions par ailleurs. 4ªed. 1988. TELBOUR, Victor: *Mythe et images du juif au Québec*. Editions de Lagrave. Montreal, 1977. ANCTIL, Pierre: *Le rendez-vous manque: les juifs de Montréal face au Québec de l'entre deux guerres*. Inst. Québécois de recherche sur la culture. 1988.

também mostra indícios de famílias judias que se converteram ao Cristianismo na região da *Acadie*, com pomposas cerimônias.

Quem é considerado como o pai fundador da comunidade judaica de Montreal é *Aaron Hartman*, que chegou dos Estados Unidos em 1760, após a conquista inglesa. Da centena de caçadores e mascates que se estabeleceram no Québec após essa data, uma dezena era de judeus, com redes familiares na Inglaterra e Estados Unidos. Hartman era um homem que comia kasher e escrevia em iídiche. Por ocasião da conquista inglesa no Québec (apoiada pelos judeus locais), foi considerado o homem mais rico e influente do Império Britânico fora da Grã-Bretanha²¹.

Em 10 de dezembro de 1768 foi formada a primeira assembleia religiosa de Montreal, denominada *Sherarit Israel*²². Em 1775 foi adquirido um lote para o cemitério judaico e em 1777 a primeira sinagoga de Montreal foi aberta, entre as ruas *Notre Dame* e *St. Jacques*. Por vinte e quatro anos foi o único lugar de culto judaico no Canadá. Essa primeira sinagoga era de culto *sefaradi*, pois não havia no Novo Mundo nenhuma sinagoga com culto *askenazi*.

Os primeiros judeus *montrealáis* também contavam com ajuda norte-americana e inglesa para livros, panfletos e dinheiro. Os primeiros participantes vieram de New York ou Londres (sinagoga *Bevis Marks*, fundada em 1657).

O primeiro líder religioso foi o inglês Raphael Cohen. A sinagoga contava com duas *Torot*, uma delas está atualmente no Museu Canadense das Civilizações e a outra enterrada no cemitério judaico de *Mont Royal*.

A ascensão da comunidade judaica de Montreal está profundamente ligada ao período em que a conquista inglesa se efetivou sobre os franceses católicos, a partir do séc. XVIII. Entre 1775 e 1776, por sete meses e sete dias, Montreal fez parte dos Estados Unidos.

Essa elite judaica *sefaradi* era respeitada e rica. A partir de 1830 os judeus começaram a ocupar cargos e a conseguirem diplomas. Em 1846 os poucos *askenazim* poloneses fundaram a sinagoga *Shaar Hashomaym*, que só ficou pronta em 1858. Nessa época havia 181 judeus em Montreal e 40 em todo o restante da província do Québec.

²¹ A guerra de conquista dos ingleses durou dois anos (1759-1760). O regime inglês permaneceu no poder de 1760 a 1840. A independência do Canadá só ocorreu em 1929 e só depois de 1960 é que o Québec conseguiu aprovar a língua francesa como oficial.

²² Esse termo significa “vestígios de Israel”; é um nome bem comum para as sinagogas no Novo Mundo. Na literatura especializada ele é encontrado para designar sinagogas no Canadá e nos Estados Unidos.

A formação da forte comunidade judaica, que hoje se encontra em Montreal, se assemelha ao processo ocorrido no Brasil, o que de certa forma nos instiga à comparação. Uma grande leva *askenazim* ocorreu de 1880 até a Primeira Guerra Mundial. Segundo Joe King (2002), 1,2 milhões de judeus fugiram da Rússia, Polônia, Romênia e Lituânia. Desses, 67.000 foram para o Canadá. (KING: 2002)

Pobres e falantes do iídiche foram chamados de “*Downtowners*”, em oposição às quarenta antigas famílias ricas já residentes na cidade, chamadas de “*Uptowners*”. Esses judeus se agruparam na região chamada *Boulevard Saint-Laurent*, na rua conhecida como “*la Main*” – rua principal. Até hoje a rua é dedicada ao comércio e ainda se encontra uma forte presença de restaurantes, padarias e outros estabelecimentos judaicos.

Essa leva de judeus pobres da Europa desestabilizou a próspera comunidade local, criando hostilidades por parte dos judeus antigos, que eram abastados e se imiscuíam sem preconceito e sem problemas na sociedade anglófona, mantendo sua identidade judaica na esfera privada. A situação se complicou, pois os que chegaram falavam apenas o iídiche e outras línguas européias, menos o inglês e o francês. Nesse momento, houve tentativas de católicos franceses de converterem os judeus pobres que chegavam.

Apesar da reação dos antigos judeus para com os novos, a importância da presença “iídiche” na cidade foi decisiva para entender o perfil judaico que a cidade tem hoje, com uma representação religiosa marcante contando com praticamente todas as correntes e vertentes religiosas do Judaísmo mundial.

As entidades judaicas forneciam ajuda aos recém-chegados, alocando-os como mão de obra para várias funções, criando redes de favores e solidariedade²³. Em Montreal as redes judaicas estavam estabelecidas, e os profissionais diferenciados procuravam apoio nas bibliotecas, escolas, clínicas médicas e lugares de culto. Montreal é reconhecida, mesmo hoje em dia, como uma das maiores cidades do mundo falantes do iídiche. Isso foi fundamental para organizar os imigrantes que chegavam do Leste Europeu. Com isso, Québec recebeu pessoas de vários países, várias correntes políticas, religiosas e culturais, onde noções de secularismo, ciência, história e revolução cultural eram discutidas em vários grupos judaicos.

²³ KING (2002) aponta a existência de uma instituição judaica de ajuda chamada *Landsmanshaft: sociétés reunissant les gens nés dans le même patelin* (Companhia para ajudar pessoas nascidas na mesma cidade). O autor deixa claro que essa instituição era uma máfia.

Os autores da historiografia judaica *montrealáis* consultados são unânimes em elucubrar que esse ambiente de efervescência, promovendo debates e acalorando discussões, tenha sido determinante para a pujança judaica de Montreal. (ANCTIL e CADWELL: 1984)

Alguns judeus *quebecóis* se tornaram sionistas, outros, líderes carismáticos e outros, perseguiram o sonho americano. Para tal, se submeteram a vários empregos e muitos trabalharam como operários – o que facilitou a formação de um partido político socialista judaico. A maioria dos judeus *askenazim* se inseriu na sociedade pelas vendas de porta em porta e por encomenda. Eles também criaram a venda a crédito. A lógica do imigrante judeu, no que tange ao trabalho, iniciava-se com as vendas de porta em porta a pé (*peddlers/colporteurs*), depois compravam uma carroça e um cavalo, e depois montavam um pequeno comércio no *Boulevard Saint Laurent*.

Esse ritmo de trabalho era muito sofrido, em especial aos judeus talmudistas e piedosos, pois dos imigrantes, era exigido que trabalhassem e não apenas ficassem estudando a Torá. Alguns desses conseguiam empregos como professores de hebraico e liturgia.

A comunidade judaica de Montreal ganhava espaço dia-a-dia, e, no final do século XIX já se imprimiam calendários judaicos na cidade. No início do século XX eram observadas duas zonas de estabelecimento judaico: a primeira, estabelecida entre 1901-1920, no setor sul da Rua Ontário; a segunda, entre 1921-1940, composta de 80% da população judaica residente na cidade, situava-se ao norte da *Avenue des Pins* e a leste da *l'Avenue de Parc*. A primeira livraria judaica data de 1903, e a primeira biblioteca de 1914.

O que se percebe é que os judeus de Montreal são todos anglófonos, falam o inglês e o francês, mas se dirigem normalmente em inglês. Há questões decisivas, como os judeus *hassidim* de *Outremont*. Na verdade, um gueto judaico de língua inglesa dentro de um nicho tradicionalmente católico francês de Montreal.

É muito importante compreender a questão que se impõe a todos os *quebecóis*, e que é decisiva para a discussão da identidade de todos eles, bem como a discussão sobre a soberania do Québec: a questão do idioma. O francês é a língua oficial do Québec, entretanto, o Canadá é um país de língua inglesa. A língua francesa é a língua dos franceses católicos que colonizaram a província e que, depois da invasão inglesa, se tornaram reféns desse idioma. O inglês se tornou a língua oficial dos negociantes de peles e de todas as outras mercadorias, mas a resistência francófona

sempre foi muito atuante, em especial nas regiões de Montreal, *Ville du Québec* e *Trois Rivières*. No norte do Québec ainda hoje só se fala o francês, bem como nas regiões rurais. Além da questão da língua, há uma questão religiosa, pois os ingleses são anglicanos.

Com o passar do tempo, e devido a uma série de pequenas revoluções e políticas que não cabem aqui esclarecer, os franceses conseguiram aprovar uma lei que determinava que a língua oficial do Québec fosse o francês, e o inglês seria usado como segunda língua. Isso criou, evidentemente, uma dicotomia na população, implicando nas relações comerciais, idiomáticas e, obviamente, religiosas.

No plano educacional, o governo autorizava escolas anglófonas, de orientação anglicana, e escolas católicas, de orientação francesa. Até 1950, sob a influência francesa, as escolas eram vetadas aos não católicos. O que acontecia com os judeus? Eles, por questões associadas a uma rejeição ao Catolicismo, e com o apoio recebido das comunidades norte-americanas, se aproximavam mais dos ingleses e se tornaram também anglófonos. Posteriormente, os judeus puderam abrir suas instituições de ensino e hoje há colégios e universidades judaicas.

Associados a esses aspectos históricos, referentes ao processo de instalação da comunidade judaica de Montreal e sua religiosidade, Pierre Anctil (1988) argumenta que em razão da querela entre anglófonos e francófonos, os judeus recrudesceram a ortodoxia e o iídiche como elemento identitário. (ANCTIL: 1988)

Na mesma direção, o jornalista e ativista político de Toronto, Ben Kayfetz diz sobre o desenvolvimento das instituições judaicas comunitárias:

A polaridade entre francófonos católicos e anglófonos protestantes explica o *élan* judeu em Montreal (...). Esta realidade provavelmente estimula o desenvolvimento de um sistema escolar paralelo, assim como uma biblioteca e um hospital. (citado em KING, 2002, 140).

A terceira leva de imigrantes judeus para Montreal ocorreu entre 1940-1960. Com eles legitimou-se a dominação da indústria têxtil, a ascensão do iídiche, e a configuração da identidade étnica do grupo na cidade. Em uma entrevista realizada com Philip Resnick, professor de Ciência Política pela *University of British Columbia* em Vancouver, ao ser perguntado “quem é o judeu canadense”, ele respondeu que: “Os judeus de Montreal são ortodoxos, os de Toronto são inseridos na sociedade, os de Winnipeg representam os movimentos de esquerda e os de Vancouver fariam parte de

um Judaísmo ‘ecológico e feminista’, o *Jewish Renewal*”. (citado em DEPUIS-DÉRI, 2004:30).

Todavia, ele nos mostra que os ortodoxos são os mais influentes na comunidade judaica de Montreal, mas não são mais numerosos que em outras comunidades canadenses. A maioria dos imigrantes judeus é de origem polonesa, lituana e russa.

Os ortodoxos *Hassidim* de Montreal se orientam pela observação rigorosa da *Torá*. Os *Hassidim* usam um casaco preto, o *streimel* (chapéu redondo de peles), e, no cotidiano, um chapéu largo e preto e os *peyots*²⁴.



(*hassídico de Montreal*. Foto: www.radio-canada.ca)

Existem aproximadamente 20.000 *hassidim montrealáis* de acordo com os autores já citados. Os *hassidim* organizam-se em torno de um *Rebe* – rabino com força e poder absolutos sobre a comunidade. Cada comunidade recebe o nome da cidade de onde provém o primeiro *Rebe* daquele grupo.

²⁴ “cachinhos” nos cantos da cabeça e acima das orelhas.

Os *Hassidim* encontram-se divididos por bairros judaicos específicos: em *Outremont*, o maior, mais bonito e caro bairro de Montreal, encontramos sinagogas hassídicas de judeus de *Belz*, *Bobov*, *Klausenburg*, *Munkacs*, *Skver* e *Vishnitz* e os antissionistas de *Satmar*; no bairro de *Snowdon* encontramos a corrente que mais faz proselitismo entre os judeus²⁵, e a mais comum de todas as correntes ortodoxas, que é o *Beit Chabat Lubavitch*; no bairro de *Beaubien* a comunidade de *Tasher*.

Todos esses grupos foram visitados; foi observada a chegada dos judeus para o dia do *Shabat*, e, em algumas oportunidades, participamos de serviços religiosos. Os judeus ortodoxos estão muito bem instalados e sempre foram muito simpáticos e gentis com a presença de não judeus. Passeavam a pé com as famílias (sempre numerosas) pelos bairros e parques, circulavam nos supermercados *kasher*, e, geralmente, possuíam bons carros, raramente utilizando os metrô (ao contrário dos muçulmanos). As casas dos *Hassidim* observados também eram bastante luxuosas.

A biblioteca judaica é frequentada assiduamente pelos *Hassidim*. Muitos estudantes fazem seus deveres de casa e tem aulas particulares ali. O prédio onde a biblioteca funciona faz parte de um complexo situado em um Campus Judaico na região da *Côte Saint Catherine*, bairro nobre e iminentemente judaico. Esse complexo possui um centro cultural, onde são ministrados cursos de formação acadêmica e artística para interessados em geral. Aliás, em Montreal as iniciativas culturais e artísticas judaicas nunca são apenas para judeus, qualquer pessoa pode participar.

A comunidade faz questão de marcar a diferença, quer seja na prática religiosa, quer seja na vida cotidiana, por meio da criação de secretarias, subseções e obras de utilidade pública, que parecem aumentar o tamanho da comunidade, como por exemplo: um centro *sefaradi* de pesquisa, centro *askenazi*, juventude judaica, centro de artes, casa de idosos, Memorial do Holocausto, hospitais.

²⁵ O Beit Chabad faz proselitismo “para judeus”, ou seja: tenta converter judeus laicos ou afastados da religião a ingressarem no Judaísmo ortodoxo. Jamais entre os não-judeus.



(Centre Sègal des Arts. Foto: Abel de Castro)

A sinagoga escolhida para pesquisar os serviços religiosos de sexta-feira e as festas religiosas foi uma sinagoga *sefaradi* chamada *Sherarit Israel*. Conforme foi dito no início desse capítulo, essa sinagoga é derivada da primeira comunidade de Montreal e é chamada de sinagoga *Spanish and Portuguese*.

A escolha dessa sinagoga foi determinada por ser a mais próxima da biblioteca judaica, onde foi realizada a maior parte de nossa pesquisa bibliográfica, e por ser *sefaradi* e conservadora, a primeira com essa orientação, estudada nesta tese. Por isso foi uma experiência enriquecedora. As demais impressões de visitas em outras sinagogas, em especial no que tange aos processos de conversão, serão consideradas posteriormente.

A descrição que se segue foi escrita ainda em Montreal e foi deixada na versão “caderno de campo”, para que se possa perceber como foi o processo cognitivo e a abstração dos dados durante a pesquisa etnográfica *in loco*.

2.4.2 Sinagoga Sefaradi

No dia 15/06/2012 estive na sinagoga *Spanish and Portuguese de Montréal* pela primeira vez. Fica situada a alguns metros da biblioteca judaica. Descobri seu endereço através do contato com *Sônia Lipzik* – diretora do *Centre Alef de Culture Sefaradi*. Ela foi bastante gentil e receptiva para comigo e informou-me que não haveria

nenhum problema em assistir a um serviço religioso na sinagoga. Lembro-me que em todos os anos de pesquisa, sempre achei um tanto exagerado os protocolos de entrada nas sinagogas brasileiras. Todas, em especial nas festas religiosas, contam com um aparato de segurança, sendo necessária a apresentação de documento pessoal na portaria. Sempre há segurança uniformizada, perguntas sobre se sou judeu ou não, medo de atentado e recusa à presença de não judeus. Isso foi observado por mim em Fortaleza, Recife, Rio de Janeiro e Brasília, sendo que em Porto Alegre, na minha primeira visita, nem cheguei a entrar.

Sônia Lipzik é Socióloga e se dispôs a ajudar no que fosse necessário. Ofereceu-me a cópia de um artigo seu, publicado recentemente, e ainda panfletos de cursos que a instituição que ela preside está oferecendo, para que eu participasse. Quando agradei Sônia por ter sido tão gentil comigo, ela me disse com um sorriso, que fez isso por eu ser estrangeiro – e isso é uma *mitzvá* muito importante.

Ao chegar à sinagoga para o serviço de *kabalat shabat* às 18h de sexta-feira, percebi um espaço de arquitetura moderna, com o nome da sinagoga escrito em hebraico e em inglês em uma inscrição sobre a porta



principal:

(Fachada da Sinagoga. Foto: Abel de Castro)

O espaço é todo fechado por portas de vidro e o chão é revestido de carpete cinza. À esquerda da porta de entrada do salão de orações segue um corredor em direção

às partes administrativas do prédio²⁶. O salão de orações possui um teto de gesso com sancas que controlam a luminosidade.

A *Bimá* e o *Aron Há kodesh* – em formato arredondado como é prática em sinagogas *sefaradim* – ficam no centro do recinto:



(Aron Há Kodesh Sherarit Israel. Foto: Abel de Castro)

Assentos estão dispostos dos dois lados da *bimá*, e também de frente ao *Aron Há kodesh*.

Apresentei-me a um senhor que me pareceu o Chefe da Sinagoga²⁷. Recebeu-me, falou comigo em francês e me apresentou a outro senhor que conversava com ele – um espanhol. Esse último falou comigo em espanhol sobre o Brasil e sobre eu ser bem vindo ali. Agradei e pedi para tirar umas fotos antes de o *Shabat* começar, e ele me disse que sim, sem problemas. Foi tão diferente essa recepção com relação às recepções que já tive em sinagogas brasileiras que não posso deixar de relatar minha boa impressão: ele foi comigo me mostrar os pontos estratégicos para se fotografar a sinagoga. Comentei com ele a beleza do recinto e ele me disse, orgulhoso, que todos que visitam a sinagoga fazem a mesma observação. Ele me concedeu uma honra máxima: Abriu o *Aron Há Kodesh* para que eu fotografasse as *Torot*! Elas são belas e

²⁶ A sinagoga é gigantesca, entretanto, nessa primeira incursão só tive acesso a esse salão de orações, que na verdade é uma capela. Existem mais dois salões no segundo andar do prédio onde participei das grandes festas e serão descritos posteriormente.

²⁷ Chefe da sinagoga é um cargo administrativo, como um sacristão católico.

várias – devem ser em número superior a dez e todas adornadas com *Rimonim* douradas e prateadas:



(*Torot Sheratit Israel*. Foto: Abel de Castro)

Só a título de comparação: no Brasil, nas três comunidades que fiz trabalho de campo, e nas inúmeras comunidades que visitei, nunca consegui uma foto da *Torá*, pois nunca me foi permitido fazê-la durante os serviços religiosos e apenas em Fortaleza, consegui que a funcionária abrisse o *Aron Há Kodesh* para que eu fotografasse, num horário fora dos serviços religiosos, o único exemplar que eles possuem – e sem a diretoria saber.

Sentei-me do lado direito do *Aron Há Kodesh* (o lado esquerdo estava mais cheio e eu queria ver os rostos e as expressões dos participantes, por isso fiquei do lado oposto, de frente a eles). Contando os fiéis que chegaram atrasados, tinham ao todo quarenta pessoas durante o serviço. Outro fato que me despertou atenção: em quinze anos de pesquisa com judeus, foi a primeira vez que estive num serviço religioso onde só estavam homens presentes. Não havia nenhuma mulher no serviço. Como a sinagoga é conservadora, imaginei que elas deveriam estar em casa preparando o jantar de *Shabat*, ou deveriam ir apenas ao *Shararit* ou talvez nem costumassem ir. Foi meu

primeiro serviço de *kabalat shabat* numa sinagoga *sefaradi* conservadora e a primeira vez também no Canadá.

O *Chazan* usava um terno azul. Pegou um *talit*, colocou e começou a rezar sem nenhuma indicação de página, sem pedir silêncio ou anunciar o que estava acontecendo. Assim que ele começou a rezar, começou também aquela catarse tão habitual nas sinagogas ortodoxas, com as pessoas falando todas ao mesmo tempo e rezando cada uma no seu tom, em alturas diferentes e balançando o corpo para frente e para trás.

O livro de rezas praticamente não tem orientações nos idiomas oficiais *québecois* (apesar de existir uma edição em inglês e outra em francês); tudo é em hebraico, e todos me pareceram ler e acompanhar o texto sem perder ou sem ficar pescando do companheiro do lado o número da página – impressionante o fervor religioso deles!

O *chazan* rezou, rezou e rezou. Enquanto ele rezava, dois senhores chegaram e se sentaram em um banco atrás da *bimá*. Um senhor de terno – todos os presentes estavam ou de terno ou em mangas de camisa – nada de camiseta – e se sentou. Entendi que ele era um segundo *chazan*. Depois que o primeiro terminou sua parte, esse segundo assumiu e conduziu o serviço até a prédica – que foi assumida por um rabino de uns 45 anos de *kipá* e terno preto.

A diferença entre o culto *sefaradi* e os demais cultos *askenazim*, que eu já havia presenciado inúmeras vezes, são por mim difíceis de definir. Como estava preocupado em fazer etnografia e também em tentar seguir o livreto de orações – e me perdia a toda hora – não consegui assimilar direito em que momentos se davam as diferenças: lembro-me que os cantos são diferentes, mas seguem uma ordem comum, como por exemplo, quando cantam o *Lechá Dodi* e se viram e se inclinam para a entrada da sinagoga, se viram também para o Aron *Há kodesh*.

Mais tarde o prof. Rabkin me explicou que as diferenças estão associadas à entonação dos cantos (prosódia) e a algumas pequenas diferenças e que são realmente difíceis de perceber para o não fluente no hebraico bíblico.

A *Amidá* é rezada em silêncio e de pé da mesma forma de sempre. Entretanto, depois que o primeiro senhor rezou sua parte, as falas restantes foram divididas entre sete indivíduos – como na leitura da *Torá* no *shararit* – e cada um deles cantou – de forma impressionante – sentados em seus lugares, o trecho que lhe cabia. Não pude

deixar de ficar impressionado com um garoto de cerca de dez ou onze anos que cantou com maestria seu quinhão do salmo em hebraico.

Segue o serviço, e depois da reza dividida entre os participantes – como as *parashot* – o Rabino, um homem de barba escura e bem aparada, fez uma curta prédica em inglês sobre a parashat da semana, enfatizando a união do grupo e o amor a Deus, e delegou o restante do serviço ao segundo homem que entrou na *bimá* (já citado anteriormente).

Esse retomou os salmos, seguidos dos vários *kadishim* e cânticos, até chegar ao *kidush* – nesse momento o segundo *chazan* colocou um *talit*, fez a prece e dividiu o vinho em um gole para si e outro para o garoto que cantava tão bem e era tão jovem – não entendi o porquê ele foi eleito para o gole de vinho, talvez por ser mais jovem, ou pré *Bar-Mitsvá*, ou devido a algum costume *sefaradi* que me escapa à compreensão.

Do *kidush* a reza caminha para o final, quando se seguem os habituais cumprimentos de *Shabat Shalom*. Nesse momento, eles abriram o *Aron Há kodesh* e tiraram duas *Torot* – possivelmente para o dia de sábado – para o *Shararit*. Achei curioso a *Torá* “dormir” fora do *Aron Há kodesh*. O serviço religioso durou uma hora e meia.

2.4.3 Yom Kipur

Continuamos com a narrativa na primeira pessoa.

No *Rosh Hashaná*, os judeus se reúnem, tocam o shofar, rezam e comem maçãs com mel. Entretanto, como não é um feriado, não são todos os judeus que participam. Muitas mulheres não participam da reza, pois estão terminando algum afazer doméstico. No ano da pesquisa em Montreal, essa festa foi durante um show de rock em um parque da cidade, promovida pela sinagoga reconstrucionista *Dorshei Emet* e será descrito no item III desse trabalho.

Já o *Yom Kipur*, em todas as sinagogas frequentadas por nós, é recordista de público; e nessa, não foi diferente. O *Yom kipur*, que é comemorado no nono dia do primeiro mês judaico, caiu numa quarta-feira, com o *Col Nidrêi* na terça à tarde. Na segunda-feira fui à sinagoga *sefaradi* saber se poderia celebrar o *Yom Kipur* entre eles.

Entrei pela porta lateral, depois de ler nas placas as informações sobre os horários dos serviços e expedientes da secretaria. Quem me recebeu foi uma moça ortodoxa de uns 17 anos, muito gentil, que me disse que todos os assentos daquela

sinagoga já estavam reservados para o *Yom Kipur*; em seguida, me ofereceu duas opções: uma sinagoga *askenazi* que ela sabia ter assentos, ou assistir aos serviços ali mesmo, porém de pé. Como era importante para a pesquisa fazer as observações do *Yom Kipur* numa sinagoga *sefaradi*, fiquei com a segunda opção. Ela pediu meu nome para que o deixasse na portaria, mas não exigiu a apresentação de nenhum documento oficial. Também disse que eu não teria que pagar nada, pois assistiria ao serviço de pé.

Resolvido isso, fui até a estação de metrô de *Plamondon*, no coração de um grande e antigo bairro judaico, para observar seu cotidiano na véspera de *Yom Kipur*, especialmente nos supermercados e quitandas. O bairro estava bastante movimentado no final da tarde: todo o comércio judaico estava aberto e havia bastante gente no supermercado *kasher*. Esse bairro, que possui colégios, quadras e faculdades rabínicas, é atravessado por uma autovia, de nome *Décarie*. Em suas ruas pode-se encontrar uma presença marcante de judeus ortodoxos, com suas roupas bicolores, suas mulheres jovens, grávidas e de peruca empurrando um carrinho de bebê e arrastando outro filho pela mão.

O bairro tem toda uma infraestrutura voltada para a religião e a cultura do gueto: jornal em hebraico, iídiche, inglês e francês; supermercadinhos de frutas e legumes; produtos religiosos; esteiras de palha para *Sucot*; açougues; padarias; *mickvês*; lanchonetes, restaurantes e um grande supermercado.

No dia seguinte, tomei o metrô até *Côte Saint Catherine* e terminei o percurso a pé até a sinagoga. Ela fica defronte a um grande parque com inúmeras árvores e um campo de futebol, ao lado do CAMPUS judaico, onde estão a *Bibliothèque Juive* e o *Musée d'Holocauste* de Montreal.

O fascinante de Montreal é sua especificidade multicultural: a sinagoga fica em diagonal com o Museu do Holocausto, mas ambos ficam dentro de um bairro indiano e filipino. Também ali, há grande profusão de vendinhas e frutarias com indianos falando sua língua por todos os lados.

Toda a lateral do campo de futebol estava lotada de carros; de várias marcas, mas todos luxuosos. Cheguei à sinagoga pela entrada lateral, onde eu tinha assistido aos serviços de *Kabalat Shabat*. Havia um segurança que falava apenas inglês, e que me levou até a chapelaria para que eu deixasse lá o casaco e minha mochila. Perguntou-me em qual dos salões eu iria rezar. Achei aquela pergunta estranha na hora, mas julguei que eu não tivesse entendido o inglês do segurança. A Chapelaria é do lado da Capela onde assisti o serviço de *kabalat shabat*, e por isso peguei uma *kipá* e me dirigi para ela.

Fiquei surpreso quando entrei, pois já eram quase dez horas da manhã e havia catorze homens presentes e nove mulheres. Felizmente, há um espaço de brincadeiras, onde monitoras cuidam das crianças menores.

Entreí na capela e o rabino já rezava na *Bimá*. Do lado direito da entrada, estavam disponibilizados *talitot* e *machzot* para os fieis que entravam. Entreí, coloquei um *talit*, e peguei um *machzor* (com tradução em inglês, mas sem transliteração). O diretor da sinagoga me designou um assento (fiquei surpreso de ver a sinagoga vazia e de haver assentos não reservados, depois de a secretária ter dito que não haveria assentos disponíveis).

Nada está ali por acaso e nem o lugar que as pessoas reservaram para si na sinagoga está marcado naquele lugar por acaso. Existem laços de afeto, de pertença e de fé, sem dúvida alguma, mas o que costura essas emoções visíveis e sensíveis são as estruturas de poder e de normatização.

O rabino da capela cantava uma parte do serviço, um segundo rabino e mais dois *chazanim* estavam sentados na *Bimá*, todos com a veste *sefaradi* para o dia do *Yom Kipur* e de sapatos de tecido, devido à interdição do uso do couro nesse dia. As pessoas começaram a chegar e logo o serviço estava com 40 homens e 30 mulheres. Lembrando que o espaço comportaria umas 300 pessoas, pois é uma capela.

É interessante observar os detalhes, para filtrar as diferenças entre o mundo *sefaradi* e o *askenazi*. Por exemplo, nesta sinagoga, ao contrário das brasileiras, existe a presença de inúmeros negros, pois as sinagogas *sefaradim*, normalmente, congregam judeus do Norte da África, da Turquia, do Iêmen, da Etiópia – há muitos etíopes em Montreal, vindos da Tunísia e do Marrocos. Esses judeus são negros.

Essa realidade é um nó górdio para o Estado de Israel. Além dos *sefaradim* sofrerem o preconceito colonialista por parte dos judeus *askenazim* russos da elite israelense, sua existência solapa o argumento do “Povo Judeu”, dado por uma suposta pureza caucasiana *hassidim*.

As mulheres desta vez estavam presentes e, como a sinagoga é conservadora, elas ficaram em outro canto da sala, ao fundo, protegidas por uma cortina de tule, garantindo a *mechitzá*. Algumas de peruca, outras de lenço, as moças sem nada cobrindo a cabeça, mas de tranças e rabos de cavalo. Outras ainda com um pequeno círculo de renda (parecido com um crochê), colocado sobre a cabeça, como uma *kipá* feminina. Uma dessas foi notada em Fortaleza, na cabeça de *Sarai*, uma moça que

queria se converter ao Judaísmo e era muito mal vista pela comunidade por estar “profanando” os símbolos.

As judias dessa comunidade judaica de Montreal estavam muito bem vestidas, mas sem joias nem peles. As filhas ficam com elas, e os filhos (quando não estão na pequena creche do evento) ficam com os pais.

Em uma parte do serviço, entrou um senhor muito bem vestido de terno, *talit* longo azul, prendedor de *talit* e cartola na cabeça. Acompanhando-o, estava o Grão Rabino *Sefaradi*, vestido de acordo com a pompa e circunstância que a ocasião pedia. As vestes *sefaradi* de honra rabínica são muito parecidas com as vestes de um muçulmano. São de cor marfim, a *kipá* é ricamente filigranada, mais larga e maior – como um pequeno turbante; o *talit* é totalmente marfim (sem listras) sobre uma túnica branca (*kitel*) usada no *Yom Kipur*; uma calça, também branca; e um sapato *crock* branco – já que o couro é vetado na ocasião.

O senhor de cartola era o presidente da sinagoga, e subiu à *Bimá* para fazer um discurso sobre a importância do evento, agradecer as presenças, e oferecer a casa como “segundo lar” para todos. Ao notar o Presidente da Sinagoga e o Grão Rabino juntos, percebi que ali estavam personificadas as duas grandes forças motoras da instituição judaica.

Depois de duas horas na capela, me lembrei da fala do segurança, quando me perguntou “em qual salão eu iria rezar” e resolvi dar uma explorada em todo o prédio da sinagoga, pois até então tinha conhecido apenas a capela.

Saí e subi uma escada larga carpetada, até um segundo andar onde havia uma exposição permanente de objetos religiosos – relíquias e memórias da sinagoga, bem como uma loja de *mezuzot*, livros, souvenirs, etc. Este espaço, além de muito grande, se conecta com a entrada principal da sinagoga. Nesse hall, há entrada para duas grandes salas fechadas por portas largas de madeira, com os nomes das salas em letras hebraicas, em bronze, acima das duas salas. Vi uma pessoa saindo de uma delas e aproveitei a porta aberta e entrei.

A sala principal é gigantesca. Possui um lustre de cristal enorme que cobre todo o espaço de reza. A sala comporta, tranquilamente, 1.500 pessoas. Elegantemente decorada, a sinagoga possui tapetes vermelhos e cortinas de cetim rosa claro com grandes laços. O *Aron Há Kodesh* também é de grandes proporções e, como estava aberto, observei dezenas de *Torot*. Havia também duas *Torot* de fora, dentro de uma caixa arredondada em que os *sefaradim* transportavam a *Torá*, ricamente decoradas com

arabescos e enormes *ramonim*, sacudindo seus guizos pela sala, enquanto desfilavam com elas por todo o espaço. Tomei de outro talit e fui para a fila a fim de tocar na *Torá* e observar melhor os candelabros e o *Aron Há Kodesh* aberto.

Ali não havia negros, e sim mais mulheres de peruca, mais homens de terno e mais senhores idosos.

Saí dali e fui para a sala do outro lado do hall do piso superior. Essa sala era um pouco menor que a contígua, mas ainda maior que a capela, também cheia de gente e ricamente adornada; possuía uma espécie de coro de igreja, disposto acima da porta de entrada. Entrei na hora da Prece dos *Cohanin*, e ali havia pelo menos quinze Cohen abençoando a audiência. Suas cadeiras também eram acolchoadas, várias mulheres estavam presentes, e, nesse salão, havia mais rapazes e moças do que na capela, onde predominavam os mais velhos, e do que no grande salão, onde a maioria era de adultos.

Enquanto estava nessa segunda sala, passaram novamente o Presidente da Congregação do lado do Grão Rabino distribuindo sorrisos e cumprimentos de *hatima tová* para todos. Saí de lá às 17h.

O objetivo desse capítulo foi oferecer um panorama da vida judaica e suas sociabilidades em quatro universos diferentes. Dessa forma, lográvamos oferecer um pano de fundo e uma amostra da profusão de dados coletados por uma pesquisa constante e acurada sobre o Judaísmo.

São essas instituições que irão aceitar ou não um indivíduo não judeu entre elas. É a partir do grau de normatividade e de desafios propostos ao neófito que se desenrolará sua aceitação ou rejeição pelo grupo. Essa assimilação será recíproca. Por um lado estará a demanda individual e subjetiva do sujeito na modernidade, e, por outro, a oferta institucional, que será pautada na normatividade e na “domesticação” da crença que o pretendente traz consigo, levando-o a se adequar ao conceito de crença e identidade judaica, convenientes à continuidade da instituição. Resta-nos agora analisar o percurso normativo proposto pelas instituições até a produção de um “novo judeu”.

3 A CONVERSÃO NAS INSTITUIÇÕES JUDAICAS

Nos capítulos anteriores, pudemos perceber que a conversão ao Judaísmo é um processo que difere do das outras religiões, sem, entretanto, deixar de haver denominadores comuns. A premissa básica desta tese é que, nos tempos de modernidade, os indivíduos se sentem à vontade para mudar seu passado e seu destino, inscrevendo-se em outra religião. Os candidatos escolhem o Judaísmo por afinidade eletiva, acionando fatores que podem ser observados ao analisar seus percursos de conversão. Analisando esses percursos, podemos perceber que existe certa linearidade nas narrativas, e que algumas delas esbarram num padrão comum a todas as religiões.

Acionadas suas expectativas, enquanto necessidade gregária, muitos dos candidatos escolhem o judaísmo por uma série de valores já explicitados nos capítulos anteriores. A partir do levantamento de dados das narrativas e da comparação entre eles, é possível compor um quadro representativo onde podemos conseguir um modelo de observação, a partir do qual consideramos os desvios e semelhanças.

Será tratada agora a relação entre o indivíduo que busca a conversão e a instituição que o acolhe e o prepara. A escolha da instituição no Brasil, às vezes nem é deliberada, pois, nas comunidades pesquisadas, os grupos são pequenos e as representações judaicas nas cidades se reduzem a uma única sinagoga, não havendo, portanto, outra opção ao candidato.

O Judaísmo, em termos de linhagens, pode ser dividido, grosso modo, em duas grandes categorias: os *sefaradim* e os *askenazim*. Enquanto práticas religiosas se organizam em ortodoxos, conservadores, *massortis*, liberais ou reformistas e reconstrucionistas.

Cada uma dessas vertentes religiosas atribui um sentido e uma série de exigências para a conversão. Nas comunidades judaicas ortodoxas, onde o mais importante é a obediência estrita à lei judaica, as normas e exigências podem ser consideradas mais duras e mais difíceis ao candidato. Os conservadores são mais receptivos, mas conservam certo grau de dificuldade. Já o grupo *massorti* é uma categoria do movimento conservador surgido nos EUA, e é ainda mais rígida. Entre os liberais a prática da conversão é mais comum. Essa corrente, como já foi dito anteriormente, é a maior expressão do Judaísmo brasileiro, e é nela que se foca o objeto

de nossa pesquisa. Salvo Montreal, onde foram observadas mais de perto as práticas religiosas nas três grandes vertentes, todas as conversões que pesquisamos foram realizadas em comunidades judaicas reformistas brasileiras.

3.1 As normas para a conversão segundo a Lei Judaica

A religião judaica considera-se uma religião que não faz proselitismo, ou seja, suas congregações não têm interesse, e nem fazem propaganda, para atrair novos participantes.

Um dos motivos que nos despertou para o estudo do processo de conversão no Judaísmo, sob uma perspectiva antropológica, foi exatamente esse discurso de não haver proselitismo religioso e, a despeito disso, pessoas de outras religiões se interessarem pela conversão e serem, posteriormente, aceitas no Judaísmo. Em contrapartida, observar o tratamento que é dado aos convertidos nas sinagogas pesquisadas também é produtivo para pensarmos as relações que se desenrolam dentro dos grupos sociais. A comunidade, claramente, trata de forma diferenciada aqueles que buscam a conversão e os recém-convertidos. Para eles, silêncio e indiferença é a praxe; e, em certos casos, até desdém.

Esse ponto de vista já foi abordado no item 2, mas, voltamos a sublinhar que, durante o início da pesquisa, por desconhecermos as leis, costumes e contendas identitárias do grupo, ficou patente a indiferença por parte de alguns sócios das instituições; primeiro, por não entenderem “o que estávamos fazendo ali”, e também porque nos aproximamos de candidatos à conversão, passando a ideia de que queríamos também nos converter.

De qualquer forma, é senso comum entre os judeus, que um candidato, ao procurar um rabino para a conversão, receberá três negativas, no intuito de dissuadi-lo e de testar suas “reais intenções”.

Alguns rabinos – em especial os ortodoxos, acreditam que Deus criou a *Torá* e as leis judaicas para o “Povo Judeu”. Ou seja, aos judeus, como um povo eleito, seria cobrada a obrigação de difundir a sabedoria da *Torá* a todas as nações e, quando todos reconhecessem o Deus hebraico como o único Deus, aí então o Messias viria e conduziria todos os judeus de volta à terra prometida, onde aconteceria a redenção da humanidade. Entre o dito e o manifesto surge um paradoxo: os judeus devem levar o

conhecimento da *Torá* a todos os povos, mas, não devem fazer proselitismo sobre o Judaísmo e suas práticas.

As leis judaicas seriam obrigações religiosas dirigidas aos judeus; outras leis foram criadas por Deus para toda a humanidade – judeus e não judeus. Trata-se das Leis de Noé. Essas teriam sido promulgadas depois do dilúvio e serviriam como um código de ética para todas as pessoas e, para os judeus, serviria de base, de substrato, para a ética judaica, repleta de regras, leis e preceitos. O candidato que busca a conversão deve ser um seguidor das leis de Noé. Gesrshon Scholem (1972) definia essas leis da seguinte forma:

- Não matar;
- Não roubar;
- Não adorar falsos deuses ou ídolos;
- Não ser sexualmente imoral;
- Não fazer maus tratos a animais;
- Não blasfemar ou mentir;
- Estabelecer atos de justiça onde estiver. (SCHOLEM, 1972:50)

Outra variação sobre as sete leis de Noé são apontadas pelo *Beit Chabad* – corrente ortodoxa – que no seu *site* em português aponta-as como leis definidas com um caráter mais legislativo e formal, mas na verdade, possuindo o mesmo sentido:

- Reconheça que existe apenas um Deus.
- Respeite o Criador.
- Respeite a vida humana.
- Respeite a instituição do casamento.
- Respeite a propriedade alheia.
- Respeite todas as criaturas.
- Estabeleça tribunais de justiça²⁸.

O livro *Shulchan Aruch* (A Mesa Posta), um código de ética que define e prescreve muito da vida judaica religiosa, determina que, além das leis de Noé, para que uma conversão seja válida, o candidato deve observar os seguintes preceitos:

- 1) **Mitzvá** - ele deve acreditar em Deus e na divindade da *Torá*, e aceitar cumprir todas as 613 *mitzvot* (mandamentos) da *Torá*.

²⁸ <http://www.chabad.org.br/tora/7leis/>.

- 2) **Milá** - os convertidos devem passar por uma circuncisão feita por um *Mohel* qualificado. No caso de já ter sido circuncidado por um médico, deve passar por um ritual de sangue chamado "*hatafat dam*".
- 3) **Mikvê** - todos os convertidos devem imergir no *mikvê* – banho ritual em um reservatório de água da chuva.

Tudo o que foi detalhado acima deve ser feito perante um tribunal de três homens judeus que acreditam em Deus, aceitem a divindade da *Torá*, e observem as *mitzvot*. (GANTZFRIED, 2013:89)

O processo de estudos e preparação à conversão por que passa um candidato varia entre um a dois anos, dependendo de vários aspectos, entre eles, a escolha da corrente religiosa e a escolha do rabino que irá conduzir sua conversão.

3.1.1 Conversão ortodoxa

Todas as correntes religiosas procuram seguir as leis escritas referentes à prática da conversão. O que pode variar é o grau de leniência com certos aspectos e costumes que variam de comunidade para comunidade. A conversão ortodoxa segue totalmente as leis da *Halachá*, pois interpreta literalmente seus preceitos.

Os ortodoxos são imaginados apenas como um grande e único grupo, todos vestidos de casacos pretos, cachinhos abaixo das orelhas (*peyot*), longas barbas e um chapéu redondo de peles chamado *Streimel*. Entretanto, existem diferenças entre eles. Geralmente a ortodoxia mais visível hoje é a derivada do movimento *hassidim*, surgido na Polônia, com forte penetração na Ucrânia, Lituânia e Rússia, balizada e difundida por meio da língua iídiche.

O movimento *hassidim* surgiu no séc. XIX, e suas premissas básicas apontavam para o Judaísmo como uma religião onde os adeptos devem sentir o amor de Deus em cada gesto e se alegrarem com cada mandamento a ser cumprido (NISENBAUM, 1989:70). Foi um movimento popular, de cunho messiânico, que serviu como alento para uma considerável população judaica, constantemente perseguida e molestada nos países do Leste Europeu. Todavia, essa corrente, que antes pregava um Judaísmo que não ficasse apenas nas mãos de um rabinato intelectual que ditava as normas para o povo, e os afastava das práticas de contato com Deus, hoje, representa a linha mais dura

do Judaísmo, e exige firmemente, do seu adepto, o estudo diário da *Torá*, como uma norma de vida a ser seguida diuturnamente.

Os ortodoxos se organizam em comunidades religiosas encabeçadas por um rabino carismático, que congrega os fiéis em torno de si, e exige deles uma obediência cega²⁹. Alguns rabinos adquirem ares de verdadeiros gurus, e seus escritos rabínicos se tornam referência mística para muitos seguidores. Eles formam verdadeiras dinastias e são sucedidos por seus filhos, netos e assim sucessivamente. Numa família de rabinos sempre haverá rabinos; é o costume.

A ortodoxia é também a corrente religiosa em que o processo de conversão é mais demorado, pois o rabino em questão procura avaliar a sinceridade do candidato – observando valores absolutamente subjetivos (sinceridade, honestidade) – tornando, assim, mais difícil a conversão. A obediência às leis da *kashrut* e a todos os preceitos religiosos é exigida com rigor. O candidato que se converter passará a usar uma vestimenta diferenciada e viverá sua vida judaica em coletividade – “gueto” – que fornecerá toda a estrutura necessária para as práticas religiosas, bem como, alimentação *kasher* e sinagogas, além de conferir uma segregação, mantendo o caráter de santificação e diferenciação do grupo.

A conversão não costuma ser gratuita, sendo que no Brasil, aos gastos do candidato à conversão ortodoxa, somar-se-á uma viagem para Israel ou EUA, com o intuito de finalizar a conversão perante um tribunal rabínico ortodoxo reconhecido (*Beit Din*).

Isso é necessário porque no Brasil, onde não são comuns as conversões ortodoxas, os rabinos são muito reticentes em realizá-las, não reconhecem as que são feitas por outras vertentes e, principalmente, porque elas não são reconhecidas pelo Rabinato de Israel. Todos esses senões podem acarretar sérios problemas de mobilidade, pois aqueles que se convertem em uma corrente ortodoxa em Israel ou nos EUA são agraciados com um reconhecimento maior, podendo se beneficiar, mais rapidamente, da Lei do Retorno – aquela que possibilita a qualquer judeu do mundo a imigração para Israel com prerrogativas de cidadão.

²⁹ Aquelas pequenas e inúmeras comunidades judaicas que viviam nos países do Leste Europeu, esparramadas nos rincões da Romênia, Polônia, Balcãs ou Rússia, falavam o ídiche e suas aldeias eram chamadas de *shtetl*. Em geral, esse tipo de Judaísmo, que sobreviveu ao holocausto da Segunda Guerra, é considerado o mais “autêntico”.

3.1.2 Conversão massorti

As autoridades do Judaísmo Conservador – uma de suas vertentes é conhecida como *Massorti* nos EUA e Canadá – exigem que as conversões sejam conduzidas de acordo com a Lei Judaica tradicional. Efetuar uma conversão sem os tradicionais requisitos de imersão ritual e circuncisão para os homens é uma violação dos padrões da assembleia rabínica do movimento conservador, punível com a expulsão do rabino que a efetuar. As autoridades *Massorti* geralmente reconhecem qualquer conversão feita segundo os requisitos da Lei Judaica, mesmo que seja realizada fora do movimento conservador.

Existem correntes conservadoras que não fazem parte do movimento *massorti*, como os conservadores *sefaradim* e o chamado movimento conservador clássico, não filiado ao movimento norte-americano. Em termos de exigências para a conversão seguem os mesmos preceitos.

3.1.3 Conversão protestante

Existe uma corrente religiosa judaica com pouca expressão no *métier* judaico, chamada Judaísmo Protestante. A conversão ao judaísmo protestante é a mais dura e rigorosa. Pelas leis desse grupo só quinze pessoas no mundo pode se converter ao Judaísmo protestante por ano e a pessoa se converte segundo as leis da *halachá*. Essa linha de Judaísmo foi criada na Alemanha, em 1782, por Don Eli Jonahora, oriundo de uma família de judeus ortodoxos que não praticavam a religião. Essa linha do Judaísmo é reconhecida em Israel desde 1905 e existem cerca de 580.000 adeptos, pelo mundo³⁰.

Esse grupo não foi contemplado nessa tese, pois suas práticas nos eram desconhecidas até a fase escrita desse trabalho. Ele está sendo citado aqui apenas a título de informação.

3.1.4 Conversão na ortodoxia moderna

Outra corrente judaica da qual tomamos conhecimento recentemente é a ortodoxia moderna. Esse grupo foi fundado na Inglaterra e se apresenta de forma bastante interessante.

³⁰ <http://www.cohen.org.br> (acesso em janeiro de 2014).

Em um *site*³¹ escrito em português, é possível conhecer uma linha de Judaísmo que se propõe a realizar conversões no Brasil, à distância. O indivíduo poderia entrar no *site*, comprar um dos pacotes de conversão, pagar algumas taxas, marcar o *Beit Din* e, assim, se tornar judeu.

Segundo este *site*, o certificado de conversão emitido por Londres habilitaria o convertido a ser aceito em qualquer comunidade do mundo, ortodoxa ou não. O vídeo do rabino Ary Fonseca sublinha inclusive que, caso o convertido não seja aceito em alguma congregação, ele deve invocar o artigo 18 das leis de direitos humanos, que diz que todo indivíduo tem direito de trocar de religião e ser aceito em qualquer templo que escolher.

Um dos pontos fortes no discurso identitário dessa corrente é a crítica às posturas ortodoxas convencionais. O *site* chama os rabinos ortodoxos convencionais de “uma aberração histórica da ortodoxia” e de racistas, por não aceitarem pessoas de fora da comunidade em seus serviços religiosos. O nicho de trabalho desse rabino se foca essencialmente naqueles que se identificam com o Judaísmo e não conseguem acessar um rabino ou uma comunidade que os aceite como candidatos à conversão. Ele estimula também que o convertido forme sinagogas sob sua supervisão, pois o Judaísmo não seria uma religião étnica, podendo um convertido fundar uma congregação em cidades onde não há nenhuma.

Em que se pese o fato da modernidade desse rabino ser bastante condizente com os dias de avanço tecnológico e midiático que vivemos hoje, essa prática de converter o indivíduo à distância, por um curso de internet, com o intuito de que os convertidos formem uma sinagoga sob sua supervisão, é um tanto incomum às práticas do Judaísmo, seja ele de que corrente for. Essa estratégia, de sugerir ao convertido que forme um novo grupo, se assemelha muito àquela das igrejas evangélicas no Brasil que, estruturadas sobre um proselitismo exacerbado, fundam pequenos núcleos nas cidades menores e nos bairro de periferia, chamadas de “igreja em células”.

De qualquer forma, as práticas dessa “ortodoxia moderna” só vêm acrescentar dados a esse trabalho, pois é essa forma, extremamente moderna, de transmissão simbólica de tradição e de fé, a entrada e saída de religiões, que nos interessa. Os aspectos da necessidade de pertencimento e reconhecimento – o mote de nossa tese –

³¹ <http://sinagogaonline.wordpress.com/> (acesso em Janeiro de 2014).

ficam claros, ao percebermos a fala do rabino Ary Fonseca ao definir o que é exigido do novo judeu, apontando quatro níveis de aceitação:

- 1) Um nível de aceitação por Deus.
 - 2) Um nível de aceitação para consigo mesmo,
 - 3) Ser aceito pelos que te amam (desprezar os amigos e a família antiga devido à conversão é condenado).
 - 4) Ser aceito pelo rabino e cumprir fielmente suas orientações.
- (<http://sinagogaonline.wordpress.com/>)

É cobrada uma taxa de R\$ 270,00 pelos downloads do material de leitura para a conversão, mais a taxa dos rabinos para a avaliação final do curso, além de passagens aéreas, telefonemas, cirurgia de circuncisão e demais custos que se façam necessários.

3.1.5 Conversão liberal/reformista

O movimento reformista é considerado hoje a maior vertente religiosa judaica dos Estados Unidos. Segundo dados do próprio movimento, são 1,5 milhões de membros afiliados em mais de 900 congregações, além de inúmeras comunidades e membros afiliados ao redor do mundo.

O movimento é conhecido como *Reform ou Progressive Judaism* nos EUA. Em outras partes do mundo, com algumas diferenças ideológicas e históricas, podemos encontrar sob os nomes de Judaísmo liberal, reformista, progressista ou progressivo. No Brasil há diversas comunidades afiliadas ao movimento reformista, concentradas nas regiões Sul e Sudeste do país. A congregação carioca ARI – Associação Religiosa Israelita, e a paulista CIP – Congregação Israelita Paulista, possuem revistas e jornais onde rabinos e participantes da comunidade escrevem defendendo e explicitando seu caráter reformista.³² Essas duas comunidades também apoiam as congregações pesquisadas com recursos, cursos de formação, materiais gráficos e religiosos.

A base teológica do movimento reformista é que, ao mesmo tempo em que os ensinamentos morais que Moisés recebeu no Monte Sinai são eternos, o Judaísmo se caracterizaria por um conjunto de práticas em progresso constante, a serem exploradas e revistas a cada geração. Em suas origens, na segunda metade do século XIX, o

³² <http://www.cip.org.br/quem-somos/judaismo-liberal/judaismo-reformista/>

movimento se pautava por serviços religiosos realizados na língua vernácula e no abandono de práticas que, na época, muitos consideravam já irrelevantes, tais como a *kashrut* e os serviços religiosos em hebraico. Os valores e práticas deste período — que perdurou até os anos 1960 — fazem parte do que hoje se convencionou chamar de “Movimento Reformista Clássico”.

O movimento reformista de hoje permanece fiel aos seus princípios originais ao praticar um Judaísmo em constante progresso orientado para a justiça social. Os judeus reformistas aceitam a lei judaica, porém colocam ênfase na autonomia moral dos indivíduos para decidir quais leis têm significado religioso para eles.

Atualmente o estudo da *Torá*, do *Talmud* e da *Halachá* é estimulado como a fonte maior da tradição judaica, cujo foco se centra nas ações sociais e éticas. É neste espírito que vem sendo reintroduzido, ao longo das últimas décadas, um conjunto de práticas, antes consideradas superadas pelos judeus reformistas clássicos, como, por exemplo: a revalorização do hebraico, seja como o idioma compartilhado por Israel, seja nos serviços religiosos; o respeito ao *Shabat*; o cumprimento, em algum nível, das leis de *kashrut*; e, o apoio ao sionismo. O retorno às práticas tradicionais vem sendo cada vez mais estimulado pelas instituições educacionais e religiosas do movimento reformista³³.

No Canadá, dada sua história e processo de colonização, podemos perceber uma diferença enorme entre as várias comunidades ali instaladas, bem como tem-se muito menos dados estatísticas sobre as comunidades liberais em relação às correntes religiosas mais ortodoxas.

³³ <http://www.cip.org.br/quem-somos/judaismo-liberal/judaismo-reformista/movimento-reformista-contemporaneo/>



(A mais antiga sinagoga reformista do Canadá. A sinagoga *Emanu-El-Beth Sholom* data de 1882 e hoje é dirigida por uma rabina. Está situada em Westmount, bairro anglófono de Montreal).

Criado na Alemanha no séc. XIX, por Moïse Mendelssohn, em um momento de iluminismo tardio no país, onde as tensões entre os judeus emancipados e o modo de vida das comunidades judaicas tradicionais de então se fizeram mais agudas, hoje, esse movimento é mais bem sucedido nos países americanos como os EUA, Canadá, Brasil e Argentina.

Os princípios fundadores do movimento reformista americano estão estabelecidos na Plataforma de Pittsburgh de 1885. Esses afirmam um engajamento ao monoteísmo, mas rejeitam várias práticas rituais e tradicionais, por serem consideradas um insulto à sensibilidade moderna, como aquelas que regem a alimentação *kasher*, a pureza sacerdotal e as vestimentas bicromáticas. Eles igualmente rejeitam um retorno a *Sion*. (LEVY: 2005)

Em todas as comunidas brasileiras pesquisadas, a doutrina liberal é a prática. Todos os candidatos com os quais conversamos foram convertidos nessa corrente religiosa.

As conversões reformistas não são bem aceitas pela comunidade ortodoxa, ou seja, não são vistas como “válidas” por um determinado número de rabinos. Isso se dá devido a divergências sobre as práticas reformistas e as ortodoxas de interpretar as leis judaicas, seus dogmas e a realização de seus rituais.

A corrente reformista é a mais representativa no Brasil e em nossa pesquisa é o universo por excelência. Os judeus reformistas são os nossos judeus “cotidianos”,

aqueles que não possuem nenhum marcador étnico de identificação. Os homens não usam a kipá fora dos serviços religiosos na sinagoga, homens e mulheres não se vestem de forma diferenciada e geralmente se consideram antes “culturais” que “religiosos”.

As conversões ao judaísmo reformista foram as mais acompanhadas em nossas pesquisas de campo e são as que mais despertam atenção. Elas possuem, em si, uma carga de valores associados à contemporaneidade que instigam e incrementam os estudos sobre a identidade: o voluntarismo dos candidatos em mudar seu destino e romper com seu passado, em detrimento de uma nova religião; e, o agenciamento em busca de uma normatização dessa nova identidade, por meio da conversão, paradoxalmente, optando pela menos normativa das correntes religiosas judaicas.

Os judeus reformistas são os mais suscetíveis à assimilação, ao distanciamento do gueto e das práticas religiosas e a viverem dilemas relativos à “crise na identidade judaica”, pois ao assimilarem muito dos ideais do iluminismo, da democracia, do racionalismo, da modernidade, das globalizações e do processo de ocidentalização das culturas, a vida laica os coloca em uma situação identitária tranquila e, ao mesmo tempo, periclitante, em relação à identidade judaica religiosa.

Sua identidade judaica “extra *Torá*” é marcada por práticas que priorizam outros aspectos do Judaísmo, como o sionismo, a educação infantil e as antigas tradições judaicas europeias, que servem de pilares e marcadores de fronteiras e garantem a manutenção de sua “judaicidade” hereditária, sem manter o caráter religioso e contemplativo do Judaísmo ortodoxo.

Os ortodoxos não os reconhecem como judeus legítimos, pois os “judeus legítimos” seriam apenas aqueles que praticam a religião judaica sob a orientação ortodoxa³⁴. Algumas seitas ultra-ortodoxas que vivem em Israel e no Canadá³⁵, por exemplo, acham que aqueles judeus que não praticam a religião em todos os seus dogmas, preceitos e interditos, são apóstatas da religião judaica e nem alma possuem.

Outras seitas religiosas, derivadas do movimento ortodoxo como o *Beit Chabad*, insistem em fazer proselitismo entre os judeus reformistas, na tentativa de arrebanhá-los para a ortodoxia. Esses reformistas estariam “afastados” do verdadeiro Judaísmo e isso só atrasaria a vinda do Messias. No Canadá e nos EUA, é comum ver judeus do *Beit*

³⁴ Entre as comunidades ortodoxas pesquisadas, a fala dos rabinos pesquisados aponta que a comunidade de “verdadeiros judeus” é apenas aquela que ele representa. O restante raramente é considerado legítimo e é passível de críticas veladas sobre suas posturas e costumes.

³⁵ Comunidade Lev Tehor em Saint-Agathe-des-Monts.

Chabad na rua interpelando judeus laicos e convidando-os a amarrar os *tefilim* e a recitar o *Shemá*.

Os ortodoxos zelosos da Lei acreditam também que a ênfase às tradições festivas e comidas típicas, tão caras aos reformistas como marcadores de uma identidade diferenciada, esvazia o Judaísmo por não serem acompanhadas da prática cotidiana da lei judaica, da contemplação religiosa e da total submissão à *Torá*.

Por sua vez, os judeus reformistas tendem a se referir aos ortodoxos como anacrônicos, empedernidos, machistas e, politicamente detestáveis, pois eles prejudicariam o Estado de Israel com suas exigências religiosas. Por exemplo, ao contrário de todos os jovens israelenses – homens e mulheres – aos ortodoxos não é cobrado o serviço militar obrigatório³⁶. Alguns mais empedernidos se recusam mesmo a falar o hebraico vernáculo em detrimento do ídiche, deixando apenas as orações para o hebraico bíblico – a língua sagrada e a expressão maior para falar com Deus. Também se organizam em partidos políticos e possuem assentos no *Beit Knesset* (parlamento israelense) e suas comunidades recebem generosos auxílios do governo. Esses ortodoxos também detêm o poder de negar a realização de casamentos em Israel se o indivíduo não estiver dentro dos critérios por eles considerados condizentes com a Lei Mosaica. O casamento para judeus, naquele país, é exclusivamente religioso. Com relação à imigração judaica para Israel, são os rabinos ortodoxos que define quem é ou não judeu, delegando-se o direito de negar conversões realizadas em outros sítios, e impedindo esses imigrantes de receberem a cidadania israelense.

Essas posturas da ortodoxia, em certa medida, constroem e envergonham os judeus laicos assimilados e ocidentalizados, devido a suas práticas e valores “ultrapassados” numa modernidade tardia. Para os reformistas, a “judaicidade” é transmitida de forma hereditária e a identidade é transmitida de forma atávica, pouco se importando em seguir as práticas e leis religiosas, sob uma interpretação rígida, como aquela proposta pelos ortodoxos.

3.2 Os passos na busca para a conversão

A despeito das diferenças entre as correntes religiosas e suas exigências para com aquele que busca o ingresso no Judaísmo, algumas similaridades são observadas nos rituais que envolvem a conversão e que são exigidas por todas as comunidades.

³⁶ A possibilidade de matar ou torturar uma pessoa é um absurdo à sensibilidade ortodoxa, além de um pecado mortal.

Independente de ser 100% aceito posteriormente como um “judeu verdadeiro” ou não, o indivíduo se submete aos seguintes passos para se tornar membro do mundo judaico³⁷.

Ponderar sobre sua vontade: geralmente os rabinos e instituições se atêm a esse ponto como fundamental para o sucesso da conversão. Os motivos que o indivíduo apresentará para realizar sua conversão são muito importantes para o rabino. Seja uma busca espiritual ou um casamento, o mais importante é conhecer o Judaísmo de perto. Essa fase é aquela que, nessa tese, chamamos de “identificação ao Judaísmo”, que inclui conversar com amigos e família, adquirir livros, conhecer as instituições, participar de um serviço religioso, refletir sobre a conversão, convencer-se da decisão e então partir para o *giyyur*.

O Rabino: depois do encontro com o Judaísmo, deslumbramento, reflexão e identificação, o próximo passo é encontrar um rabino. Esta parte do processo pode ser difícil por inúmeras razões. Os rabinos, como todo mundo, são diferentes entre si. Alguns se dedicam mais do que outros. Alguns dedicam mais tempo do que outros aos candidatos à conversão. Outros seguem a tradição de recusar o candidato por três vezes, a fim de testar a sua sinceridade e determinação. Todavia, alguns rabinos são dedicados, bem preparados e com grande sensibilidade religiosa e espiritual. Eles são os guias espirituais de suas comunidades e decidem, em última instância, quem está apto a integrar o “Povo Judeu”. Eles são, seguramente, os agentes da mudança. Eles é que determinam quando, como e de que forma o *goi* está pronto para a “transformação”. Dada a importância central do rabino para um candidato potencial à conversão, o mais sensato é fazer contato com diversos rabinos e sinagogas em busca da combinação ideal que mais agrade ao candidato.

No Canadá é possível contatar uma central local de rabinos, alguma outra entidade judaica ou visitar uma sinagoga nos dias de serviço religioso e marcar um encontro. As sinagogas são abertas aos visitantes e ninguém se incomoda com sua presença, nem nas menores delas.

No Brasil o contato pode ser feito com a CONIB – Confederação Israelita do Brasil, para saber se há sinagogas ou comunidades judaicas na cidade que o candidato mora. Outra possibilidade é entrar em contato direto com as sinagogas ou com associações, congregações e comunidades judaicas. Isso é muito difícil para os “não

³⁷ As referências sobre as obrigações e rituais que o indivíduo passa para se tornar judeu podem ser encontradas facilmente em qualquer manual de conversão. As informações aqui apresentadas são uma compilação de nossa experiência de campo e das leituras sobre o tema, sem nos atermos, necessariamente, a um só manual.

iniciados”, pois nas comunidades do Brasil é imperativo que o candidato seja levado “pela mão de um deles”, se não, é certo que não será recebido.

Um dos erros comuns do candidato à conversão incauto é deixar de verificar, junto à Federação Israelita do Brasil, se os rabinos e instituições contatados são conhecidos (e reconhecidos) pela comunidade judaica, para evitar orientação inadequada e dissabores no futuro.

Deve-se também levar em conta que há rabinos de várias correntes religiosas, e é importante compreender as diferenças existentes entre elas para escolher, com convicção, com qual delas o candidato mais se identifica, a fim de que não haja, posteriormente, conseqüências desagradáveis.

O rabino tem formação e autoridade para responder a todos os questionamentos a respeito da conversão e deve orientar o candidato para os percalços que o aguardam.

Ao encontrar com um rabino a primeira vez, ele fará uma série de perguntas. Abaixo estão algumas perguntas que foram relatadas pelos entrevistados ou em conversas de sinagoga:

Por que você quer se converter ao Judaísmo?

Qual sua formação religiosa?

O que você sabe sobre Judaísmo?

Você conhece as diferenças entre o Judaísmo e sua religião original?

Você está sendo pressionado (a) a se converter?

Você deseja e se compromete a dedicar o tempo que for necessário para estudar e tornar-se judeu (judia)?

Você deseja e se compromete a criar seus filhos como judeus?

Você já discutiu essa decisão com sua família?

Você tem outras dúvidas sobre judaísmo ou conversão?

A terceira etapa para o candidato é **estudar o Judaísmo**: Suponhamos que o candidato decidiu iniciar o seu processo de conversão ao Judaísmo e um rabino concordou em supervisionar seus estudos.

Os candidatos à conversão estudam Judaísmo de diversas maneiras. Alguns o fazem individualmente, com um rabino, ou com um professor supervisionado por um rabino, em encontros regulares. Essa frequência varia, dependendo da orientação do rabino e da distância que o candidato se encontra do preceptor; em outra cidade, por exemplo. Outros frequentam, em comunidades grandes e bem estruturadas, classes formais de conversão ou de Introdução ao Judaísmo. Aqueles que se preparam para o casamento são acompanhados do seu parceiro judeu.

Um curso típico inclui: crenças e práticas religiosas básicas, tais como: as orações proferidas nos serviços religiosos; as orações individuais; um pouco de hebraico bíblico instrumental; *kashrut* (as leis alimentares judaicas); a história do Povo Judeu e de Israel; o lar judaico; os feriados judaicos; os rituais de passagem judaicos (nascimento, *bar/bat mitzvá*, casamento, morte e luto); o Holocausto (*Shoah*) e o sionismo.

O período de estudos varia bastante, podendo durar seis meses, um ano, dois anos e até mais, dependendo de diversas condições tais como: as regras da congregação à qual escolheu para se converter, a linha de estudos, a determinação pessoal do candidato, o programa de estudos a ser cumprido e um ou outro imprevisto da vida, que pode acontecer durante o processo.

Para a *Halachá*, um casamento entre uma pessoa nascida judia e outra que se converte ao Judaísmo é um casamento judaico, não um casamento misto. Casamento misto é considerado quando o cônjuge não judeu não se converteu para a cerimônia. No caso do planejamento de um casamento com um judeu (judia), é fundamental que o candidato comece a estudar bem antes, pois só após se converter é que a união poderá ser realizada conforme o ritual judaico. Os rabinos não recomendam que se condicione o tempo do processo de conversão a uma data já predeterminada para o casamento.

Todos esses estudos devem ser acompanhados pela prática religiosa, como: criar uma dita “atmosfera judaica” no lar; aplicar as leis da *kashrut*; e, participar dos serviços religiosos da comunidade. A “vivência judaica” deverá ser estimulada e acompanhada de perto pelo rabino, conforme o entendimento de sua orientação religiosa. O estudo aliado à prática é estimulado para que o candidato possa avaliar melhor se é isso mesmo que ele quer para sua vida. Nesse sentido, a conversão é considerada como uma ruptura com a vida passada e o ingresso em uma nova realidade.

O próximo passo para o cumprimento das normas para a conversão é ser **sabatinado pelo *Beit Din* – a Corte Religiosa**. O *Beit Din* se constitui de três pessoas, a *halachá* determina que sejam três rabinos, mas isso pode ser “driblado” convocando três notáveis da comunidade para a formação da Corte Religiosa. O *Beit Din* avalia formalmente os estudos do candidato e lhe concede a conversão.

Antes do candidato se submeter a essa avaliação, o seu rabino deve informá-lo a respeito de como o *Beit Din* procede. Uma parte da avaliação será voltada a determinar o grau de conhecimento do candidato a respeito do Judaísmo. As perguntas variam muito e alguns entrevistados afirmaram que foram questionados sobre o significado do

shabat, sobre a crença judaica em um Deus único, o calendário judaico, e alguns foram solicitados a recitar alguma benção específica. A formação desse tribunal e a sabatina costuma deixar os candidatos muito tensos, mas a intenção rabínica é verificar a sinceridade do candidato e certificar-se de que uma decisão tão importante foi tomada por livre iniciativa. No caso de uma avaliação positiva, ao final, o candidato deve assumir publicamente, perante o *Beit Din*, seu compromisso em fazer parte do Judaísmo.

O quinto passo, a ser dado em direção à conversão, é a **circuncisão ritual (*Brit milá*)**. As exigências específicas e a ordem em que devem ser cumpridas as etapas anteriores devem ser discutidas com o rabino. Mas, uma das condições *sine quod non* para a realização das conversões, para o sexo masculino, é a circuncisão ritual – que significa o pacto milenar entre Abraão e Deus. Se o candidato já é circuncidado, realiza-se uma cerimônia de *Hataf dan brit*: retira-se uma gota de sangue do pênis que é então examinada pelos rabinos.

No Brasil a circuncisão é obrigatória, nos EUA e Canadá algumas congregações de orientação *Renewal* deixam essa obrigação de lado. Entre os ortodoxos e conservadores o *Brit milá* é absolutamente obrigatório. A circuncisão é um capítulo muito importante da vida judaica e fundamental para a discussão sobre pertencimento e reconhecimento que propomos nesta tese. No item 4 desse estudo, vamos expor uma série de argumentos e falas de entrevistados sobre o tema, bem como sobre a polêmica, no mundo judaico, sobre a prática desse ritual.

O próximo passo, após a circuncisão, é a *tevilá* – o banho ritual. Análogo ao batismo das religiões cristãs, todos os convertidos (homens e mulheres) devem obrigatoriamente realizar a *tevilá*, um banho ritual pela imersão em um *mickvê*. No Brasil, em todas as comunidades pesquisadas, a *tevilá* é considerada obrigatória por todos os movimentos religiosos. No Canadá, os ortodoxos e conservadores consideram-na obrigatória, o mesmo valendo para a maioria dos rabinos reformistas.

O *mickvê* pode ser qualquer fonte de águas naturais correntes, mas o termo em geral se aplica a uma espécie de piscina com um sistema próprio para acumular águas das chuvas com a finalidade de purificação ritual³⁸. Antes da imersão o candidato deve lavar-se minuciosamente em uma ducha. Em seguida deve se despir completamente

³⁸ A *mickvê* não é usada só para conversões, mas para outras situações que envolvam impureza ritual.

para entrar no *mickvê* (isso inclui a remoção de joias, maquiagem, esmalte de unhas, etc).

Quando a cerimônia é realizada em local público (praia ou rio), alguns rabinos permitem que seja usada uma vestimenta folgada. Os manuais indicam que bênçãos e rezas são recitadas, mas, segundo um rabino ortodoxo ouvido no Canadá, não é aceitável fazer bênçãos perante uma pessoa nua. Enfim, como o ritual de conversão é extremamente fechado e particular, não pudemos observar se houve ou não bênçãos, e os entrevistados estavam muito nervosos para se lembrarem desse detalhe. A fala dos convertidos só se refere à presença de uma pessoa na hora da submersão.

O candidato entra no *mickvê* três vezes, com os olhos abertos, para assegurar que todas as partes do corpo entraram em contato com a água. De acordo com a lei judaica tradicional, a imersão deve ser testemunhada por três homens. No caso do candidato ser uma mulher, os homens presentes no recinto se retiram, e são informados por uma auxiliar que a imersão foi completa e as bênçãos foram realizadas. Nos movimentos conservador e reformista a imersão pode ser testemunhada por uma rabina e outras mulheres. No Brasil, observamos que a mulher que supervisiona a imersão se torna uma espécie de “madrinha” da convertida.

A tradição e os manuais de conversão apontam um sétimo ponto para a conversão que é a *tsedaká*, que significa caridade. Antes da queda do Templo de Jerusalém, ela era em forma de sacrifícios de animais ou oferendas. Os rabinos de hoje mencionam esse momento na conversão como uma oportunidade para fazerem uma doação em dinheiro ou alguma outra ação de caridade para os necessitados e/ou para a congregação. Abordaremos melhor esse fato quando formos demonstrar como esses passos de conversão são seguidos nas comunidades pesquisadas.

Oitavo passo: **receber um nome em hebraico**. Também nesse caso há diversos procedimentos diferentes, dependendo do movimento, da congregação e do rabino. Em geral, após a avaliação pelo *Beit Din*, a circuncisão e a *tevilá* no *mickvê*, o candidato à conversão assina um documento que formaliza o seu ingresso no Judaísmo. Esse documento também é assinado pelo rabino e pelas testemunhas³⁹. Nesse momento, a pessoa convertida escolhe para si um nome em hebraico. Um nome hebraico é importante principalmente para os homens, quando são chamados a ler a *Torá* nas

³⁹ No anexo dessa tese, disponibilizamos três modelos de certificado de conversão.

sinagogas; é por esse nome que são chamados e é por meio dele que será assegurada a transmissão da linhagem judaica a seu filho, especialmente, se o judeu for um *Cohen*.

As opções mais comuns são os nomes dos patriarcas e matriarcas judias (*Avraham, Itzak, Iakov, Sara, Léa, Rachel, Rebeca*); a adoção do nome *Ruth*, a moabita que se converteu ao Judaísmo nos períodos bíblicos e é considerada a bisavó do Rei David também é comum. O nome civil, obviamente é preservado. Após o processo de conversão, é comum os recém-convertidos chamarem-se pelos nomes hebraicos de forma jocosa entre si, como que legitimando sua nova identidade judaica.

Tradicionalmente, o nome hebraico de um indivíduo é acompanhado do nome hebraico de seu pai – por isso dissemos ser importante ao homem a escolha de um nome hebraico. Uma vez que o convertido não tem pais judeus (ou sua mãe não é judia), adiciona-se “*ben/bat Avraham Avinu*” que significa “filho/filha de nosso patriarca Abraão”. Por exemplo, se um homem escolhe se chamar *Mordechai*, seu nome em hebraico será *Mordechai ben Avraham Avinu*. Em algumas comunidades as mulheres adicionam “*Bat Sara Imenu*”, que significa “filha de nossa Matriarca Sara”. Há comunidades em que ainda se adicionam os nomes de Avraham e Sara. Por exemplo, se uma mulher escolher se chamar Ruth, seu nome em hebraico será *Ruth bat Avraham veSara horênu*, que significa “filha de nossos pais Abrahão e Sara”. A cerimônia de nomeação inclui, evidentemente, uma bênção correspondente.

O último passo para a legitimação de uma conversão é a cerimônia pública de **apresentação dos convertidos à comunidade**. Embora não obrigatória, é um costume nas comunidades estudadas e é o momento do *reconhecimento* público dos esforços do convertido em *pertencer* àquela comunidade. Nesta cerimônia, que acontece no primeiro *shabat* do convertido, ele é chamado perante a comunidade e faz um pequeno discurso sobre as razões de sua conversão ou sobre o que aprendeu com a sua experiência. É comum também o rabino falar algumas palavras e desejar ao convertido uma vida judaica plena de estudo da *Torá*, cumprimento de *mitsvot* e de *tsedaká*. É mais uma maneira da comunidade conhecer seu novo membro, dar-lhe as boas vindas e integrá-lo. Nesse momento, como numa formatura, ele recebe um certificado de conversão, que lhe confere todas as prerrogativas de sua nova identidade, seguido de uma recepção ou jantar.

3.2.1 A conversão em Fortaleza

Na cidade de Fortaleza, as conversões são organizadas pela Sociedade Israelita do Ceará. A SIC surgiu e fez-se constituir como uma entidade judaica com muito esforço. Pelo fato de termos acompanhado *in loco* a formação da comunidade, observamos e entrevistamos pessoas que se interessavam pela conversão e buscavam-na naquele sítio.

Nosso interesse pela conversão ao Judaísmo surgiu nessa sinagoga, ao perceber que existia um tratamento diferenciado para as pessoas convertidas e para os judeus de nascimento. Como a comunidade estava se formando e as fronteiras ainda não eram muito nítidas para os próprios participantes, era imperativo que a diretoria da SIC se mantivesse atenta a qualquer “forasteiro” que chegasse à comunidade, pois seu objetivo era organizar uma vida judaica para judeus.

Em entrevista realizada com o então presidente da SIC no ano 2000, ficou evidente qual era o ponto de vista da diretoria com relação às pessoas que procurassem a sinagoga sem serem judeus:

A religião (judaica) não faz proselitismo. Não temos interesse nenhum em atrair as pessoas para a religião; não quer dizer que a comunidade não tenha seus amigos e que não haja interação entre eles. Como é uma sociedade religiosa, e a religião não faz proselitismo, não temos o menor interesse, embora não haja barreiras, não há interesse em captação de sócios que não sejam judeus. Basicamente o objetivo da sociedade é prover assistência religiosa e a assistência que a gente pode prestar é a judaica, e não há muito sentido em sócios que não sejam judeus (sic). (Chaim, dados de entrevista).

A fala de Chaim, então Presidente da Sociedade, deixa clara a premissa que Tank-Storper (2007) aponta ao dizer que o processo de conversão ao Judaísmo é cheio de percalços e que é necessário não só que o indivíduo busque essa identidade, mas que seja aceito pela comunidade em questão. São os sentimentos de pertencimento e reconhecimento, como faces de uma mesma moeda, ilustrando a importância da reciprocidade nas relações de conversão e no estabelecimento da identidade.

O grupo de pretendentes à conversão pela SIC, à época da pesquisa, contava com alguns indivíduos que não eram bem quistos pela comunidade e/ou sua presença era indiferente para os judeus de nascimento. Todavia, entre os casos, havia o de um casal que, convertido recentemente, era tido em alta consideração pela comunidade, e ocupava, inclusive, cargos na diretoria.

Os exemplos mais claros de indiferença eram com uma moça de 32 anos e um homem de 35 anos. Eles haviam imigrado para o Ceará na mesma época. Ela, vinda do Rio de Janeiro, e ele da cidade de Santiago do Chile. Ambos eram brasileiros. A vida na SIC, segundo seus relatos – e nossas observações, não era fácil.

O rapaz voltara para o Brasil havia pouco tempo, era separado da esposa e dizia que participava efetivamente da vida judaica na capital chilena. Tinha formação em dança, e, por isso, conseguiu alguma atenção da comunidade ao ensinar coreografias de danças israelenses para as mulheres e os adolescentes que pretendiam formar um grupo de dança na congregação.

Assim que o grupo de dança foi formado e que se apresentaram, ele teve seu status reduzido de volta à quase indiferença. Outro aspecto que ele atribuía para justificar esse tratamento discriminatório, era o fato de ser pobre. Para os padrões dessa sinagoga ele ia mal vestido demais (camisetas de propaganda, bermudas e sandálias havaianas), e isso irritava, principalmente, os judeus recém-convertidos, quando ainda estão na fase de “monitorar” os movimentos dos outros e suas posturas sinagogaís.

Esse tipo de “discriminação” contra os *goim* na sinagoga foi bastante observado no Brasil. É praticamente impossível frequentar uma sinagoga como um antropólogo, como um pretendente à conversão e principalmente como um curioso das religiões. Sempre há perguntas, questões, documentos na entrada, alguma má vontade por parte dos judeus tradicionais e constrangimentos.

O próprio presidente da SIC reiterava essa afirmação de racismo em Fortaleza, só que se referindo ao racismo que os judeus sofriam por parte da população cearense:

Já houve manifestações antissemitas e racismo, já apareceram nos jornais⁴⁰. Nós informamos aos repórteres e jornais sobre o fato atentando que racismo é crime. O racismo é presente na sociedade cearense para com todas as minorias. (Chaim, dados de entrevista).

O racismo e a indiferença em relação a quem procura uma sinagoga, sem ser judeu, não foram observados apenas em nossa pesquisa. O rabino Andy Fonseca, do movimento denominado judaísmo ortodoxo moderno - aquela corrente religiosa que oferece inclusive conversões à distância, argumenta que, se um indivíduo realizar a conversão com ele e não for aceito nas comunidades (ele sabe que isso acontece), ele deve buscar como argumento o artigo 18 da declaração dos direitos humanos:

⁴⁰ A despeito de estar morando na cidade nessa época, nunca conseguimos um recorte de jornal que validasse essa informação.

Todo o homem tem direito à liberdade de pensamento, consciência e religião; este direito inclui a liberdade de mudar de religião ou crença e a liberdade de manifestar essa religião ou crença, pelo ensino, pela prática, pelo culto e pela observância, isolada ou coletivamente, em público ou em particular⁴¹.

De qualquer forma, o que pudemos constatar durante esta pesquisa, é que existe um tratamento nitidamente diferenciado para com os candidatos à conversão e aos recém-convertidos. Todavia, não podemos deixar de considerar que as dificuldades de trabalhar com antropologia em grupos religiosos são notórias, pois os indivíduos que lá estão são humanos e, portanto, suscetíveis a sentir simpatia ou antipatia pelas outras pessoas. Sabemos também que, assim como não é possível fazer trabalho de campo e esperar total receptividade por parte dos “informantes”, não é possível procurar uma religião qualquer buscando conversão e esperar aceitação imediata. É um processo. Isso acontece com os indivíduos que buscam a conversão: alguns, por uma série de fatores, totalmente desprovidos de objetividade, são bem aceitos, enquanto outros não. A moça que buscava participar da comunidade israelita do Ceará – e da qual falaremos a seguir, teve sérios problemas de *reconhecimento*.

Sarai tinha 32 anos quando se mudou para Fortaleza. Relatava que sua família toda se converteu ao Judaísmo ainda no Rio de Janeiro, sua cidade natal. Ela, por sua vez, começou a frequentar a sinagoga cerca de um ano depois de iniciada a pesquisa naquela cidade. Muito religiosa, divorciada, duas filhas crianças; aceitava todas as situações que se lhe apresentavam com uma resignação impressionante.

Na época, a comunidade era minúscula e estava em processo de construção de uma identidade própria e judaica, para que fosse reconhecida pelas instituições judaicas nacionais e internacionais. Mesmo necessitando de participantes e de pessoas disponíveis para ajudar nos eventos e atividades que propunha, a presença de Sarai não era bem aceita, notadamente, pelas judias convertidas.

Suas filhas foram recusadas na escolinha da sinagoga por não serem judias. Em várias situações que a presenciamos tentando se aproximar das mulheres, ou mesmo se oferecer para ajudar numa atividade, foi sumariamente destratada em atos e desdém pelas demais.

Mesmo assim ela marcava presença em todas as atividades e reuniões que eram convocadas: estudos da Torá, reuniões da diretoria, festas, bazares, jantares. Fez-se ser aceita como sócia. Durante nossa observação, nunca se esquecia de beijar a *mezuzá* na

⁴¹ Site oficial da secretaria de direitos humanos: <http://www.dhnet.org.br/index.htm>.

entrada e na saída da sinagoga, e seus cumprimentos de *shabat shalom* eram retribuídos com “boa noite”.

Nunca conseguiu concretizar seu desejo de conversão, devido aos custos financeiros que isso implica e, também, pela pouca ajuda que obtinha, nesse sentido, por parte dos participantes e diretores da SIC.

No entanto ela se sentia totalmente judia, a ponto de não entender como os demais nunca a ajudaram financeiramente ou ofereceram algum tipo de auxílio em seus momentos mais duros na cidade. Sempre ria alto, era bem humorada e gentil com as pessoas, trazia textos da internet sobre Judaísmo, na tentativa de conseguir simpatia para sua causa, o que visivelmente acirrava mais o desprezo das convertidas. Ela se mudou de Fortaleza antes do término da pesquisa, sem realizar a tão sonhada conversão.

Para essa moça e para aquele rapaz bailarino, o importante e o que fornece a identidade judaica são os atos religiosos (*mitsvot*) e não o “batismo” formal ou a identidade judaica transmitida hereditariamente. Eles já “pertenciam” ao Judaísmo, mas o Judaísmo não “reconhecia” isso.

Entretanto, percebemos que, em outras situações, a conversão foi estimulada por parte das instituições. As conversões de Moira e Méier é um caso emblemático. Ele, estrangeiro, chegou à cidade de Fortaleza, com a esposa brasileira, depois de morarem por anos na Europa.

Ele era um empresário bem sucedido e fazia parte da Maçonaria; ela era ex-professora no Brasil e, agora de volta, se ocupava da casa e de alguns pequenos afazeres relacionados à empresa do marido. Os dois tinham idade acima de 50 anos. Não eram convertidos, mas diziam ter convivido muito com judeus na França. Frequentavam a SIC de forma regular, e sua presença era constante na sinagoga como sócios pagantes da entidade.

Quando o rabino esteve na cidade para a realização de outra conversão, eles foram convidados a também realizarem-na e tiveram o primeiro contato verbal com o rabino:

Quando o Rabino veio fazer a conversão do Shaul e da Léa aí eles nos convidaram: “você num querem fazer”? Eu não me sentia preparada, dissemos: “nós vamos fazer o contato com o Rabino, mas não a conversão”. Foi nessa hora que tivemos a conversa com ele, pagamos as taxas. Cada vez que tem uma conversa paga-se alguma coisa. (sic) (Moira. Dados de entrevista).

Méier, o marido, gostava da ideia de se tornar judeu, mas reclamava que havia muitos custos:

Ele dizia: “se você é sozinho fica mais caro pagar para ele – o rabino – o traslado, se você se juntar fica mais barato”.

Ela dizia: “é o seguinte, a parte da conversão é R\$300,00, vai lá pra congregação dele (do rabino) e nós pagamos mais R\$ 200,00 (100,00 pra cada um como taxa de passagem)”. (Moirá e Méier, dados de entrevista).

Em entrevista realizada com o Rabino Leonardo Alanati, aquele que mais realizou conversões em Fortaleza, nos relatou que, entre os anos de 1997 e 2012, foram realizadas 24 conversões na cidade. Sobre os custos cobrados para uma conversão, informou que tenta fazer com que o custo seja o mais baixo possível, a fim de não onerar para o candidato e não sugerir que a comunidade esteja explorando o indivíduo.

Sobre o preconceito que os demais indivíduos sentiam com relação aos neófitos, o rabino nos afirmou que ele existe, embora de forma velada, e que ele condena veementemente:

Nas comunidades nas quais realizo o processo não existe preconceito oficial, o judeu por opção receberá todas as honras de um judeu de nascimento. No entanto, algumas pessoas têm preconceito e imaginam uma “raça judaica pura”, o que é um absurdo (sic). (Rabino L. Alanati, dados de entrevista).

Entretanto, a discriminação se fez notar também nas outras cidades pesquisadas. Era comum que os judeus de nascimento se referissem aos outros como “ele (a) é convertido (a)”. É, também, notório que esses mecanismos de discriminação de neófitos não são práticas exclusivamente judaicas, e que em todos os grupos sociais, existe uma resistência em reconhecer os novatos como legítimos e esses são diuturnamente colocados à prova. Podemos citar como exemplos os trotes com os calouros nas universidades, com os novatos no serviço militar obrigatório e nos rituais de passagens de comunidades indígenas.

Esse tipo de discriminação reflete a necessidade de delimitar fronteiras claras entre os iniciados e os não iniciados, servindo como organizadores da sociedade em questão. Após passar algum tempo, e o indivíduo assegurar seu engajamento no grupo, essa situação tende a se abrandar.

3.2.2 A conversão em Brasília

Entre as comunidades pesquisadas, a de Brasília foi a que melhor nos acolheu e, dada a proximidade de Goiânia, foi a congregação que mais visitamos. Já realizamos palestras na sinagoga da ACIB e participamos de festividades religiosas e jantares.

As informações recolhidas em entrevistas, sobre as conversões na comunidade, somam-se às do líder religioso do grupo, Abraham.

Seguindo os passos que apresentamos sobre os rituais de conversão ao Judaísmo, Abraham disse que, como Chazan da comunidade, é muito comum receber telefonemas de pessoas querendo realizá-la. Afirmar ter desenvolvido uma espécie de “tino” para fazer, quase que automaticamente, uma triagem entre aqueles que realmente querem se converter e aqueles que são apenas curiosos. E esses são muitos, mas, segundo Abraham, ao explicar ao interessado que na cidade não há um rabino para realizar o ritual do *giyyur*, e ao detalhar como se dá o processo e os passos que deverão ser seguidos, muitos respondem “demora muito”, ou “é muito tempo” e desistem. Diversos evangélicos também procuram a ACIB, afirmando que sendo os judeus considerados “o Povo Eleito” querem aprender o hebraico bíblico para poderem ler a Bíblia na “língua do Cristo”.

Tendo em vista que a ACIB não realiza conversões, os candidatos que a procuram são encaminhados para um rabino da CIP – Congregação Israelita Paulista e, essa congregação é a responsável pela maioria dos convertidos residentes na Capital Federal.

Na ACIB, aproximadamente 35% de seus associados são convertidos⁴² e, nos últimos 10 anos, aproximadamente 12 pessoas procuraram a associação com esse escopo. Mas, como o próprio Abraham sublinha, essa estatística pode ser subestimada, pois alguns casos desses pedidos de conversão foram estendidos para a esposa e filhos do candidato, o que elevaria o número de solicitantes.

Atualmente, a CIP informou à ACIB que, por mudanças internas, decidiram que realizarão conversões apenas para os paulistanos e residentes na cidade. Assim, a ACIB, quando surge um interessado em conversão, o encaminha para a ARI – Associação Religiosa Israelita, com sede no Rio de Janeiro, que é um dos maiores expoentes do Judaísmo Reformista no Brasil.

Daquelas conversões realizadas em Brasília, duas foram realizadas pelo Rabino Alanati. Este rabino, de Belo Horizonte, nos informou que, o maior número de pessoas que o procuram para realizar a conversão é de pessoas que não estão satisfeitas com a religião anterior.

⁴² Estimativa oferecida pela liderança religiosa da comunidade.

Abraham questiona essa afirmação e aponta a busca da “ancestralidade perdida” – discutida no item I dessa tese, como aquilo que determina o início do caminho rumo ao processo de conversão. Ele chega a afirmar que 95% das pessoas que buscam a ACIB para se converterem não falam de insatisfação religiosa, mas sim sobre um sentimento de “judaicidade perdida” que precisa ser atualizada.

Essa busca da ancestralidade judaica perdida soa de forma estranha para Abraham:

Eu não entendo por que evidenciar essa ancestralidade perdida e bater sempre nessa tecla e fazer genealogias para encontrar onde está meu judeu perdido. Faça o processo de conversão! Quer se tornar judeu? Faça a conversão. Não existe judeu convertido existe judeu e não judeu. Após a conversão, todos são judeus. (Abraham, dados de entrevista).

Essa fala de aceitação ao convertido reafirma a ideia do reconhecimento que as instituições dão àqueles que buscam o ingresso ao Judaísmo por opção. O Rabino Alanati, também demonstra muito respeito para com os convertidos e ensina-nos que a lei judaica olha para todos da mesma forma:

A lei é a mesma para judeus por opção e judeus de nascimento. A lei judaica não permite fazer diferenças! Lembro que pessoas optando por ser judeus é um fenômeno que ocorre desde Abraão. Todas as correntes religiosas realizam o processo. Terminado o processo são judeus como todos os demais. (Rabino Alanati, dados de entrevista).

Isso, embora tenhamos percebido que, na comunidade de Brasília, assim como nas demais pesquisadas, a discriminação existe, embora velada, é como uma espécie de marcador de fronteiras.

Voltemos à ACIB e a seus passos para conceder a conversão. O processo se inicia com o candidato realizando estudos sobre o Judaísmo; em seguida, procura o rabino e se prepara para o banho de imersão, o *mickvê*. Apesar de o ritual do *giyyur* não acontecer na ACIB, ela possuem um *mickvê* que foi construído há algum tempo, por ocasião em que o *Beit Chabad* estava em Brasília, e que foi usada pela esposa do rabino ortodoxo e por algumas mulheres desse grupo. Entretanto, nunca foi realizado um banho ritual para a conversão nesse *mickvê*.

Quando inquirido sobre a procura para a conversão, e se esse fenômeno aumentou nos últimos anos, Abraham diz que percebe um crescimento na demanda pela conversão, e atribui isso a um modismo que teria sido deflagrado pela cantora Madonna, ao declarar que estava estudando a *Cabalá*, e isso teria “caído no gosto do povo (sic)”. Ele também adverte que, nas congregações, não há que se questionar a legitimidade do

convertido, mas antes aquela do rabino que a realizou, pois haveria alguns que abusam da boa fé dos candidatos, realizando um ritual que não estariam aptos e nem autorizados a realizar.

3.2.3 A conversão em Recife

Das três comunidades brasileiras pesquisadas, a de Recife chama atenção pelo ineditismo de alguns fatores.

O primeiro ponto a realçar é a não observância, pela Federação Israelita de Pernambuco – FIPE – em seu cotidiano, de algumas práticas religiosas, como a do *Kabalat Shabat*. Quando iniciamos nossos estudos nessa cidade, em 2010, ficamos surpresos ao saber que ali não era praticado semanalmente o *kabalat shabat*. Guardar e perpetuar o *shabat* são, sem dúvida, as maiores obrigações da lei judaica. Um dos grandes diferenciais entre judeus e cristãos sempre foi o respeito e as práticas religiosas associadas a ele. Mesmo em sinagogas que estavam se formando, como em Fortaleza, o *shabat* sempre foi recebido⁴³ com um serviço religioso, mesmo que para poucas pessoas.

Isso nos trouxe um problema por ocasião da coleta de dados, pois, nas comunidades anteriores, nosso método de observação incluía acompanhar todos os serviços religiosos de sexta-feira e compará-los em suas semelhanças e dessemelhanças com as comunidades pesquisadas. Dribamos essa situação nos fazendo presente aos raros *kabalat shabat* que eram promovidos e às festas religiosas do calendário judaico.

A religião não é o centro da vida judaica dessa comunidade. Mesmo os judeus que estão nos postos de comando das entidades judaicas – Arquivo Histórico, Federação Israelita de Pernambuco e Colégio Israelita, se declaram “culturais” e laicos.

Algumas senhoras e alguns antigos convertidos sentem falta de uma maior participação da comunidade judaica nos serviços religiosos e no próprio envolvimento com a fé, e relatam que:

Eu morreria muito feliz se eu visse a comunidade do Recife restaurada no brilho e no apogeu que teve no passado. A nossa comunidade hoje é uma comunidade que está, a religião como eu dizia, está se perdendo, a gente reza pouco ou tem dificuldade de rezar, nós temos uma linha nitidamente liberal, são poucos que podem se julgar estritamente ortodoxos, podem ser reconhecidos como estritamente ortodoxos e a ausência de uma liderança religiosa dificulta muito. Às vezes eu fico imaginando o que será daqui a

⁴³ Diz-se “recebido”, pois o Judaísmo rabínico interpreta o *shabat* como uma noiva que chega para o casamento.

algum tempo quando nem Chevra Kadisha⁴⁴ se poderá fazer, pois não há quem faça. (sic) (Esaú, dados de entrevista).

A tônica observada nas entrevistas e conversas com os judeus de nascimento, é que a fé judaica e certas concepções basais do Judaísmo – como a crença no messianismo – não são determinantes para a construção da identidade judaica. Nem de forma dita, nem manifesta. Esses dados se referem à FIPE e seus participantes.

Apesar de existirem outros judeus no Recife, como os marranos, que, no período de conclusão dessa tese, encontravam-se frequentemente para estudos da Torá, do Talmud e para a realização outras práticas religiosas judaicas, a FIPE foi o recorte escolhido por nós como referência judaica na cidade; assim, nos ativemos a estudar sua estrutura, entrevistar seus associados e descrever suas práticas.

É certo que a religião não é um determinante na vida dessa comunidade, embora a tradição tenha uma presença acentuada na vida de seus componentes. Os feriados religiosos são comemorados e, na falta de um condutor dos cultos local, a diretoria da FIPE faz vir de São Paulo, ou de outro centro brasileiro judaico, um *chazan* para realizar as festividades.

No período final de nosso trabalho de campo junto a essa congregação, houve uma mudança na perspectiva da diretoria, e surgiu um movimento na tentativa de mudar essa aparente falta de religiosidade; com isso, aquele *chazan* que havia realizado os últimos serviços de *Yom Kipur e Rosh Hashaná*, passou a convidar todos da comunidade para um curso que ministraria sobre as rezas para os serviços religiosos semanais e algumas cerimônias.

Como uma comunidade que não é tão religiosa se torna atrativa a pessoas de fora, que dizem interessadas em mudar de crença, levando-as a realizar a conversão e fazer parte desse grupo?

Entretanto, o que nos interessa, por hora, é entender como o processo de conversão é realizado naquela cidade; numa comunidade com um legado cultural diferente das duas outras cidades brasileiras estudadas, mais antiga, com um número maior de participantes e com um considerável peso de tradição histórica. O que nos parece, é que mesmo as comunidades tradicionais não estão livres da chamada “crise na identidade judaica”, causada pelos movimentos da modernidade e da globalização.

Fundada na época do Brasil Colônia, no Recife, a genealogia pernambucana adquire uma importância capital para determinar as relações de poder e a delimitação de

⁴⁴ Equipe que toma conta das exéquias e funerais.

fronteiras entre aqueles que nasceram em famílias aristocráticas, dispondo de mais recursos e insumos, e aqueles menos afortunados. Ela foi fundamental para determinar os espaços sociais.

Nessa época, a hereditariedade falava mais alto e, segundo (Cabral de Mello :1989), há informações de que, depois do final da invasão holandesa, alguns judeus que ficaram em Pernambuco, se assimilaram à população local, deixando o Recife em direção ao sertão e aceitando o Cristianismo por pressão social, vontade própria, ou descrença; e outros, continuaram praticando o Judaísmo em escala particular.

A fala dos convertidos no Recife nos mostra que a busca por um ancestral perdido é a senha, o passe genealógico, que leva as pessoas a se identificarem – e serem identificadas com o Judaísmo e buscarem a normatização da identidade pelo *giyyur*. Entre os judeus de todo o Brasil e, em especial no Nordeste, é comum a fala de que inúmeros israelitas vieram para o país com os primeiros descobridores portugueses. Alguns se estabeleceram nas primeiras colônias vivendo uma vida “subterrânea” devido a perseguições religiosas.

Essa crença se torna mais arraigada no Recife, pois além de possíveis judeus terem desembarcado na cidade com o descobrimento, a historiografia local coloca muita ênfase na invasão holandesa ocorrida durante o séc. XVII – e em todas as suas implicações – considerando as duas décadas de regime holandês como um marco e uma referência que colocaria a cidade em outro patamar, como se tivesse outra “origem europeia” que não a portuguesa; isso justificaria um *ethos* diferenciado que se reflete hoje até no recifense mais comum. A presença de judeus holandeses na cidade por pouco mais de vinte anos, e a fundação de uma sinagoga na cidade, se tornaram verdades incontestes.

Não se trata aqui de desconstruir esse mito e tampouco temos elementos para questionar sua veracidade. Interessa-nos observar como o uso desse tipo de seleção de memória histórica pode influenciar os judeus contemporâneos, ajudando-os a manter o conceito de “povo judeu”, ao considerar que os descendentes da comunidade judaica estabelecida na cidade no início do séc. XX tem como ancestrais simbólicos os flamengos que deixaram o país em 1654.

Voltaremos a falar sobre essa questão no item 4, com mais argumentos, ao falarmos das instâncias de reconhecimento.

A partir dessas considerações, e sob a influência da tradição e dos costumes judaicos e, também, da historiografia local, alguns entrevistados no Recife se

consideram descendentes de marranos ou cristãos-novos – aqueles que possuem um antepassado judeu e buscam um reconhecimento étnico por meio da conversão. Entretanto, como temos percebido até aqui, a via formal de ingresso ao Judaísmo é pela reconhecida descendência matrilinear ou pela conversão religiosa.

Apesar das questões associadas a uma possível, ou provável, hereditariedade judaica – e de alguns candidatos em potencial reclamarem um retorno à religião – o processo de conversão no Recife do séc. XXI se realiza da mesma forma que em outras comunidades pesquisadas, e de acordo com os preceitos religiosos estabelecidos pela *halachá*.

Como foi dito anteriormente, quando o indivíduo começa a se interessar pelo Judaísmo, ele deve buscar uma das entidades judaicas da cidade e, dependendo de critérios subjetivos associados à sinceridade e às boas intenções do candidato, ele será orientado a se preparar para a conversão ou não.

Os entrevistados no Recife apontaram como a pessoa que mais realizou esse primeiro contato dos candidatos com o Judaísmo, o Sr. Isaac Essoudry⁴⁵. Na fala de Yossef nota-se o apreço que ele sente por esse senhor, bem como o envolvimento dele no processo: “Então, faz muito tempo que eu conheço o Isaac Essoudry e foi ele que me deu assim, a 1ª orientação mais concreta do que eu deveria estudar, do que eu deveria ler, etc,etc”.(sic) (Yossef, dados de entrevista).

Esse senhor marrano, hoje bem idoso, é reconhecidamente aquele que ministrou os primeiros ensinamentos da cultura judaica para os que buscavam a conversão. Como atualmente ele se encontra mais velho, as pessoas interessadas buscam outros caminhos, como o Arquivo Histórico Judaico de Pernambuco, onde aprendem os rudimentos da tradição, para, em seguida, serem encaminhados a um rabino.

Segundo o Rabino Leonardo Alanati, na cidade do Recife foram realizadas por ele 24 conversões entre 1997 e 2009. Ele afirma em entrevista, perceber que no Nordeste os candidatos e mesmo os judeus se sentem orgulhosos de uma ancestralidade judaica, ao contrário de outras comunidades em que os indivíduos chegam a esconder e negar sua ascendência judaica⁴⁶. Alguns convertidos entrevistados no Recife citam que se converteram em São Paulo, mas a maioria diz que realizou sua conversão com o

⁴⁵ Algumas entrevistas utilizadas nesse trabalho estavam disponíveis no Arquivo Histórico Judaico de Pernambuco. Nessas entrevistas, o sobrenome do Sr. Isaac é grafado de quatro formas diferentes: “Essoudry”, “Zudre”, “Izudre”, “Ezoudre”. Talvez seja um problema de incompreensão por parte de quem transcreveu as fitas. Manteremos a grafia “Essoudry” por ser a que mais se repete.

⁴⁶ Ele se refere às comunidades do Sudeste.

Rabino Alanati; mesmo aqueles que não se converteram com ele, citam seu nome como referência nessa congregação.

Para os convertidos da FIPE, o *mickvê* – banho ritual – é realizado em uma praia de Olinda e segue as normas relatadas em Fortaleza, sendo que o *Beit Din* é formado pelo rabino e mais dois notáveis da comunidade, geralmente as lideranças religiosas e administrativas da congregação.

Outra perspectiva que se destacou nos estudos sobre a conversão no Recife ancora-se também em uma fala do Rabino Alanati, e, para os reformistas, trata-se de um aspecto relevante para a conversão e o reconhecimento da identidade judaica. O rabino considera imperativo que o candidato que busca a conversão tenha uma atitude positiva para com o Estado de Israel e a política sionista: “Todos os candidatos precisam ter uma visão positiva do Estado de Israel e parte de seus votos inclui apoiar o Estado de Israel (sic)”. (R. Alanati – dados de entrevista).

No Recife, a comunidade judaica estudada atribui grande importância ao sionismo. Como essa cidade recebeu um grande contingente de imigrantes judeus no início do séc. XX, e muitos deles vinham de países que se tornariam socialistas, alguns eram politizados e atentos ao que se passava na Europa pré-guerra, nos sindicatos e nos movimentos operários.

Segundo entrevistas, as discussões sobre o sionismo e sobre a formação do Estado de Israel eram muito inflamadas nos grupos de jovens da época. Algumas senhoras judias da comunidade informaram que ali eram realizadas várias campanhas sionistas, com palestras ministradas por europeus, mostrando a tragédia do holocausto e a importância da formação de um Estado que acolhesse os judeus sobreviventes.

Em entrevista realizada com o escritor Ariano Suassuna, em 2011, ao ser indagado sobre o que ele se lembrava da vida judaica na cidade do Recife, ele relatou sua participação como ouvinte em palestras sobre a criação do Estado de Israel, realizadas no Recife, em torno de 1948, e confirmou a presença de um enviado da Europa que mostrou ao auditório uma barra de sabão, que teria sido confeccionada com a gordura dos judeus mortos nos campos de concentração, e como isso o deixou impressionado.

Nas pesquisas no Arquivo Judaico, foi localizado um jornalzinho estudantil do colégio israelita que se chamava “Sabrinha” – em referência aos “*sabras*” – filhos de judeus imigrantes nascidos em Israel. As senhoras lembram com muita nostalgia da

redação do jornalzinho e das campanhas para angariar fundos a serem enviados ao governo do novo Estado em formação.

O sionismo, em seu início, era um movimento essencialmente político e não religioso. Ele pregava o retorno de todos os judeus do mundo para a Palestina, a fim de que fosse formado um Estado judaico. A justificativa ideológica do movimento se sustentava na perseguição sofrida pelos judeus durante séculos, na Europa, e no genocídio da Segunda Guerra Mundial.

Para legitimar a criação de um novo Estado, era fundamental que ele fosse considerado como uma Pátria para todos os judeus do mundo. Uma das preocupações do partido sionista foi fazer renascer e incentivar o hebraico como língua vernácula e abolir o uso do iídiche – língua falada pelos judeus do Leste Europeu, que eram a maioria dos primeiros colonos no país. Houve resistência por parte dos “iídichistas” – aqueles imigrantes que defendiam o uso desse idioma no novo Estado Judaico – chamados de Progressistas; além disso, algumas correntes ortodoxas se posicionaram contra a formação do Estado, embasando-se em motivos religiosos.

Todavia, após a divulgação das imagens do holocausto nazista, ganhou força a causa sionista e a urgência da proclamação do novo Estado. Em muitas comunidades, no Brasil e no mundo, o iídiche não resistiu à pressão, e, a partir da segunda geração, quase nenhum dos descendentes faz uso cotidiano do idioma.

Todo esse movimento político influenciou muito a comunidade judaica do Recife e lhe confere, hoje, um caráter iminentemente sionista. Como já foi observado por outros autores judeus (BEIT-HALLAHMI: 1992; KRAKOTZKIN: 2007), a defesa do sionismo e a crença na implantação de um Estado Judaico como solução para as perseguições sofridas pelos judeus europeus, se tornou o elemento catalisador da identidade judaica entre os judeus reformistas e principalmente, entre os judeus laicos. Não são mais apenas a Torá e as práticas religiosas da lei de Moisés que definem a identidade judaica, mas, em grande parte, o apoio ao Estado de Israel e à sua política; a manutenção da crença em um antissemitismo perene; e, fazer parte de um “único povo”. São esses os elementos que alimentam o imaginário “étnico” do judeu na diáspora (RABKIN: 2009; SAND: 2011).

No Recife, como em todas as comunidades judaicas da diáspora, existem entidades judaicas com bases sionistas, que trabalham na comunidade promovendo eventos e recolhendo doações. Instituições filantrópicas como a *Witzo*, a *Na'amat* e a *B'nai B'rith* estão presentes em todas as comunidades estudadas, de forma atuante em

curiosos, campanhas, eventos e intercâmbios com o Estado de Israel. É comum também a organização de excursões a Israel e o envio de jovens e adolescentes para viverem a experiência da vida comunitária – o ideal socialista russo – em fazendas coletivas chamadas *Kibutz* ou *Moshav*.

Como foi colocado por Tank-Storper (2007), um dos momentos citados como definidores, a centelha que desencadearia a caminhada rumo à conversão, para aquele indivíduo que já passou da primeira etapa de identificação com o Judaísmo, já realizou algumas leituras sobre a religião, mas ainda não decidiu se converter, é exatamente o momento em que realiza uma viagem a Israel. Em Brasília, conhecemos alguns judeus que já fizeram intercâmbio em Israel, e, em geral, se mostraram bastante positivos com a realidade daquele País, a ponto de influenciá-los, às vezes, a fazerem a *aliá* – o retorno, para a Terra Santa, ou mesmo residir lá por algum tempo. Para o candidato, é nessa viagem que ele se sente imbuído de “judaicidade” e isso o ajuda a decidir-se pela conversão.

No Recife, uma judia convertida disse que sua estada em Israel – antes da realização da conversão, serviu de apoio e incentivou-a a formalizar o processo:

É um programa do movimento *Hichud Habonim*, que você passa um ano em Israel, é fazendo um intercâmbio cultural, trabalhando no Kibutz. Então, mas esse existe vários programas, esse era só para judeus e era um grupo de 45 judeus do Brasil inteiro e eu era **a única que não era judia assim, entre aspas**, mas aí, todo o mundo do movimento já me conhecia e eu fui assim **normalmente como se fosse judia**, já, mas ainda não era convertida, mas eu fui, passei um ano lá e por acaso quem mais se desenvolveu na **língua hebraica** desse grupo fui eu que eu não tinha base que os outros tinham, mas o meu esforço foi muito grande que no final do ano eu fui chamada para ler o discurso do grupo em hebraico no fórum, aonde tinha um grupo de cada país. Um grupo da França, outro da Suécia, Argentina, de todos os lugares. E eu me lembro muito bem desse dia que eu fiquei muito assim orgulhosa do meu esforço, né? E aí quando eu voltei desse programa eu resolvi que queria fazer a Aliá, quer dizer, eu queria morar em Israel. Que eu **me identifiquei demais com a vida lá e aí eu gostei muito, então eu resolvi me converter, já tinha uns 20 anos mais ou menos** (sic). (Tséphora, dados de entrevista).

A fala de Tséphora é boa para refletirmos, novamente, sobre aspectos que definem o sentimento de pertença e aqueles que são acionados voluntariamente pelo indivíduo, para lhe garantir a aceitação e o consequente reconhecimento por parte do meio circundante. Além de reforçar seu empenho e sucesso na língua hebraica – língua oficial de um país criado para judeus, as partes de sua fala que estão em negrito, servem para ilustrar o percurso de reconhecimento que ela fez, e que foi reproduzido em seu discurso ao relatar suas experiências.

Nessa fala podemos encontrar a dimensão problemática da conversão, bem como a linearidade da trajetória entre a “não-judaicidade” e a identidade judaica pretendida e formalizada: **“a única que não era judia, entre aspas”** (sentimento de pertença e ao mesmo tempo uma tensão por não ser judia no meio de judeus); **“e fui assim normalmente como se fosse judia”** (sentimento de reconhecimento por meio de um tratamento “normal” que ela recebia e que seria reservado apenas aos judeus) e finalmente, **“me identifiquei demais com a vida lá e aí eu gostei muito, então eu resolvi me converter, já tinha uns 20 anos mais ou menos”** (a conversão resolveria a tensão e legitimaria a identificação).

A realização do *giyyur* cristalizaria, assim, a nova identidade pretendida e agora normatizada por um processo formal de conversão religiosa. Mesmo que ela não fale de religião em seu discurso, o fato de falar o hebraico e de se mudar para Israel lhe confere a “judaicidade”, o pertencimento que ela já sentia e o reconhecimento que ela almejava. Com ou sem religião, nota-se aqui o voluntarismo e o agenciamento, relações extremamente modernas e contemporâneas, acionadas para legitimar um pertencimento e um reconhecimento identitário.

3.2.4 A conversão em Montreal

Como foi dito, a vida judaica na cidade de Montreal é muito vibrante e os judeus são bastante ativos na comunidade, seja por meio da religião – sinagogas, faculdades rabínicas, *mickês*, seja na vida laica – organizações humanitárias, exposições de arte, seminários, cursos de hebraico e iídiche, grupos de estudos sobre a *Cabalá*, Memorial do Holocausto, Biblioteca Judaica. Existem várias correntes religiosas que se desdobram em um sem número de congregações, que se distribuem em bairros judaicos da cidade, como foi explicitado no item 2, durante as descrições etnográficas.

Várias incursões em sinagogas na cidade foram realizadas durante essa pesquisa, levantando inclusive dados para escritos futuros sobre outros temas relacionados ao Judaísmo. Em todo o período naquela cidade, em todas as sextas-feiras, a regra era acompanhar um serviço religioso em uma sinagoga diferente, com ênfase em duas comunidades que foram escolhidas como “objetos privilegiados”, por questões de empatia e pelo interesse intelectual: a sinagoga conservadora *sefaradi Spanish and Portuguese Synagogue*, que descrevemos na etnografia – escolhida por ser a primeira sinagoga *sefaradi* que tivemos a oportunidade de frequentar; e, a congregação *Dorshei*

Emet, que servirá como contraponto para essa congregação e para as demais pelo seu caráter reconstrucionista.

A congregação *Spanish and Portuguese* é uma sinagoga conservadora. Isso implica vivenciar o Judaísmo de forma profunda, em suas dimensões identitárias (os judeus são um povo com uma história particular); culturais (o Judaísmo como cultura: uma língua, o hebraico, uma literatura, música, culinária e mesmo um humor judaico) e espirituais (o Judaísmo é visto como uma religião extremamente complexa, exigente e difícil de ser bem conhecida e praticada)⁴⁷.

Essa sinagoga, como todas as outras de Montreal, é aberta ao público e aos candidatos que buscam a conversão. A posição conservadora da sinagoga permite que aceitem, sem problemas, aqueles que foram convertidos em sinagogas liberais. Todavia, o rabino faz algumas críticas com relação às conversões realizadas em sinagogas ortodoxas, por considerar que essas instituições em alguns casos, manipulam, humilham, utilizam uma prática obscurantista do ritual judaico para dificultar a compreensão do processo pelo candidato, chegando a obrigá-lo, às vezes por medo, a mentir sobre sua situação pessoal. Frequentemente, a conversão se arrasta por anos, com exigências absurdas e pagamentos de inúmeras taxas, deixando o candidato esgotado fisicamente, arrasado psicologicamente e espiritualmente desgastado. Essa postura é a que os rabinos conservadores repudiam. Segundo o Rabino Moïse:

Nós consideramos que essa política não está de acordo com a *halachá*. Ela representa mesmo uma profanação do nome Divino e do Judaísmo, reduzindo-o a uma caricatura insípida. Nós a denunciaremos inteiramente e procuramos manter um Judaísmo aberto e de respeito ao indivíduo. Certos rabinos ortodoxos não correspondem a essa descrição, mas nós temos ouvido muitas histórias deploráveis e precisamos alertar os candidatos contra as práticas que estão no limite de um sectarismo destrutivo. (R. Moïse, dados de entrevista).

Ao procurar a conversão nessa comunidade, os candidatos serão recebidos por um rabino e serão bem-vindos a todos os eventos e atividades da sinagoga, que incluem conferências, atividades sociais e recreativas.

Não há em Montreal, em nenhuma sinagoga visitada, algum tipo de questionamento ou cerceamento que possa constranger aquele que busca o conhecimento ou a religião judaica sem ser judeu.

O Judaísmo conservador *sefaradi* de Montreal se define como um caminho pluralista e humanista da vida judaica. Isso significa levar em conta os sentimentos

⁴⁷ <http://www.thespanish.org/>. (acesso em janeiro de 2014).

peçoais e a consciência do candidato em busca da conversão. Reciprocamente, são exigidos dos candidatos a maior sinceridade e honestidade possíveis na descrição dos seus propósitos. A congregação oferece a possibilidade de escolha de um rabino de confiança, para que o candidato se sinta à vontade e as questões mais delicadas possam ser expostas em entrevistas privadas:

Os estudos, tanto quanto os aspectos práticos serão apresentados e discutidos nos cursos com a preocupação sincera de respeitar o tempo de sua consciência individual, de estar aberto e sensível a seus questionamentos espirituais. (R. Moïse, dados de entrevista).

Do candidato à conversão é esperado não somente a resignação, mas o esforço para uma mudança profunda em seu modo de vida. Isso implica em uma presença regular aos ofícios religiosos (sexta-feira à noite, sábado de manhã e festas), uma participação assídua aos diferentes cursos oferecidos, uma implicação ativa na vida comunitária (jantares, conferências, excursões). Eles orientam o candidato para que assine algum dos inúmeros periódicos judaicos disponíveis em Montreal e também para que leiam o máximo de obras e informações concernentes ao mundo judaico (sites, filmes, programas de televisão) e, notadamente, o canal judaico de televisão.

É recomendado também que o candidato faça uma viagem a Israel antes de concluir seu processo de conversão. No caso dessa sinagoga, conforme foi relatado no item 2, o uso do hebraico é de suma importância, pois as rezas são apenas nesse idioma e não são cantadas apenas por um *chazan* que recita os salmos, como nas cidades brasileiras. Na sinagoga *Spanish and Portuguese* até as crianças rezam nesse idioma. Portanto, nessa congregação, é condição *sine quoui non* ao candidato que busca o *giyyur*, que faça um curso de hebraico. Ele deve aprender, pelo menos, a ler corretamente e, principalmente, conhecer o sentido daquilo que lê.

Um candidato que considerar demasiadas essas exigências, e não desejar fazer tais esforços, poderá suspender ou cancelar o processo de conversão e continuar a frequentar a sinagoga, onde será sempre bem vindo.

As etapas para a conversão nessa sinagoga não se diferem muito daquelas realizadas pelos rabinos do Brasil. Entretanto, considerando que não é uma congregação liberal, o tempo de preparação e o rigor, sugerem que o processo é mais difícil e deve ser mais refletido que em uma conversão liberal.

Concretamente, a conversão exige dois anos de aprendizagem. O rabino é o único que julgará a maturidade do candidato e sua proficiência no hebraico. No final do

aprendizado, o candidato deverá passar por um exame de conhecimentos dos rituais religiosos, da halahá, de hebraico, da história e da vida judaica.

Se ele for aprovado nesse exame e se adequar aos critérios estabelecidos pelo rabino, este permitirá então que o candidato se apresente perante o *Beit Din* – composto necessariamente por três rabinos do rito *sefaradi* – e será definido se ele poderá ou não engrossar as fileiras do Judaísmo.

É importante destacar que, nessa congregação, foi o único local onde um rabino disse ser imperativo que o candidato à conversão se desapegue de toda a crença ou rito de outra religião, que declare solenemente ser voluntária, livre e sincera sua conversão, que está pronto a aceitar e viver de acordo com a lei judaica tradicional, e que assume a irreversibilidade de sua decisão. O candidato declara reconhecer que o Judaísmo é monoteísta e que seu engajamento supõe a aceitação e a disciplina em submeter-se aos preceitos escritos na *Torá* e à tradição judaica.

Ele também deverá ser perseverante, procurando morar perto da comunidade judaica⁴⁸ de sua escolha, e educando seus filhos, desde bem cedo, na vida judaica. É fundamental também que o novo convertido observe estritamente o consumo da alimentação *kasher*, e que aprenda todas as *habrarot* (bênçãos) a serem rezadas sobre cada alimento, segundo sua espécie⁴⁹. O Judaísmo conservador tem esse princípio como fundamental para a definição da identidade judaica.

Se for aprovado pelo *Beit Din* sem nenhuma reserva, o candidato passará ao *mickvê*, e então receberá um certificado de conversão. Se o candidato for homem, ele terá que se submeter a uma cirurgia de circuncisão, da mesma forma que no Brasil; se já for circuncidado, terá que realizar o *Hatafat Dan* e cumprir o ritual da gota de sangue; só então estará apto a ser *reconhecido* como judeu.

Durante o processo de aprendizagem, o candidato será informado que cabe a ele arcar com as tarifas previstas para a conversão e com as despesas de deslocamentos e taxas ao *Beit Din*; deverá também pagar uma mensalidade para a congregação.

Uma vez concluído o processo de conversão, será exigido que o novo convertido torne-se um membro ativo de uma comunidade judaica de sua escolha, e que continue a participar de suas atividades da melhor maneira possível. A intenção de se estabelecer

⁴⁸ O Judaísmo conservador segue um preceito religioso chamado *eruv*, que significa a distância regulamentar que o observante da lei pode percorrer no dia do shabat e nas festas sagradas. É importante que a sinagoga frequentada pelo indivíduo esteja dentro desse perímetro, para ele não incorrer em transgressão.

⁴⁹ Detalhes sobre a *kashrut*, suas práticas e interditos serão discutidas no capítulo seguinte.

em um lugar próximo a sua comunidade judaica é capital, pois isso testemunharia o desejo de dar uma sequência coerente ao processo de conversão ao Judaísmo.

2. **3.2.4.1 A conversão na Congregação Dorshei Emet**

Descreveremos agora outra congregação *montrealáis* para fazer um contraponto entre as comunidades liberais do Brasil e a comunidade conservadora *Spanish and Portuguese*. Trata-se da congregação reconstrucionista *Dorshei Emet*.

A primeira congregação do movimento reconstrucionista no Canadá – a *Reconstructionist Synagogue de Montreal*, foi fundada em 1960 por um rabino chamado Lavy Becker. O Rabino de hoje se chama Ron Aigen e conseguimos algumas informações sobre esta corrente religiosa surgida nos Estados Unidos.

Ela se originou de uma dissidência do movimento conservador e se desenvolveu a partir de 1940. No movimento *Renewal*, há uma diversidade teológica substancial. A *Halachá*, composta pelas leis judaicas, costumes e tradições, não é considerada obrigatória, mas é tratada apenas como um resquício cultural valioso que deve ser mantido. O movimento enfatiza os aspectos positivos da modernidade, e tem uma abordagem dos costumes voltada para os processos de educação e destilação de valores, a partir de fontes judaicas tradicionais.

Os fundadores desse movimento acreditam que, à luz dos avanços da filosofia, da ciência e da história, seria impossível para os judeus modernos continuar com a crença em muitas das afirmações teológicas tradicionais do Judaísmo (FELD: 1994).

Esses reconstrucionistas sustentam que a moralidade secular ocidental contemporânea tem precedência sobre a lei judaica e sua teologia. Não é exigido de seus seguidores que se desliguem de quaisquer crenças particulares, nem que a lei judaica seja aceita como normativa. O movimento afirma que a posição padrão de uma pessoa deve ser a de incorporar leis e tradições judaicas em suas vidas, a menos que tenha uma razão específica para fazer o contrário.

A distinção mais importante entre o Judaísmo Reconstrucionista e o Judaísmo Tradicional é a conclusão de que a *halahá* deve ser classificada como costume e não como lei religiosa.

Entretanto, esse movimento promove muitas práticas judaicas tradicionais. Assim, as *mitzvot* (preceitos) foram substituídas por “costumes”, que podem ser aceitos ou rejeitados pelas congregações. Entre esses costumes, incluem-se aqueles de manter o

hebraico no serviço religioso, estudar a *Torá*, e fazer as orações diárias usando a *kipá*, o *talit* e os *tefilim*.

Com relação à concepção de identidade judaica, os reconstrucionistas permitem que seus rabinos determinem sua própria política em relação a casamentos. Algumas congregações aceitam tanto a matriz matrilinear quanto a patrilinearidade, e todos os filhos serão tratados como judeus. Isso é bem menos restritivo do que a prática tradicional de reconhecer apenas os filhos nascidos de uma mãe judia como judeus legítimos. A inovação maior do movimento, sem dúvida, é a abertura maior com relação às questões de gênero. O reconstrucionismo é igualitário em relação a papéis de gênero e todas as posições são abertas para ambos os sexos - como a ordenação de rabinas, e os casamentos entre pessoas do mesmo sexo.

O papel dos não judeus em congregações reconstrucionistas é um debate ainda em curso. As práticas variam de uma sinagoga para outra. A maioria das congregações se esforça para encontrar um equilíbrio entre inclusão e integridade das fronteiras. Casais mistos são bem vindos às congregações reconstrucionistas, que não insistem na conversão do cônjuge não judeu.

Como o movimento foi um desdobramento do Judaísmo conservador *Massorti*, ele mantém relações cordiais com os movimentos conservadores e os liberais. O Judaísmo ortodoxo, evidentemente, considera as práticas do movimento não condizentes com a lei judaica.

Foi por intermédio de uma servidora administrativa da *Université de Montreal*, de nome Juliette, que estava em processo de conversão na sinagoga *Dorshei Emet* que tivemos acesso a esse grupo e soubemos da comemoração do Ano Novo Judaico nessa congregação.

A comemoração do *Rosh Hashaná* da congregação *Dorshei Emet*, por si só, já marca a diferença do grupo em relação a outras correntes judaicas. A festa foi organizada no *Parc Outremont*, a céu aberto e havia um grande palco montado, onde grupos de rock se alternavam como em um festival de rock comum. Centenas de pessoas estavam presentes, judeus e não judeus. Roqueiros cabeludos, casais homossexuais, negros e orientais de *kipá*, todos os exemplares da fauna humana *montrealáis* encontravam-se presente no evento.

Entre uma troca de bandas, subiu ao palco uma Rabina, usando um *talit* e uma *kipá*, e explicou aos participantes o sentido da festa, realizando, em seguida, parte do ritual e das bênçãos associadas ao ano novo judaico, enquanto dezenas de voluntários

distribuíam pequenos cálices plásticos com vinho, para o *kidush*, e um pratinho de maçãs com mel – costume associado ao *Rosh Hashaná*.

As pessoas se aglomeravam nos bancos ou estendidos no chão do parque e pareciam bastante felizes de estar ali no meio da multidão, aproveitando os últimos dias de calor do outono. Juliette disse que, assim que tomou conhecimento daquela congregação, passou a frequentá-la e, sentindo a “liberdade” que encontrava ali, decidiu se aproximar do grupo; com isso, a ideia de se converter, logo tomou forma em sua cabeça.

Os rituais de conversão se assemelham aqueles realizados pelas sinagogas reformistas, mas alguns aspectos podem ser discutidos e até dispensados. Um dos pontos a ser ponderados é exatamente a prática da circuncisão, que em algumas congregações norte-americanas já foi abolida. Entretanto, na congregação *Dorshei Emet*, para que o convertido não tenha problemas com o reconhecimento de sua judaicidade por parte das outras congregações que venha a frequentar no futuro, a circuncisão ainda é praticada.

A descrição da congregação *Dorshei Emet* levanta novas perspectivas para se pensar o Judaísmo enquanto tradição que sofre mudanças provenientes da modernidade. Considerada uma religião tradicionalista, pudemos observar que, mesmo as tradições mais antigas do Judaísmo, na contemporaneidade sofrem mudanças e estão sujeitas a inovações e mudanças em seu perfil. Isso se deve à perspectiva de voluntarismo, realidade iminentemente moderna, que abre a possibilidade ao indivíduo de adotar crenças e outras atitudes proposicionais, de acordo com sua vontade. É o poder acreditar porque quer acreditar. Ao mesmo tempo, a instituição tem que se adequar a essa nova realidade, que se baseia na liberdade individual, para evitar a evasão de fiéis com exigências normativas que os desinteressam.

Ao escolher participar e se converter na *Dorshei Emet*, Juliette demonstrou, claramente, o agenciamento – capacidade do ser humano em agir como um agente pertinente àquela pessoa – como habilidade individual e possibilidade de intervir no mundo.

Na Sociologia, “agência” refere-se à capacidade de indivíduos em agirem independentemente e fazerem suas próprias escolhas. Em contraste, “estrutura” são aqueles fatores de influência (tais como classe social, religião, gênero, etnia, costumes) que delimitam ou limitam um agente e suas decisões (BARKER: 2005).

Assim, agenciamento é a capacidade ou habilidade de agir sem a influência da estrutura cognitiva de crenças que uma pessoa formou ao longo de sua experiência de vida, e as percepções sustentadas pela sociedade e pelo indivíduo. Questionar essa estrutura cognitiva e poder escolher se quer permanecer nela ou mudar para outra, é a relação moderna entre voluntarismo e agenciamento, que implicam, como no caso dessa tese, em noções de pertencimento e reconhecimento que discutimos aqui.

3.3 As falas do Rabino Alanati

Depois de ter realizado toda a pesquisa para essa tese, procurando mostrar o ponto de vista dos candidatos e convertidos ao Judaísmo, decidimos entrevistar o Rabino Leonardo Alanati⁵⁰, aquele que mais realizou conversões nas cidades pesquisadas aqui no Brasil.

A entrevista girou em torno de temas associados à conversão, suas práticas, e teve também o objetivo de sanar dúvidas que tínhamos sobre algumas práticas do Judaísmo. O Rabino foi extremamente receptivo e, por e-mail, enviamos questões que foram prontamente respondidas.

Leonardo Alanati tem pai *askenazi* e mãe *sefaradi*, foi ordenado rabino em 1989 em *Cincinnati*, pela *Hebrew Union College Jewish Institute of Religion* - Seminário Rabínico (*Yeshevá*) de orientação liberal.

No Brasil, atua como rabino na Congregação Israelita de Belo Horizonte, realizando conversões desde 1990. Segundo sua entrevista, ele realiza conversões para suprir as necessidades de pessoas sérias, em busca religiosa ou étnica, e para fortalecer o Povo Judeu.

Como rabino atuante, já realizou conversões em Belo Horizonte, Salvador, Brasília, Recife, Fortaleza e Rio de Janeiro, e participou, por alguns anos, no *Beit Din* da Associação Religiosa Israelita (ARI).

O número de conversões realizadas em Belo Horizonte foi de quarenta e cinco, entre 1997 e 2013. Em Salvador foram duas conversões em 2000; em Fortaleza foram vinte e quatro, entre 1997 e 2012; no Recife, vinte e quatro, entre 1997 e 2009; perfazendo um total de 95 conversões. Ele sublinha que, nessa contagem, ele não

⁵⁰ Ao contrário dos demais nomes dessa tese, que são fictícios, mantivemos o nome verdadeiro do Rabino com sua autorização para tal.

considerou os filhos de pai judeu e mãe não judia, que foram criados como judeus, e que regularizaram seu status por meio da conversão.

O rabino corrobora nossas estatísticas sobre o perfil daqueles que buscam a conversão, ao apontar um número maior de mulheres (60%), com nível de escolaridade superior, e provenientes de classe média. Os motivos apresentados são, basicamente, os mesmos já apresentados no decorrer deste estudo: “sempre me senti judeu”; pai judeu e mãe não judia, casamento, antepassados hipoteticamente convertidos ao Cristianismo e aqueles que desejam fazer *Aliá* e se mudarem para Israel. A procedência religiosa dos convertidos pelo rabino é, majoritariamente, católica, com poucos evangélicos.

Todavia, ele reforça nossas afirmações sobre os dados levantados que, em vez de concordar com autores que atribuem o maior número de ingressos ao Judaísmo via casamento (TANK-STORPER, 2007:31), creditam a busca religiosa e a descrença com o Cristianismo como os maiores identificadores que um candidato traz consigo ao procurar uma congregação judaica para obter informações, conhecer o Judaísmo e, eventualmente, converter-se.

As conversões que o rabino realiza demoram entre um e dois anos, e o custo de todo o processo é dividido em nove mensalidades de R\$200,00 mais a taxa para o tribunal judaico que é de R\$500,00. No tocante às três comunidades brasileiras que foram abordadas nesta tese, ele diz gostar muito das congregações do Nordeste, pois sente um orgulho generalizado pela influência judaica dos indivíduos. Ele também critica as congregações do Sudeste, exatamente por essa falta de orgulho, sendo que alguns até escondem os antepassados judeus.

Sobre o tratamento dispensado ao convertido, após o término do processo de conversão, o rabino enfatiza que não há um “preconceito oficial” e o judeu por opção receberá todas as honras de um judeu de nascimento. No entanto, ele percebe que algumas pessoas têm preconceito por imaginar os judeus como uma “*raça pura*” (sic), o que para ele é um absurdo. Em suas conversões, o rabino evita de colocar o nome *Avinu* após o nome *Avraham* exatamente para não causar nenhum tipo de preconceito ou humilhação aos convertidos, que são facilmente reconhecíveis por esse sobrenome concedido na conversão.

A questão dos rituais de passagem – em especial a morte, as exéquias e o luto – para aqueles que se convertem ao Judaísmo também foi tema da entrevista com o rabino. Se um indivíduo se converter ao Judaísmo e posteriormente decidir que quer ser enterrado em um jazigo da família cristã, seria possível? Ele deixou claro que, uma vez

que o indivíduo adotou o Judaísmo, tem todos os direitos, inclusive o de ser enterrado no cemitério judaico:

A lei é a mesma para judeus por opção e judeus de nascimento. A lei judaica não permite fazer diferenças! Lembro que pessoas optando por ser judeus é um fenômeno que ocorre desde Abraão. Todas as correntes religiosas realizam o processo. Terminado o processo são judeus como todos os demais. Já ocorreram casos de judeus serem enterrados em jazigos da família cristã em BH e SP. Eu não realizo a cerimônia no cemitério, pois algumas leis judaicas provavelmente serão transgredidas (o que me colocaria na situação de realizar um ou mais pecados). Mas, se a família quiser, eu realizo normalmente as rezas de *Shivá*, e o *Kadish* deve ser rezado pelos filhos/parentes ou até amigos. O indivíduo não perde seu status de judeu. Só Deus poderá julgá-lo nestas circunstâncias. Só isso não condena seu Judaísmo nem sua alma.

O que aconteceu que me surpreendeu muito, há cerca de dois anos, foi que uma senhora judia com a qual eu me dava bem, e que visitei durante crises de saúde faleceu. O filho judeu queria seguir o pedido dela de ser enterrada no jazigo junto com o marido (pai dele) católico. Ele me perguntou se eu faria a cerimônia e eu disse não. Ele ia enterrar assim mesmo. Segundo ele, o rabino do *Beit Chabad* de BH ligou para ele e disse que faria a cerimônia. Foi no cemitério, jogou um pouco de terra e rezou (não sei o que exatamente) e depois *Shivá* foi realizada normalmente. (R. Alanati – dados de entrevista).

O rabino possui uma opinião bastante favorável em relação aos convertidos, mas recusa pedidos de indivíduos que desejam se converter onde não haja uma comunidade judaica pré-estabelecida. Para ele, as instâncias judaicas no Brasil reconhecem a identidade de um convertido sem problemas. Ele diz também nunca ter tido problemas com o governo israelense por alguns de seus convertidos demandarem a *Aliá*. Apenas os rabinos ortodoxos desconsideram esses indivíduos.

Um ponto interessante da entrevista foi sobre aqueles candidatos que realizam todo o processo, mas, ao chegar ao *Beit Din*, são reprovados. Que motivo levaria um candidato a ser reprovado? O rabino disse que o *Beit Din* reprova um candidato por não considerá-lo maduro o suficiente nas suas crenças, conhecimentos e observâncias e oferece dados:

No começo (há 24 anos) cerca de 30 % dos candidatos não eram aceitos na primeira entrevista com o *Beit Din*. Desenvolvemos mais o programa. Casos complicados vão ao *Beit Din* antes ou no meio do processo para uma primeira avaliação. Os candidatos realizam prova escrita e 20 % não passam na primeira prova e tem que estudar mais seis meses para fazer a segunda. Com essas medidas, só 5-10% dos casos que chegam à etapa final não passam. (R. Alanati – dados de entrevista).

O candidato é reprovado então, por questões de conhecimento e por falta de destreza com as práticas religiosas. Desses candidatos reprovados, alguns estudam mais

e retornam ao mesmo *Beit Din*, outros procuram um “Tribunal” em outra cidade, e outros desistem do processo.

Para aqueles que são aprovados e se tornam efetivamente judeus, há ainda o processo de reconhecimento que deverá ser consentido pelos seus novos pares, a fim de legitimar todo o processo de escolha do indivíduo e todo o agenciamento que foi despendido na direção dessa escolha.

No próximo item veremos em quais costumes e regras judaicas o convertido se apegar e se sustenta, fornecendo-lhe mais sentido simbólico para legitimar sua nova identidade judaica e obter o reconhecimento de todas as instâncias judaicas.

4 AGENCIAMENTO E VOLUNTARISMO

Esse capítulo foi articulado a partir de duas notícias sobre o mundo judaico. As duas se referem a campos de trabalho pesquisados para esta tese: uma se passa em Brasília, e a outra no interior da Paraíba.

A importância dessas notícias, bem como a reflexão feita posteriormente, reside na possibilidade de, por meio delas, discutir as categorias de pertencimento e reconhecimento, estabelecidas a partir das noções de *voluntarismo* e *agenciamento* nas concepções modernas das teorias antropológicas dos processos de identificação.

Voluntarismo concerne à relação (moderna) do indivíduo consigo mesmo (*self*), possibilitando escolhas subjetivas que determinam seu percurso rumo à conversão, desdobradas a partir de uma reflexividade sobre si mesmo. O indivíduo pode decidir mudar de religião, negar toda uma tradição familiar e se estabelecer em outro grupo, por intermédio da conversão.

Agenciamento se refere à dimensão social em que o indivíduo se inscreve. Não vivemos sós e segregados. Aquele que quer pertencer ao Judaísmo, inicia uma caminhada nessa direção, mas é imperativo que o Judaísmo lhe dê o consentimento simbólico para que seja aceito como judeu. Mesmo havendo, por parte do indivíduo uma reflexividade de si mesmo e um sentimento de pertença, é necessário o reconhecimento por parte do outro. O pertencimento e o reconhecimento constituem, portanto, um processo relacional, e o voluntarismo e o agenciamento fazem parte dessa relação.

No segundo momento desse capítulo, será demonstrado como o indivíduo que busca a conversão – e será reconhecido como judeu após a formalização do processo, percebe e assimila o Judaísmo e suas práticas. Quais os valores que o indivíduo pode colher, da gama de símbolos do Judaísmo, para poder acionar uma identificação que culminará no reconhecimento? Como certos preceitos, como a alimentação e a circuncisão ritual, refletem, rebatem, ressoam num indivíduo que não foi criado nessa cultura, mas que se dispõe a aprendê-la e adotá-la por meio de uma normatividade? Como a instituição escolhida para a conversão participa desse processo, fornecendo os símbolos e os costumes do grupo ao neófito, influenciando-o em suas escolhas?

4.1 A busca pelo pertencimento

Uma notícia no jornal *O Estado de São Paulo* sobre judeus no Brasil nos chamou a atenção. A matéria era intitulada: “*Isoladas, famílias judias em PB buscam reconhecimento*”. As letras PB se referem ao estado da Paraíba, vizinho ao estado de Pernambuco, no Nordeste do Brasil.

Segundo as informações dessa matéria⁵¹, existem 35 famílias na Paraíba (a matéria não indica a cidade, apenas como “interior”) que descobriram, a partir de estudos genealógicos, um ascendente judeu, que teria se convertido forçadamente ao Cristianismo há 500 anos.

Afastados das práticas mosaicas, sem a estrutura e o aparato necessários para o exercício religioso do Judaísmo, esses judeus improvisam em suas casas o ambiente de uma sinagoga. Na foto de divulgação do jornal é possível ver uma bandeira de Israel, os homens de *kipá* e as mulheres com lenços cobrindo a cabeça.

Um dos rapazes da família faz as vezes de rabino, e conduz alguns dos serviços religiosos. Esse grupo busca, junto às autoridades judaicas brasileiras e israelenses, o reconhecimento de que são judeus “legítimos”. Esse reconhecimento, vindo das instâncias judaicas, possibilitaria entre outras coisas, sanar uma dificuldade manifesta entre eles: a impossibilidade da realização do casamento endogâmico, pois um judeu de

⁵¹<http://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/1198107-isoladas-familias-judias-da-pb-buscam-reconhecimento.shtml>. A palavra “judia” na língua portuguesa é um substantivo e se refere ao feminino de judeu: “era uma bela judia”. A palavra “judaica” é um adjetivo que qualifica um sujeito: “comida judaica, colégio judaico, dança típica judaica”. No caso do título da matéria, esse se refere, na verdade, a “famílias judaicas”. Isso deve ser esclarecido para pensarmos as concepções subjetivas da identificação ao Judaísmo, e como elas são construídas no discurso. Outro aspecto é a sutileza da língua e sua distinção entre ser e estar. “Hoje você **está** tão judia com essa roupa”, é diferente de “ela **é** judia”.

outra comunidade judaica mais estabelecida, possivelmente, não aceitaria se casar com um desses judeus sem *reconhecimento*.

O reconhecimento da identidade judaica desses indivíduos facilitaria, também, o acesso a Israel, por meio da cidadania israelense e, ainda, o usufruto da cooperação judaica – recebimento de recursos das comunidades maiores – além de outras prerrogativas conferidas ao grupo. É interessante observar que esses judeus, supostamente descendentes de marranos ou cripto-judeus, rejeitam o processo de conversão, pois já *se reconhecem* judeus e praticam o Judaísmo em casa (*voluntarismo*).

A CONIB – Confederação Israelita do Brasil – oferece a possibilidade de conversão ao Judaísmo a quem reside em uma cidade onde preexista uma comunidade judaica, o que não é o caso. Se não houver uma comunidade judaica na cidade do indivíduo, ele não pode se converter ao Judaísmo, pois não haveria como participar de uma “vida judaica”. Segundo a fala do Rabino Ruben Sternshein, da Confederação Israelita de São Paulo, citado na matéria do jornal: *"Uma pessoa que tem um interesse existencial tão forte vai viver entre judeus. Se não tem esse interesse, tudo bem. Não vai viver como judeu"*. A identidade para o rabino é vivida necessariamente de forma coletiva (*agenciamento*).

O argumento desses brasileiros paraibanos para legitimarem sua “judaicidade” seria a identidade essencialista, fornecida pelo sangue. A hereditariedade judaica, transmitida pelo sangue e pela herança genética matrilinear, é terreno já bastante pisoteado nas discussões sobre identidade judaica, já foi discutido no capítulo I e é moeda corrente entre o senso comum. Sempre há alguma pessoa que, para garantir sua genealogia judaica no Brasil, se refere ao seu sobrenome Leão, Coelho, Carvalho, Oliveira, como provas disso⁵².

É muito comum os pretendentes à conversão – *Jews by choice* (WEISS: 2010) – lançarem mão desse subterfúgio para justificarem seu interesse pelo Judaísmo. Em entrevistas realizadas em nossas pesquisas, é notória a recorrência desse discurso.

A maioria dos entrevistados diz ter tido *“uma tataravó que se converteu à força ao Cristianismo”*, outro diz que *“em casa minha avó tinha um costume de acender velas na sexta-feira”*. Há também aqueles que associam a presença judaica, no Brasil Colônia, com vários costumes campestres encontrados no interior do País, como

⁵² No Brasil há uma fala recorrente de que os judeus que chegaram ao país mudavam seus sobrenomes para nomes de árvores ou animais. Sim, em geral mudavam seus nomes. Entretanto nossas pesquisas mostram que isso não é uma regra, não é comungado por todos os judeus e vários “Coelhos” e “Oliveiras” não reconhecem em suas genealogias linhagens judaicas.

observar a primeira estrela no céu, enterrar os mortos sem caixão ou respeitar alguns tabus alimentares. (CASTRO: 2003)

Hugo Borges, entrevistado na matéria do jornal e líder do grupo, diz ter se interessado pelo Judaísmo espontaneamente e foi “*uma vontade que apareceu sem explicação, pois na minha cidade não havia nenhum*” (sic). Ele diz que sua avó, em sua casa de infância, ouvia os adultos cantando rezas na sexta-feira que eram cantadas em uma “língua estranha” – que não eram nem o português nem o latim.

Observe que o entrevistado, com o olhar e o sentimento de identificação voltado para o Judaísmo, não levanta a possibilidade de que a língua que a avó ouvia fosse uma das línguas indígenas brasileiras ou a dos escravos negros. Poderia ser, inclusive, uma língua árabe, usada pelos inúmeros imigrantes mouros, sírios e libaneses que chegaram ao Brasil desde o período colonial, e influenciaram bastante a cultura brasileira.

Borges, pela sua profissão de médico, encontra-se na média das estatísticas levantadas em trabalhos anteriores, sobre as profissões de onde provêm os interessados à conversão ao Judaísmo no Brasil (CASTRO: 2003). As classes populares alteram sua crença e busca espiritual, por meio da conversão do catolicismo tradicional para o carismático ou do catolicismo para o protestantismo. A busca pela conversão ao Judaísmo é um fenômeno de classes média e rica no Brasil.

A segunda notícia sobre judeus no Brasil, que ajudará na composição do argumento desse capítulo, é um *e-mail* enviado pela coordenadora da Associação Cultural Israelita de Brasília (ACIB). Segundo nossos estudos sobre a comunidade judaica de Brasília (CASTRO: 2009), já relatados no item 2, sua “fundação” data de 1964 quando dez judeus se reuniram em um escritório na novíssima capital. Posteriormente, o presidente fundador de Brasília, Juscelino Kubitschek, tido como um homem empreendedor e respeitoso das religiões doou terrenos na nova capital para todas as comunidades religiosas que tivessem um número razoável de participantes.

A ACIB, hoje, tem sua sede própria numa das áreas centrais da cidade e é reconhecida – de acordo com seu estatuto – como “A” representação do Judaísmo na Capital Federal, a despeito de outras tentativas feitas por outros grupos de judeus de se estabelecerem na cidade. Houve um grupo de judeus, ditos marranos, que tentou fundar uma sinagoga *sefaradi* na cidade, mas essa não floresceu assim como a corrente ortodoxa *Beit Chabad*. A ACIB é de orientação religiosa reformista, mas seus participantes se consideram laicos. Sua frequência é mista, entre judeus *sefaradim* e *askenazim*, porém os cultos são rezados no ritual *askenazi*.

No *e-mail* lê-se que a *Sêfer Torá* da ACIB, depois de muitos anos na sinagoga, emprestada por um judeu participante, foi reclamada pelos seus donos originais. Portanto, a ACIB – a sinagoga da capital federal, na iminência de ficar sem seu único rolo do Livro Sagrado, fez um apelo aos associados e amigos da instituição por doações para a compra de uma nova. A união e a presteza do grupo foi relevante nesse momento.

A nova *Torá*, para manter seu caráter *kasher*, foi comprada em Israel, ao preço de US\$ 25.000,00. Com a compra de uma nova *Sêfer Torá*, os judeus de Brasília, apesar de alguns não lerem o hebraico bíblico e não fazerem da religião o centro de suas vidas, jamais terão seu reconhecimento, como *judeus legítimos*, questionado pela comunidade judaica nacional e transnacional, bem como sentirão, indubitavelmente, mais forte seu pertencimento ao Judaísmo.

Como dito anteriormente, o objetivo desse capítulo é analisar os discursos de pertencimento e de reconhecimento como determinantes no processo de identificação daqueles que se dizem e se reconhecem como judeus no Brasil. As duas notícias serão analisadas nesse trabalho, sob a perspectiva dos estudos sobre transnacionalidade e globalização. O enfoque estará na forma utilizada por esses indivíduos, seja em Brasília ou no Nordeste do Brasil, para oferecer, criar e articular respostas *glocais*⁵³ (ROUDOMETOF, 2005:120), frente a questionamentos de um fenômeno transnacional e globalizado como o Judaísmo.

Como pano de fundo, ensaiamos aqui a possibilidade de desenvolver metodologicamente nossa tese sobre a conversão ao Judaísmo, sob o lume da *anthropology embodied*, por considerar esse método mais verossímil para analisar a riqueza de dados, informações e abstrações, levantadas em quinze anos de pesquisa antropológica dentro das comunidades e da vida dos judeus brasileiros.

Consideramos que o antropólogo está tão envolvido na pesquisa como as teorias, o sujeito e o método. Não é uma mera “observação participante” onde o pesquisador observa, questiona, indaga, registra e vai embora. Nesse processo de construção e representação do outro, ele coloca em jogo, também, sua vida, emoções e perspicácia. Isso marca profundamente o pesquisador. Nas palavras de Aaron Turner: “Agora é amplamente aceito que o antropólogo não pode mais ser visto como um observador registrando fatos e processos sociais, mas deve ser visto como um ativo, situado e participante, na construção de relatos e representações” (TURNER: 2000:51).

⁵³ Por motivos de estratégia de escrita definiremos mais adiante o termo *glocal*.

4.2 O Judaísmo como fenômeno transcultural e transcontinental

O Judaísmo, enquanto doutrina e prática simbólica de um grupo, é observada em todos os países e “entre os países”, e essas práticas são desenvolvidas, transmitidas e incrementadas por mecanismos de globalização. Apesar da noção de um povo judaico único, podemos considerar o Judaísmo, suas formas de conversão, símbolos e ações que denotam um reconhecimento de *ego* por parte de *alter* (e vice-versa), como globais e transnacionais. Assim, os argumentos e as necessidades de reconhecimento, por parte dos judeus da Paraíba, e a necessidade da compra da nova *Torá*, em Brasília, podem ser consideradas como respostas *locais* para problemas globais.

Paul Ricoeur argumenta que: “*identidade é uma interpretação. Há uma constelação de fatores que orbitam a identidade*”⁵⁴. Dessa maneira, ela se desdobra em uma série de aspectos que organizam os indivíduos em torno de um ideal de pertencimento a um grupo, e este está sujeito a um reconhecimento por parte das autoridades do grupo.

Além dos interesses subjetivos que existem e que determinam a escolha individual em se alinhar a uma determinada identidade religiosa, esse pertencimento a um grupo traz uma tranquilidade e uma segurança inquestionável ao indivíduo. Essa segurança parece difícil de ser encontrada na contemporaneidade, onde as instituições que ofereciam respostas aos indivíduos, como o estado-nação, as ideologias de classe e a soberania da igreja católica, estão se esfacelando enquanto o individualismo e a autonomia do sujeito crescem e se fortificam.

O Judaísmo oferece, por sua vez, a possibilidade de uma vida em grupo cercada por normas de conduta e leis de sociabilidade rígidas. Apesar dessa normatividade, alguns indivíduos procuram esse caminho, por acreditar que a “ordem”, mantém o caos do lado de fora e organiza o que se passa dentro de si.

No Brasil são comuns as críticas feitas por brasileiros sobre o governo e sobre os escândalos de corrupção em todo o país. Alguns desses críticos não cessam de invocar o retorno à ditadura militar como “a melhor forma de sanar esses problemas e restaurar a ordem nessa bagunça”. Talvez seja uma espécie de ranço da modernidade acreditar no autoritarismo como forma de organizar e tolher as liberdades humanas, em torno de uma

⁵⁴ Comentário da professora Dreidre Meintel em sala de aula sobre texto de Paul Ricoeur: *Narrative identity*.

ideologia de salvação; talvez seja uma inabilidade das pessoas tomarem as rédeas da própria vida e se responsabilizarem por seus atos e consequências. Será que a busca por uma religião normativa não vai ao encontro dessa necessidade de “um pastor que apascente a ovelha confusa que me tornei”?

Um rabino, frequentador da *bibliothèque publique juive* – em Montreal, utilizou uma fala bastante curiosa quando indagado sobre a legitimação de um convertido: “*Qual o problema em não ser judeu?*”⁵⁵. Se identificar como judeu é também ser identificado como tal, e autorizar a identificação é também aceitar a subjetividade. Essa afirmação traz em si um ponto de vista de universalidade, pois não vê problemas em ser cristão ou judeu, mas também denota um segregacionismo sub-reptício, ao insinuar que judeus são judeus e não-judeus são não-judeus, e não haveria como cambiar esses status. Novamente se observa a identidade essencialista.

Nos dez últimos anos, o Brasil conheceu uma mudança significativa em sua pirâmide social. Após a eleição do Presidente Lula pelo Partido dos Trabalhadores, várias políticas públicas foram postas em prática e, junto com um bom momento econômico mundial, conseguiram impulsionar a economia do País e rearticular a mão de obra disponível, fazendo-a ter uma participação maior na economia brasileira.

Em um país iminentemente religioso, essa nova classe média é herdeira de uma tradição rural ou oriunda das periferias das cidades, com valores provincianos rígidos e padrões de conduta pautados, outrora, pelo Cristianismo e também pela burguesia. Os indivíduos, que hoje fazem parte dessa classe, provêm, em geral, do catolicismo tradicional e é nele que depositam sua fé.

O governo do ex-presidente Lula, um ex-metalúrgico, mostrou para a população de baixa renda no Brasil, que é possível ascender socialmente e até mesmo se tornar um presidente da República. A nova classe média, antiga classe popular na estrutura fundiária e oligárquica, sempre acalentou os sonhos da burguesia. Esses indivíduos passaram, então, a participar de forma ativa na economia, com seus salários, privilégios e bens de consumo, modelando uma redefinição das fronteiras entre ricos e pobres.

A partir dessa mudança nas condições de vida, os indivíduos passaram a se preocupar com outras coisas além de sua sobrevivência. Algumas dessas preocupações passam pela transcendência religiosa e pela emergência das identidades étnicas.

⁵⁵ Dados de entrevista com o Rabino Nauman em 18/08/2012(nome fictício).

Arelada a esse novo momento no Brasil, a globalização com seus fluxos intermitentes, passou a mostrar para a população outras realidades, outras reivindicações e outras perspectivas individuais e coletivas, pois ela agora participa das condições transnacionais da modernidade mais avançada, onde as ideias, as identidades, as ideologias circulam a uma grande velocidade. Com elas, constatamos um voluntarismo generalizado, onde o indivíduo constrói-se a si mesmo com certa reflexividade. Nesse momento, ganham força os movimentos indígenas, dos sem-terra, dos negros, das feministas, dos homossexuais e, também, os religiosos, carismáticos e evangélicos.

Em 1998, quando iniciamos nossas pesquisas sobre Judaísmo, era muito difícil para um não judeu conseguir qualquer informação sobre judeus no Brasil. As comunidades judaicas viviam uma vida “subterrânea” e invisível aos olhos gentios, com poucas publicações religiosas; pouquíssimos estudos e pesquisas acadêmicas contemplavam o tema, e, mormente escritas por pessoas nativas da comunidade, tinham um ponto de vista endógeno ao fenômeno.

Bernardo Sorj (SORJ: 1997) um dos teóricos do Judaísmo no Brasil, sempre reclamou, em seus escritos, sobre a “insipiência” das comunidades judaicas brasileiras. Ele argumenta a ausência de uma escrita própria das comunidades, da formação de uma *intelligentsia* judaica típica (ou idealizada), em relação a outros importantes movimentos de cunhos religiosos e políticos, como a Teologia da Libertação, por exemplo.

Com o advento da globalização, o Judaísmo passou a ter mais visibilidade no Brasil. Começaram a aparecer novos estudos sobre o tema, novas revistas, novos *sites*, novas comunidades⁵⁶. Atores e apresentadores de televisão passaram a falar de suas ascendências judaicas e isso aproximou os judeus do restante da população.

Associadas aos meios de comunicação, visitas de enviados de Israel estimularam os judeus brasileiros a participarem, de forma ativa, da questão palestina, e muitos israelenses vieram trabalhar no Brasil nas novas redes de telefonia móvel e de fibra óptica. Esses israelenses, mesmo sendo laicos, foram abrigados pelos israelitas brasileiros, propiciando um caráter transnacional e cosmopolita à comunidade judaica tupiniquim.

⁵⁶ Nos quinze anos de pesquisa sobre o Judaísmo no Brasil, acompanhamos o surgimento e a perseverança de três novas comunidades: em Fortaleza, no Ceará; em Florianópolis, Santa Catarina; e em Goiânia, Goiás; todos os três, Estados “emergentes” economicamente no cenário nacional.

A associação entre os processos mundiais de globalização; a visibilidade e o *status* que os judeus brasileiros passaram a ter; o enriquecimento da classe média; a solidão do individualismo moderno; a necessidade de pertencimento a um grupo que ofereça um sentido, diante das agruras transcendentais e da insegurança política; fizeram com que os “novos ricos” se interessassem pelo Judaísmo⁵⁷.

Uma frase significativa foi a de Hannan, prosélita em vias de conversão, ao relatar-nos em uma conversa informal que: “*Ser judeu é chique*”! Na época, ela se preparava para se casar com um rico empresário judeu e estava deslumbrada com a possibilidade de fazer parte do “povo eleito”, ascender socialmente e frequentar os melhores salões da cidade.

Com a emergência do Judaísmo no Brasil e com o interesse premente da classe média em ingressar no grupo dos judeus brasileiros, fez-se necessário um mecanismo de conversão onde os judeus pudessem filtrar os interessados à entrada no grupo dos eleitos, descartando, entre outros, a massa de evangélicos que procuravam as sinagogas com esse fim⁵⁸, e abrigando aqueles que lhes são convenientes. Era necessária, então, uma resposta glocal para uma necessidade global.

É importante sublinhar aqui a noção que Roudometof (2005) propõe para glocalização. Em larga escala, ele explica que a realidade emergente da vida social, sob as condições de globalização, fornece as condições necessárias para espaços sociais transnacionais, e que este processo de glocalização pode levar finalmente a uma sociedade cosmopolita. Entendemos então que glocalização significa simultaneidade, a presença de ambos, universalização e particularização de tendências⁵⁹.

A conversão religiosa é um fenômeno universal, mas a forma, os acordos simbólicos, a clivagem e o reconhecimento adquirem contornos locais, variando de comunidade para comunidade e de rabino para rabino. O rabino é o agente, por excelência, da aprovação ou da rejeição do candidato à conversão; mesmo havendo um curso preparatório, uma má impressão por parte do rabino em relação ao candidato pode levar à recusa da conversão.

⁵⁷ É importante ficar claro que esses fatores também influenciaram os “novos ricos” a buscar respostas transcendentais em outras religiões mais “elitizadas” como o Budismo, práticas como a Ioga e a meditação e mesmo a fraternidade da Maçonaria.

⁵⁸ O fenômeno do interesse dos evangélicos pelo judaísmo também é transnacional. Yakov Rabkin já fez interessantes observações sobre o apoio dos protestantes norte-americanos ao Estado de Israel e seu interesse crescente pelas suas práticas religiosas no artigo *Religious Roots of a Political Ideology: Judaism and Christianity at the Cradle of Zionism*. *Mediterranean Review*, vol.5, nº1 (june 2012):75-100.

⁵⁹ O Big Mac é global, adequar o hambúrguer ao paladar dos indianos que não comem carne bovina é uma resposta glocal para a globalização do *fast-food*.

A forma glocal utilizada no Brasil para fazer suas conversões difere em alguns pontos de outros sítios. No trabalho de Tank-Storper (2007) foram demonstradas as diferenças de práticas religiosas e o impacto da conversão ao Judaísmo em três países diferentes: França, Israel e Argentina. Apesar de o autor comparar uma comunidade ortodoxa com uma conservadora, podemos perceber que o que está em jogo, para ele, são as relações de poder entre as instituições judaicas e o candidato. Para nós, a discussão é no processo de identificação do candidato ao Judaísmo e seus sentimentos de pertencimento e reconhecimento.

Nas comunidades estudadas no Brasil, o rabino que realiza as conversões é de orientação religiosa reformista e trabalha para a congregação israelita de Minas Gerais. Os preparativos envolvem banhos rituais, circuncisão e um curso preparatório, além de uma assembleia para deliberar se o indivíduo pode ser reconhecido como judeu ou não. Uma taxa de R\$ 2.300,00 também é cobrada do pretendente à conversão. No final do processo o rabino assina um documento de conversão que confere plenos “direitos” étnicos e religiosos ao indivíduo – desde a herança de Abraão até um passaporte israelense.

Contudo, mesmo tendo sido convertido pelo rabino, feito todos os rituais prescritos, aprendido as rezas básicas, circuncidar-se, tomar os banhos de purificação e pagar as taxas, não lhe está garantido, necessariamente, o tão esperado reconhecimento.

Em nossas pesquisas, há o caso de duas famílias de brasileiros que se converteram e se mudaram para Israel. Entretanto, não foram reconhecidos como judeus pelo rabinato *hierosolimita* de orientação ortodoxa. Mesmo no Brasil, se um casamento for firmado entre uma judia convertida, em um ritual reformista, e um judeu, de família ortodoxa (ou vice-versa), é bem provável que encontrarão problemas de reconhecimento.

Se o Judaísmo é um fenômeno transnacional com características locais, como se dá o reconhecimento de um indivíduo pelo Judaísmo no Brasil? Se aqueles indivíduos da Paraíba esperam uma resposta da instância máxima de poder étnico e religioso judaico – representada por Jerusalém – para se tornarem judeus, por que continuam a praticar uma religião que não lhes é de “direito”? Por que é importante para a sinagoga de Brasília ter uma nova *Torá* se já são reconhecidos como a comunidade judaica da capital federal? Quais as instâncias de pertencimento a que os indivíduos lançam mão para acionarem sua identificação ao Judaísmo?

4.3 Categorias de pertencimento

O sentimento de pertencimento e reconhecimento do neófito é observado de forma crescente e tem início no seu processo de identificação ao Judaísmo. Como vimos no item 1, a importância que o indivíduo em busca do *giyyur* atribui a determinados aspectos do Judaísmo podem levá-lo a fazer escolhas que são desenvolvidas e aprimoradas, subjetivamente, durante o percurso percorrido até a conversão, e manifesta-se pelo grau de conhecimento e pelo teor de identificação ao tipo de Judaísmo que pretende ingressar – religioso, cultural, sionista – e pela orientação da instituição procurada para a formalização do processo – ortodoxa, conservadora ou liberal.

As falas dos entrevistados nos mostram que cada um deles se sente pertencer ao Judaísmo por algum (uns) desse (s) aspecto (s). Eles servem como uma justificativa para sua conversão e determinam o sentimento de pertencimento ao grupo. Além dos discursos de memória, dos quais falamos no primeiro item desse estudo, e que servem para demonstrar as motivações que levam o candidato a empreender uma caminhada rumo ao *giyyur*, alguns preceitos da lei judaica fascinam, em maior ou menor grau, aquele que busca essa religião; assim como a memória do holocausto fascina aqueles que se interessam mais pelos aspectos políticos do sionismo e pela noção de povo.

É comum, entre os homens convertidos, a fala sobre sua circuncisão e de que forma ela foi importante em suas vidas, sempre enfatizando os aspectos positivos dessa prática. Outros se prendem ao aprendizado da língua hebraica. Outros se dedicam a aprender sobre as rezas e práticas religiosas referentes à pureza do lar. Raramente os candidatos à conversão consideram alguma “prova” imposta pela instituição como constrangedora ou mesmo invasiva. Se algumas críticas são feitas, geralmente isso acontece depois de realizado o processo formal de conversão. O objetivo é se tornar judeu, e, se a instituição e o rabino o orientam a cumprir determinados preceitos e realizar certas práticas, isso costuma ser visto como correto pelo indivíduo, mesmo que vá contra sua ética pessoal.

Dentre as práticas que o senso comum considera como atributo do Judaísmo, e uma das primeiras a ser reconhecida pelo candidato e pela congregação, como instauradora da identidade judaica, sem dúvida, as regras de alimentação encabeçam a lista. Em geral, todos sabem que o judeu não come carne de porco. Certo, mas o que isso significa afinal? Existem outros preceitos sobre as regras de alimentação? Como foram estabelecidas? Por que o fato de não comer porco pode gerar identificação com o

Judaísmo, levando o convertido a se prender a esse preceito mais que um judeu de tradição?

4.3.1 Kashrut

Como vimos nos itens anteriores, muitos candidatos à conversão acionam um discurso de memória associado à alimentação, para legitimar uma identidade essencialista ao Judaísmo. Uma das frases recorrentes é dizer que: “*acho que minha família é descendente de judeus expulsos da Europa porque eu me lembro de que a minha avó não comia carne de porco*”.

As regras de alimentação são várias, sua legislação encontra-se no livro do Levítico (*Vaikrá*), no capítulo XI, e são reiteradas no livro do Deuteronômio (*Devarim*) (12:15, 16:1). Essas leis especificam as regras de consumo e preparo da alimentação, criando categorias dicotômicas ao definir o que seja “puro *versus* impuro”. Essas categorias servem para organizar a vida social como um todo, como bem observou Mary Douglas, ainda no século XX (DOUGLAS: 1966). As categorias de pureza e impureza constroem e convencem o participante a se submeter a tais restrições alimentares, marcando a diferença entre a vida que o indivíduo levava e a que os judeus levam. A alimentação, sob essa perspectiva, é uma categoria *fundante* da identidade judaica.

Composta de várias restrições associadas principalmente à mistura de alimentos, a *kashrut* – conjunto de regras alimentares que determinam se um alimento é *kasher*⁶⁰ (puro) ou *tref/terifá* (impuro) – situa-se num patamar privilegiado da vida prescritiva judaica, determinando, inclusive, a corrente religiosa das instituições comunitárias. A determinação individual, daquele que busca a conversão, em observar todos – ou o maior número possível de preceitos religiosos prescritos na *Torá*, leva-o a buscar para si uma congregação que seja a mais adequada às suas necessidades. Optando por uma congregação ortodoxa, onde todos guardam essas mesmas restrições, seu sentimento de pertencimento e reconhecimento talvez se tornem mais fortes e mais “autênticos”. Caso o convertido se determine a viver uma vida mais secular, e a interpretar a lei judaica de acordo com uma visão menos verticalizada, uma congregação liberal ou reformista será a escolhida. Ater-se a alguns preceitos, como a alimentação *kasher*, enquanto se mantêm leniente a outros – como o uso de vestimentas padronizadas – é uma

⁶⁰ A língua inglesa grafa o termo como *kosher*.

característica do Judaísmo conservador. A prática da *kashrut* é então, um dos “termômetros” que podemos utilizar para determinar o grau de *doxa* que as instituições utilizam para legitimarem-se como judaicas e, obviamente, conceder a conversão aos interessados.

Durante os anos de pesquisa de campo, foram muitas vezes as que nos defrontamos com as regras de alimentação em comentários com judeus de nascimento e neófitos, durante as cerimônias religiosas, ou em conversas informais em sinagogas de todas as correntes. Fala-se muito de comida judaica, de receitas, de comidas tradicionais, da importância de se reunir para comer; bem como da penúria, miséria e fome sofridas pelos judeus durante as perseguições e o “exílio”. Na literatura não acadêmica encontra-se farto material, que vai desde escritos rabínicos sobre o tema, até histórias da Segunda Guerra Mundial, que contam como judeus piedosos preferiam se entregar à morte nos Campos de Concentração do que comer comida impura; e aqueles que, na mesma situação, desconsideraram essas leis para não morrerem de fome.

Em Fortaleza, ao avisar sobre algum jantar ou festividade que aconteceria, o *Chazan* insistia em perguntar às mulheres se o cardápio seria à base de laticínios ou carne, mesmo sabendo que a comunidade não era *kasher* e que os alimentos, apesar de não serem misturados, não seriam puros devido à dificuldade de encontrar os ingredientes na cidade, para a preparação das receitas. A pergunta recorrente “*você é kasher?*” evidencia uma admissão da identidade judaica, bem como o grau de identificação que o candidato tem com o Judaísmo e suas práticas, estabelecendo, assim, o grau de pertencimento e convivência entre os indivíduos.

A *kashrut*, além de ser uma prescrição religiosa para os judeus observantes, é também bastante cultuada entre os adeptos do chamado “Judaísmo cultural”, e usada prontamente para estabelecer a identificação deste com o Judaísmo religioso. Mesmo aqueles judeus de tradição, que se dizem “mais culturais do que religiosos”, sabem que as leis existem, e lançam mão de subterfúgios ou estratégias para justificarem porque não seguem as leis: “dificuldade de encontrar comida *kasher* na cidade” é uma das mais relevantes daquelas encontradas nos campos de pesquisa; mas há também a fala de uma informante – judia de nascimento, que diz “*Deus não está nem aí para o que eu estou comendo*” (Rivká – dados de entrevista).

Curioso também é como a *kashrut* é confundida pelos entrevistados e usada como sinônimo para aquilo que chamam de “comida judaica”. *Kashrut* é uma prescrição religiosa alimentar que difere e estabelece categorias de pureza e poluição rituais.

Comida (ou culinária) judaica se refere geralmente à comida que os pais e avós dos imigrantes comiam em suas localidades de origem.

Por ocasião de um almoço na casa de descendentes de judeus alemães, eles serviram *goulash*, sopa de beterraba e bolo de frutas secas, e disseram que esses pratos são comida judaica e não comida alemã. Assim como é possível – e provável, que se for almoçar na casa de algum judeu descendente do Magreb, Iêmen ou Turquia, ele servirá *falafel*, pão árabe e arroz com carneiro desfiado, dizendo ser “comida judaica”.

É interessante notar que os judeus não declinam sua ancestralidade com base territorial, mas por meio da noção de “povo judeu”. Existe uma recorrência no pensamento judaico sugerindo que o país onde estão alojados e fizeram suas vidas, em nada (ou quase nada) afeta ou interfere em sua “judaicidade”. A etnia seria uma *segunda natureza*. O indivíduo pode ser filho de judeus romenos laicos que moraram por três gerações na Polônia, mas quando sua neta, nascida e residente no Brasil, prepara um *pierogi* ou uma *carnatzlach* (clássicos da culinária polonesa e romena), não é uma receita polonesa e nem romena que ela diz estar reproduzindo, mas sim, uma receita judaica.

A prática da *Kashrut* é tão importante no processo de identificação, que chega a criar situações, no mínimo insólitas, devido à necessidade de atrelar essa prescrição à afirmação da identidade judaica e do seu reconhecimento por instâncias superiores na hierarquia *sinagoga*. O relato a seguir mostra como o grupo é sempre atento à questão da alimentação *kasher* e como essa prática é importante na definição da identidade judaica e capciosa para aqueles que buscam o Judaísmo por afinidade eletiva.

A festa de *Chanuká* do ano de 2001 foi realizada no dia 15 de dezembro, ou no primeiro dia do mês de *Kislev*, do ano judaico de 5762. Nessa ocasião, os judeus que participam da Sociedade Israelita do Ceará, comemoraram a inauguração de sua nova sede. Casa com um jardim e um salão de orações bem maior que aquele da casa antiga no bairro Dionísio Torres⁶¹. Com a mudança, os associados da SIC conseguiram um lugar mais acolhedor para a realização de seus rituais. A localização geográfica da sede facilitou o acesso das pessoas e, com isso, o número de participantes aumentou. Outras famílias judaicas passaram a frequentar a sinagoga, o que muito agradou à diretoria. Assim, eles resolveram fazer uma grande festa de *Chanuká*, com as presenças de *Samuel* – sócio benemérito que doou a casa à comunidade, *Efraim* – o judeu que

⁶¹ Vide descrição etnográfica dos campos de pesquisa dessa tese no item II.

convocou a união da comunidade, por meio do anúncio de jornal, e o próprio Embaixador de Israel no Brasil.

No dia da festa, iniciada ainda à tarde, o jardim da sinagoga estava repleto de pessoas. Havia seguranças devidamente identificados, do lado de fora, para garantir a integridade física do Embaixador.

Os homenageados usavam terno e a maioria estava bem vestida para a solenidade. As mulheres ostentando bons vestidos e penteados, enquanto as crianças brincavam com os presentes que tradicionalmente ganham por ocasião dessa festa.

No primeiro momento realizou-se o serviço religioso, com o acendimento das velas em um candelabro chamado *Chanukiá*. Este candelabro possui oito braços sendo que a cada dia uma vela é acesa e no último dia, acendem todas e realizam um serviço religioso na sinagoga.

A festa comemora o triunfo dos judeus, sob a liderança dos *Macabeus*, contra os dominadores gregos (164 E.C.) ⁶². A santidade da festa deriva do aspecto espiritual da vitória e do milagre “da ânfora de óleo”, quando uma pequena quantidade de óleo de oliva consagrado, que seria suficiente para manter o candelabro do templo aceso apenas por um dia, durou oito dias, o tempo necessário para que o templo fosse reedificado, após a última batalha.

Depois da cerimônia religiosa, foram descerradas placas comemorativas no jardim da sinagoga, inaugurada a sede, fixada a *mezuzá*, e seguiram-se os discursos protocolares, enaltecendo a iniciativa da diretoria e dos sócios fundadores.

Em seguida, o Embaixador deu uma palestra sobre a situação política de Israel e abriu um momento para perguntas. Após essa solenidade, houve sessão de fotos, brindes com *champagne* e distribuição de salgadinhos.

A SIC possui uma Diretoria Cultural que tem, entre outras atribuições, a de organizar as festas, alugar materiais, contratar *buffets*, garçons; enfim, cuidar do protocolo de qualquer recepção ali realizada.

Nessa ocasião, dada à especificidade do evento, a presença do Embaixador e de alguns judeus ortodoxos que observam as leis da *kashrut*, aconteceu um fato, no mínimo, inusitado, mas bastante significativo para se pensar o sentido e as formas de representação da identidade.

⁶² É uma convenção, cortesia e uma gentileza à sensibilidade religiosa judaica não marcar o tempo com as iniciais A.C. e D.C. (Antes ou Depois de Cristo) – por motivos óbvios. O mais adequado é o uso das iniciais A.E.C. (Antes da Era Comum, ou E.C. - Era Comum).

Entre taças de espumante e coquetéis, os garçons distribuíam salgadinhos – alguns deles realmente feitos pelas senhoras judias (bolinhos de peixe, *latkes* de batata, *sufganiot*,) e outras guloseimas confeccionadas pelo *Buffet*, como empadinhas, coxinhas e folheados. No meio da recepção, quando todos já estavam mais descontraídos, uma das senhoras, ao morder em um folheado, soltou uma exclamação de repulsa: “- *Peraí, mas isso aqui é presunto de porco!*” – disse Ruth, já nesse momento “impura”.

O corre-corre foi geral: procuraram a Diretora Cultural, especularam sobre quem encomendou os salgadinhos, cochicharam sobre a ineficiência da diretora, repudiaram o *buffet*, massacraram o *maitrê* e, finalmente, fizeram recolher todos os salgados folheados da festa, na tentativa de manter o “impuro” fora do recinto sagrado da cultura judaica.

Aquilo envergonhou a alguns, irritou outros, e teve até quem se divertiu. O Embaixador acabou não tomando conhecimento do acontecido, ou sua diplomacia foi maior que sua fé, pois não se manifestou a respeito.

Nessa passagem mostramos as dificuldades que sofre uma coletividade que está em processo de formação e tenta inventar uma tradição⁶³. Sobre tradição inventada, remontamos novamente ao autor E. Hobsbawm:

Um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácitas ou abertamente aceitas; tais práticas de natureza ritual ou simbólica visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente, em uma continuidade em relação ao passado. Aliás, sempre que possível, tenta-se estabelecer continuidade com um passado histórico apropriado. (HOBSBAWN, 1984:09).

Em Montreal, a questão da alimentação ritual não é problema, pois vários estabelecimentos judaicos investem em produtos *kasher* e a profusão de ofertas atende a todas as demandas. O bairro judaico de *Plamondon*, por exemplo, a Rede de supermercados IGA oferece frutas, legumes, patês, carnes, frios, conservas, doces, biscoitos, *matzot*, farinha de *matzá*, mistura para *falafel*, *guefilte fish*, raiz forte com beterraba, húmus, pães, leites, peixes, congelados, produtos de higiene, velas, balas, kits para *Halloween*, tudo *kasher*, com o selo de aprovação do rabinato canadense, norte americano e israelense.

Os muçulmanos também possuem restrições alimentares, e sua comida é aprovada em ritual se chama *halal*. Aquele alimento que é impuro se chama *haram*. Em

⁶³ Na introdução da tese e novamente no item 2 foi explicado que a Sociedade Israelita do Ceará foi fundada deliberadamente e não por fluxos migratórios.

Montreal, muitos judeus pesquisados e que comiam *kasher*, comiam também *halal*. Entretanto, eles garantiram que há de se observar, pois o alimento *kasher* sempre é *halal*, mas o que é *halal* nem sempre é *kasher*.

O fato é que, para um alimento ser considerado *kasher*, existe uma nomenclatura que o define desde sua origem. Alimentos à base de carne são chamados em *iídiche* de *fleishig* e em hebraico de *bassari*. Por carne, entenda-se também, os ossos, sopas e molhos. Sangue é o tabu alimentar por excelência e é irremediavelmente *tref*. Os laticínios são chamados de *milchig* (iídiche) e *chalav* (hebraico) e englobam iogurtes, coalhadas, queijos e molhos brancos. Aqueles alimentos considerados “neutros” e que podem ser consumidos, tanto com carne quanto com laticínios, como ovos, peixe, aves, legumes, cereais, frutas e sucos, são chamados de *parve*.

Na culinária judaica, devem ser *kasher* não só os alimentos selecionados, mas também sua mistura e a maneira como são manuseados e confeccionados.

Segundo o Prof. Rabkin, a única coisa que define uma comida como “comida judaica”, é aquela que tem a possibilidade de ser *kasher*. Isso significa, por exemplo, que o porco não pode ser *kasher* nunca, pois há um preceito religioso que manda evitá-lo, expresso na *Torá*; a carne de boi é permitida, mas só pode ser usada num prato confeccionado de maneira *kasher*. Isso inclui regras na forma de abate do animal, que deve ser executada por um *shohet* – magarefe especializado na forma ritual de abate – e certas partes devem ser eliminadas, como tendões, sangue e nervos.

Essa profusão de detalhes implica numa tensão constante em casa para evitar a mistura de ingredientes em panelas específicas, na tábua de cortar, nos talheres para servir os pratos e nas toalhas. Se uma colher mexer uma panela de leite ela é imprópria para mexer uma panela de carne. É recomendável o uso de cores diferentes para as toalhas para evitar a poluição. As lavagens de ambas as vasilhas deverá ser efetuada em recipientes diferentes, e, para serem secadas, utilizar-se-ão panos de prato diferentes. Outra informação fornecida pelo mesmo professor é que a participação de um judeu, em pelo menos uma parte do processo de preparação do prato, é fundamental para lhe conferir um caráter *kasher*. Se uma mulher *goi* prepara uma *chalá* (pão) com ingredientes *kasher*, mas uma mulher judia é que coloca as sementes de papoula por cima do pão já assado, o prato é *kasher*. Se uma panificadora se diz *kasher*, seria recomendado que quem fizesse a massa fosse um judeu; todavia, se o dono da panificadora – sendo judeu – acender o forno de manhã, os pães que saírem do forno durante todo o dia serão *kasher*.

Todo judeu observante da lei, ao ingerir qualquer alimento, deve fazer uma bênção (*habrachá*) obrigatória e específica que varia de acordo com o alimento. Entretanto, não é a bênção na hora do consumo que o torna *kasher*, mas antes, a observação com relação à *mistura de ingredientes* e a participação de judeus no processo de confecção é que caracterizam um alimento *kasher* ou não. Não há como abençoar um alimento para torná-lo *kasher* se não tiver sido elaborado de maneira *kasher*.

Isso é claro, gera uma tensão aos seguidores restritos da lei, em especial, às mulheres que, geralmente, são as que preparam a comida. Uma das obrigações da mulher judia é servir o marido na mesa de jantar. Ela faz as compras, prepara a comida e serve o marido. Entretanto, durante o período menstrual ela é considerada *nidá* – impura. Para manter o caráter *kasher* na mesa, ela é proibida de servir um saleiro que seja ao marido, pois se tocá-lo sem querer, ele também ficará impuro.

No caso de uma judia convertida por uma instituição ortodoxa, conhecer todas as práticas de *kasherização* é extremamente difícil e requer um alto grau de concentração, até que tudo seja feito naturalmente. Para que se possa perceber o grau de dificuldade, falaremos um pouco mais, a seguir, desse processo.

Nas casas ortodoxas, as panelas, louças e utensílios são guardados e usados separadamente para evitar o contágio. Como foi dito acima, a primeira e a mais básica das separações é aquela que recomenda o uso de panelas diferentes para o preparo de laticínios e de carnes. Todavia, na festa da Páscoa Judaica (*Pessach*) toda a porcelana e prataria cotidiana da casa deverão ser substituídas por aquelas que são reservadas exclusivamente para a ocasião. Essa louça de Páscoa fica guardada durante o ano todo e só é usada na semana da festividade, quando serão consumidos apenas alimentos que não contenham *chametz* – que fermentem. Em casas onde as pessoas são realmente observantes da lei, há dois refrigeradores – um para carnes e outro para laticínios. Se por engano da mãe judia, uma vasilha com queijo for colocada na geladeira de carne, está comprometida toda a *kashrut* da casa, e rituais de purificação deverão ser feitos para que a paz *kasher* retorne ao lar.

Se uma dona de casa judia ganha uma vasilha que foi usada por uma não-judia, ela deverá submetê-la a um processo de *kasherização* que inclui mergulhá-la em água quente algumas vezes, ou deixá-la imersa por algum tempo. Entretanto, ela esbarrará de novo nas interdições da lei: uma vasilha de vidro pode ser *kasherizada*, uma de barro

não. Porcelana pode ser *kasherizada*, madeira não. Na dúvida, perguntam ao rabino da congregação.

A *kashut* se inscreve num quadro de representações simbólicas, que é coerente com a separação feita pelo Judaísmo entre o sagrado e o profano. Sob a ótica da religião, ser judeu é fazer parte de um grupo ou “povo” que foi escolhido por Deus para ser santo. Essa santidade é perpetuada enquanto o grupo mantiver seu caráter de isolamento e de diferenciação de outros grupos. O judeu se pensa como o “outro” por excelência, é aquele que apesar de excluído está próximo. A figura do outro emerge sempre de uma ambiguidade que é emblemática de uma interdependência definitiva, intransponível, por que o outro é que me faz ser o que eu sou e me permite completar a mim mesmo. No fundo, não há um sem o outro. (BENBASSA e ATTIAS, 2002: 20).

A pretensão judaica – no sentido de pretender – é que quando um indivíduo come um alimento *kasher*, estará entre judeus, mantendo, portanto, as fronteiras e, conseqüentemente, sua santificação. Comer *kasher* – como dizem os ortodoxos e conservadores, é se “sentir em casa”, é “partilhar uma vida judaica”, e isso é muito importante para eles. Por sua vez, ao recusar comida na casa de um não-judeu, evidencia a fronteira, a não-mistura, a diferença e a distância que separa o judeu do não judeu. Mantendo-se separado, o judeu sustenta seu caráter de santificado, de sagrado em relação a outros grupos.

No Brasil, nas cidades pesquisadas, a alimentação *kasher* não é uma preocupação constante, e o indivíduo, em geral, se considera judeu por critérios subjetivos. No Recife e em Brasília há alguns indivíduos que compram alimentos *kasher* nos grandes centros, como São Paulo, mas apenas para receber uma visita ou algo dessa natureza. Outros não comem nada obviamente impuro, como porco ou frutos do mar. Outros, ainda, evitam as misturas de carne e leite. Mas o processo de seguir as regras de preparação foi observado apenas em um caso de um senhor que converteu a si e a toda sua família em Fortaleza, comprou uma *Torá* e fundou uma sinagoga particular em casa. Há que se considerar, também, o fato de que nas três comunidades brasileiras pesquisadas, não havia um rabino especialista em *kashut* que pudesse promover a prática, responder a questões e sanar as dúvidas da comunidade.

Mas, se para os judeus de nascimento é difícil determinar se um alimento é puro ou impuro, se há misturas impuras nos pratos que ele come, imaginemos para aquele que, em um processo de conversão se vê envolto no cumprimento de 613 preceitos religiosos obrigatórios e, até então, desconhecidos? Como saber se naquele queijo

adquirido não se encontra nenhuma partícula de outro alimento que pudesse macular seu prato? Será que há substâncias *tref* naquela bala comprada no supermercado?

O que veremos a seguir é uma das modernas formas, de que os judeus observantes da lei lançam mão, para conseguirem garantir uma alimentação *kasher* confiável, e como os pretendentes à conversão se saem nessa seara.

4.3.1.1 *Commoditização da kashrut*

Ao falarmos sobre os guias disponíveis para auxiliar o judeu a escolher sua alimentação, e inserir esse assunto na problemática antropológica, a perspectiva teórica que mais parece corroborar nossas ideias, é o pensamento de John e Jean Comaroff (2009); seja pela discussão proposta para se apreender o conceito de identidade, seja pela forma de pensar dos autores, que consideram as identidades como uma mercadoria carregada de valor econômico, chamando-as de *commodities*.

Uma *commodity* é um bem fungível, ou seja, é equivalente e trocável por outra igual, independentemente de quem a produz, como, por exemplo, o petróleo, a resma de papel, o leite, o cobre e os imóveis.

Os Comaroff refletem sobre um fenômeno crescente: a incorporação da identidade e a *comodificação* da cultura, em diversos grupos étnicos ao redor do planeta. Por comodificação da cultura, os autores entendem:

A efetiva entrada na esfera do mercado de domínios da existência humana que anteriormente escapavam dela, tais como os símbolos identitários de um grupo ou uma nação, as crenças religiosas, as práticas tradicionais de cura, os rituais, etc. Incorporação da identidade é o processo pelo qual a identidade passa a ser reivindicada pelos grupos étnicos com base nos regimes de propriedade intelectual. (COMAROFF, 2009:17).

Na verdade, tentaremos fazer um exercício de colocar nossos dados de pesquisa, a respeito da *kashrut*, sob o lume das perspectivas desenvolvidas em relação aos processos de identificação e de descontinuidade por elas sofrida, além dos conceitos modernos de pertencimento, agenciamento e voluntarismo.

Considerando que a identidade judaica é entendida – por intelectuais leigos e pelo senso comum – como uma identidade étnica e religiosa, nos propomos a demonstrar de que forma um indivíduo que não pertence a essa “etnia” pode – por meio da análise do percurso de conversão – transformar-se num judeu. Na proposta dos

Comaroff, a identidade é concebida, também, por intermédio da aquisição de símbolos em um “mercado”, a fim de legitimar essa ou aquela identidade.

Nessa sessão, limitar-nos-emos a mostrar uma curiosa publicação judaica brasileira, onde a autenticação conferida a uma identidade pode ser percebida como *commoditização* da cultura – o Guia BDK.

4.3.1.2 O Guia BDK

Os judeus organizaram sua vida em comunidade apoiando-a em três pilares “canônicos” – a *Torá*, o *Talmud* – código de ética e compilação da *Torá* oral – e a *Cabalá* – a mística judaica.

A primeira obra é dividida em cinco livros que contam a pré-história judaica e seus mitos de origem; o êxodo que esse grupo supostamente realizou do Egito até a Palestina e as normas e regras de ética que definem a organização social do povo judeu como: regras para o casamento, regras de conduta, regras para criar os filhos e regras de alimentação. O Judaísmo antigo, na tentativa de manter um caráter diferencial das outras tribos, criou regras que impediam ou limitavam o contato com os não-judeus.

Como já foi dito, no Brasil, os grupos judaicos estudados não são ortodoxos e não seguem uma alimentação *kasher*. Entretanto, os ortodoxos residentes no País constituem um grupo bastante extenso. Várias cidades brasileiras contam com comunidades de judeus ortodoxos, inclusive o Recife.

Mas o que tudo isso tem a ver com a concepção de identidade proposta pelos Comaroff? Como pudemos perceber o tabu alimentar ilustra a diferença entre aqueles que são “puros” – judeus – daqueles que são “impuros” – os outros. Certa vez, um rabino ortodoxo indagado sobre o porquê de seguir as regras de alimentação, afirmou que “*se acreditamos em Deus e organizamos nossa vida a partir das orientações dele, entendemos que ele assim determinou, então assim será*”. Apesar da aparente ausência de uma razão prática para as regras de alimentação, devemos considerar que os produtos *kasher* têm um preço alto, bem mais caros que os produtos comuns, e hoje se transformaram em commodities, prontas para serem comercializadas.

As leis da *kashrut* preveem coisas aparentemente simples, como não comer animais com o casco fendido e que não ruminem, não misturar leite com carne na mesma refeição, evitar peixes que não possuam escamas e frutos do mar. Entretanto, com o processo de commoditização das identidades, existe uma “venda”, uma mercantilização dessa *kashrut*.

A *kashrut*, como definidora da identidade judaica, é orientada e organizada a partir do *Beit Din Kashrut*, entidade portadora do poder de julgar e condenar determinado alimento, por ele não se enquadrar no conceito de pureza ritual. Isso nos mostra a mercantilização de símbolos religiosos, que antes não eram regidos pelas leis de mercado e que, hoje, “escapam” do controle da cultura e se tornam commodities.

4.3.1.3 A supervisão rabínica

Em 5764 (2004), um grupo de pessoas da comunidade judaica de São Paulo pediu ao Rabino Shmuel A. Havlin que montasse uma *hasgachá* – verificação rabínica, para liberar produtos de linha já existentes no mercado, que certamente são *kasher*, mas que não haviam sido verificados quanto à composição e processo de produção, sendo, dessa maneira, desconhecidos para o consumidor *kasher*. O rabino Havlin, juntamente com rabinos de S. Paulo, de outros estados do Brasil e de um grupo de empresários, iniciou o trabalho.

Surgiu assim no Brasil a BDK – *Beit Din Kashrut* - guia utilizado pela comunidade judaica mundial como uma garantia da qualidade de alimentos supervisionados por um rabino ou rabinato, tornando-os autorizados para consumo de acordo com as normas religiosas judaicas. O selo da BDK nas embalagens dos alimentos, ou o carimbo nas carnes, significam que o alimento foi verificado e que tem a qualidade necessária para atender ao paladar do consumidor *kasher*.



Modelos do selo BDK.

Segundo o próprio guia, a necessidade da formação do grupo se deu, pois:

É de conhecimento geral que, com a moderna industrialização, os alimentos produzidos hoje em dia são compostos de milhares de micro e macro

elementos. Como exemplo, podemos citar a bolacha que, hoje, não é composta apenas de água e farinha e, sim, de vários outros produtos como conservantes, pigmentos diversos, aromatizantes, segredos industriais. Por isso, faz-se necessário um órgão que esteja sempre atualizando e fiscalizando a produção de produtos para que o consumidor tenha sempre a certeza de estar adquirindo produtos que estejam de acordo com suas normas. (Guia BDK, 2008:13)

A BDK é composta por um rabinato – grupo de rabinos, que tem como função principal estudar e analisar cada produto, autorizá-lo ou reprová-lo, conforme as leis judaicas.

A princípio, a publicação orienta os consumidores ortodoxos a utilizarem os produtos que constam no próprio guia. Entretanto, existem duas listas diferentes para “ortodoxias” diferentes. Na lista verde entram produtos denominados “*mehadrim*”, ou seja, produtos que atendem o mais elevado nível dos rigores das leis da *kashrut*.

Já na lista amarela, são disponibilizados produtos que admitem alguma leniência, baseando-se nos *possekim* (legisladores) que as permitem. Explica-se: um produto que contenha algum componente considerado proibido, como um conservante, por exemplo, mas que sua quantidade no produto final é de apenas 1/61, pela lei, esse percentual de “impureza” é considerado nulo. Exceto quando este ingrediente é “*ma’amid*” – elemento que muda o aspecto ou a consistência. Alguns produtos contêm leite que não é *chalav Israel* (leite ordenhado na presença de um supervisor judeu). Porém, como a lei brasileira não permite a mistura de leites de outros animais ao leite de vaca, o leite é considerado *kasher*. Assim, os produtos da lista amarela são considerados *kasher* de acordo com os pré-requisitos básicos da lei.

4.3.1.4 “Não basta ser aveia, tem que ser Quaker”

As *hashgachót* são as certificadoras de que um produto é *kasher*, e atuam enviando representantes às fábricas para observar o processo de fabricação e, posteriormente, homologar ou não um produto. Alguns produtos saem da lista, outros saem e retornam e outros mudam de lista, da verde (mais ortodoxa), para a amarela (mais leniente). Os processos de fabricação são dinâmicos e desenvolvem produtos mais interessantes e atrativos, visando, ao mesmo tempo, a redução dos custos. Esses fatores provocam mudanças de insumos ou fornecedores, substituindo por outros com melhores resultados ou mais rentáveis. O produto pode ser modificado em sua composição e em seu aspecto.

A BDK, assim como muitas outras *hashgachot* do mundo, visita indústrias alimentícias, por iniciativa própria ou quando solicitada. É cobrado um preço das empresas aprovadas para que seu nome seja colocado na lista, o que leva a um aumento significativo de suas vendas. Entretanto, a tarefa seria economicamente inviável ao BDK se tivessem que manter um supervisor rabínico em cada fábrica. Mas, graças aos métodos de trabalho das indústrias de hoje, onde existe alto grau de padronização, todas as mudanças, na maioria dos casos, podem ser previamente aprovadas. Nesses casos são analisados os novos insumos, a formulação do produto, para verificar se continua *kasher* ou se afeta o status *kasher* dos outros produtos já aprovados.

Quando a mudança ocorre sem o conhecimento prévio da BDK, o caso fica mais complicado. Nesses casos, é checado o mais rápido possível o novo status *kasher* do alimento e, dependendo do caso, retiram o produto das listas, ou passam-no da verde para a amarela. Em relação à fábrica, se ficar constatada a má fé, esta pode perder a supervisão *kasher*. Se não há má fé e não foi quebrada nenhuma norma, esta é apenas advertida do ocorrido e, dependendo do caso, volta a produzir como antes para continuar *kasher*. Um exemplo de mudança desse tipo é quando a fábrica passa a comprar um insumo com o mesmo nome, mesmo fabricante, porém produzido em outro local, onde não é feita a supervisão *kasher*, ou que fabrica outros produtos não aprovados, ou, até mesmo, por produzir o mesmo produto com insumos não *kasher*. Às vezes, passam a comprar um insumo nacional em vez de importado para diminuir os custos; o distribuidor é o mesmo, porém, o nacional não é *kasher*. Outras vezes, pairam suspeitas sobre alguma mudança no método de produção de algum insumo, o que poderia afetar seu caráter *kasher*. Esse produto é então colocado em alerta provisório e depois esclarecido. Isso pode ocasionar que o produto – que sempre foi *kasher* – saia ou volte à lista.

Qual o critério utilizado para descobrir se um ingrediente mudou o seu preparo e não pode ser considerado *kasher*? Segundo o próprio guia: “Temos que conhecer quando e quais mudanças afetam a *kashrut* do produto e quando não. Pedimos ao Todo Poderoso que, pelo mérito do público, nos ajude nesta importante missão”. (Guia BDK, 13: 2008)

Ao analisarmos a dinâmica da BDK, podemos perceber que os critérios utilizados para definir a pureza ou não de um produto também sofrem a influência da commoditização ao legitimar sua identidade. Quem vai definir o caráter *kasher* são os

rabinos que, atenta e criteriosamente, se baseiam nas normas religiosas para fazê-lo. Todavia, em uma sociedade de consumo, está em jogo, também, o capital investido pela fábrica para ter seu produto inserido no guia, e os lucros que a entidade BDK recebe pela publicidade e pelo aumento no número de consumidores pagantes por aquele produto. Assim, para um judeu observante do guia BDK, não basta ser aveia, tem que ser Quaker, pois essa marca possui o carimbo e o selo da BDK, vetando a compra e o consumo de outra aveia pelo consumidor *kasher*⁶⁴.

Originalmente, os ingredientes que compõem determinado produto para lhe dar um caráter *kasher* são conhecidos dos consumidores observantes da lei judaica. Entretanto, o que está escrito no rótulo do produto não é o bastante aos atentos olhos da BDK. As matérias primas são complexas e podem conter outros ingredientes que não são revelados, como um conservante, emulsificante e outros. Ainda que o ingrediente seja *kasher*, pode ser fabricado em uma mesma linha de produção ou máquina de outro produto não *kasher*, o que compromete sua *kashrut*.

A liberação de um produto exige alto conhecimento da lei judaica, pois é preciso verificar e analisar cada caso especificamente, para atender ao status *kasher*. Existem casos em que o produto, por sua composição e método de produção, aparenta ser *kasher* e não necessita de supervisão rabínica, entretanto há necessidade de verificação para garantir que de fato não há problema de *kashrut*.

A título de exemplificação, mostrarei alguns casos que exigem observação estrita rabínica e suas consequências. É interessante observar, que as especificações como a mistura do vinho com outras frutas, não estão explicitadas no levítico, entretanto, o judaísmo rabínico considera essas interdições como legítimas.

- ℵ Óleos refinados ou gordura vegetal podem ser processados em equipamentos que também processam gordura animal, comprometendo sua *kashrut*.
- ℵ Na maionese, os ovos podem conter enzimas conservantes e, em alguns casos, este conservante não é *kasher*.
- ℵ Mesmo os aromas ditos “naturais” são compostos por dezenas de componentes. Na embalagem consta, por exemplo, “aroma de banana”.

⁶⁴ A aveia Quaker é apenas um exemplo de mercantilização de um bem simbólico que é, *a priori*, *kasher*, e é utilizada aqui por ser uma marca bem conhecida no Brasil. Entretanto, existem outras marcas de aveias que são aprovadas pelo BDK, não gerando, por parte do rabinato, nenhum monopólio da aveia pela Quaker, e diversificando as possibilidades de escolha dos consumidores.

Pode ocorrer que, além da banana em sua composição, existam outros elementos não *kasher*, inclusive de origem animal.

- ℵ Os sucos de frutas ou concentrados podem ser produzidos em máquinas que também processam suco de uva, comprometendo a *kashrut* dos demais.
- ℵ O vinagre pode ser de vinho ou processado no mesmo equipamento. Whisky pode conter derivados de uva.
- ℵ Goma base, frequentemente usada na composição de doces e balas, pode conter ingredientes animais, como gelatina.
- ℵ Amêndoas confeitadas também podem conter gelatina (produto animal).
- ℵ Os pães da padaria podem conter banha de porco, ou serem assados nos mesmo fornos utilizados para pães que contém carnes ou queijos.

Partindo da premissa de que em muitos lugares a “sobrevivência cultural” tem dado forma a uma sobrevivência por meio da cultura, Jean e John Comaroff afirmam que no mercado, os grupos étnicos podem forjar novos padrões de sociabilidade, reanimar a subjetividade cultural e reforçar a autoconsciência coletiva. Isso ocorre, de acordo com eles, porque muitas vezes a versão “*commodificada*” de artefatos e práticas culturais torna-se a versão comumente reconhecida como “autêntica”. A busca por uma religião e uma cultura “autênticas” é recorrente na fala dos convertidos, pois a autenticidade lhes garante o reconhecimento por parte das instâncias competentes do grupo.

A noção de etnicidade é percebida pelos Commarof como um repertório amplo e instável de sinais culturais, que servem de alicerce para as relações a serem construídas e comunicadas. Com base no preceito de que, ao mesmo tempo em que a etnicidade passa a ser construída e explorada, sob a influência das ideologias neoliberais, o comércio excede a mera venda de bens e serviços, os autores consideram que em um contexto mais amplo, da mesma forma que as mercadorias estão se tornando explicitamente culturais, a cultura está sendo comodificada. (COMAROFF, 2009)

O crescente comércio do que esses autores chamam de “*etno-ancestralidade*” aponta na direção de uma política identitária, pois ele evidencia a simultaneidade da biologia e da autoatribuição, nas maneiras como a identidade cultural passa a ser experimentada e negociada, nas esferas políticas do mundo contemporâneo.

Para finalizar esta sessão referente à *Kashrut*, acreditamos que o caso da fundação e da legitimação da BDK no Brasil revela um processo de commoditização. Ele pode ser percebido por meio de quatro das sete dimensões do *identity business*, apontadas pelos Comaroff como características do período em que vivemos, e mudança em como percebemos a construção dos processos identitários. São elas: 1) os processos de pertencimento – A BDK é uma entidade judaica que lança mão do discurso bíblico para a formação dos 2) processos de “etnogênese” para legitimar-se criando assim 3) o estabelecimento de “etnoeconomias” corporativas envolvendo 4) a criação de uma corporação comercial étnica, que começou com uma reivindicação do grupo (no caso a homologação dos produtos *kasher*) (COMAROFF, 2009). Essa estrutura agrega regimes de propriedade intelectual, tendo em vista que seus produtos e práticas culturais comodificadas rendem benefícios para eles próprios.

4.3.2 Roupas *Shatnez*

Mantendo seu caráter de diferenciação, o Judaísmo apregoa que, não só os indivíduos e seus alimentos devem ser santificados, mas também seu vestuário. Assim como é proibido comer uma mistura de leite e carne, a *Torá* também proíbe usar roupas de lã e linho ao mesmo tempo. É o chamado *shatnez* (mistura).

As regras contra estas misturas são reminiscências das roupas usadas pelos sacerdotes do antigo templo judeu. Essas combinações foram consideradas santas e ou foram confiscadas a um santuário. Observa-se ainda que o linho é produto de uma economia agrícola ribeirinha, como a do Vale do Nilo, enquanto a lã é um produto de um deserto, da economia pastoral, como o das tribos hebraicas; isso seria negativo, pois misturaria simbolicamente “carrascos” e “vítimas”: o Egito e os hebreus⁶⁵.

O *Talmud* afirma que um manto de lã pode ser usado sobre uma veste de linho, ou vice-versa, mas não pode ser amarrado ou costurado. *Shatnez* só é proibida quando usada como uma roupa comum, para a proteção ou benefício do corpo, ou por seu calor, mas não se carregada nas costas como um fardo ou como mercadoria. São também permitidos solas de feltro com saltos, porque eles são duros e não aquecem os pés⁶⁶. Em tempos posteriores rabinos liberalizaram a lei, e, por exemplo, permitiu *shatnez* para ser usado em chapéus rígidos. Almofadas, travesseiros e tapeçaria

⁶⁵ MAIMONIDES: *mishnê torah, Kilayim, X*.

⁶⁶ Talmud, tratado Betzah, 15 a.

com que o corpo nu não está em contato não estão sob a proibição, e estando deitado, o *shatnez* é tecnicamente permitido⁶⁷.

O problema é que roupas “100% lã” ainda podem conter até 5% de outros materiais. Além disso, as etiquetas, com frequência, descrevem apenas a parte externa da roupa, ignorando bordados e fios ornamentais. Ao judeu observante é necessário checar seus ternos, saias, casacos de lã e calças. Para isso, as congregações ortodoxas possuem um laboratório de *shatnez* para descobrir se uma roupa adquirida está em conformidade com as leis de pureza ritual.

Um laboratório de *shatnez* é onde testadores tiram amostras adequadas de uma roupa (sem estragar a peça) e as examinam sob um microscópio para identificar as fibras. As grandes comunidades judaicas ortodoxas possuem este tipo de laboratório, disponibilizando o serviço aos participantes. Esses laboratórios também recebem e enviam roupas pelo correio, e a única vez que soubemos de um informante que utilizou esse serviço foi um convertido que despachava suas roupas para São Paulo, a um custo relativamente alto.

Na maioria dos casos, uma roupa que contenha *shatnez* pode ser consertada no laboratório, por um preço relativamente baixo. É um pequeno trabalho de costura. Existe o caso, porém, em que a operação não pode ser feita (a retirada de um bordado, por exemplo) implicando na devolução do produto à loja.

Como a observação de informantes que enviam suas roupas para verificação de *shatnez* não é sustentada empiricamente nessa pesquisa, limitamo-nos a descrever essa prescrição, com o intuito de, apenas, enriquecer o argumento sobre a separação entre espécies que o indivíduo neófito ao Judaísmo é obrigado a saber, quando não a praticar. Mais alguns detalhes sobre o *shatnez* a título de informação:

- As regras de *shatnez* também se aplicam a roupas emprestadas ou alugadas – como um smoking.
- Usar, simultaneamente, uma peça de linho e outra de lã é permitido, o que é proibido é que na tecelagem haja a mistura de fios.
- É o uso que é proibido – possuir *shatnez* não é problema.

⁶⁷ Sefer há-chinuch, seção “ki tetze”, nº 571.

- Não há necessidade de se preocupar com lã de camelo, angorá, cashmere, alpaca ou vicunha. Para fins de *shatnez*, lã refere-se apenas a lã de ovelha ou carneiro.

4.3.3 A marca no corpo: o *Brit Milá*

Uma das partes mais importantes para aquele indivíduo do sexo masculino, que busca a conversão religiosa, é o ato da circuncisão. A circuncisão se refere à remoção do prepúcio, realizada no indivíduo ainda bebê. Os muçulmanos também seguem essa prática, mas o ritual acontece quando o indivíduo faz treze anos.

Preceito religioso que estabelece o pacto divino com os judeus, a circuncisão ritual teve seu início com Abraão, que teria se circuncidado sozinho e com a idade de 90 anos (*Lech lechá* – Gênesis 17:1). Desde então, para marcar a aliança com Deus, os judeus circuncidam seus filhos no oitavo dia depois do nascimento. A cerimônia é chamada *Brit Milá* e é realizada normalmente na casa do bebê.

Quem realiza a circuncisão é um *Mohel*. Se o pai da criança ou o rabino possuem habilidade para a realização da prática, ou são médicos ou enfermeiros, poderão dispensar esse profissional. Em algumas sinagogas liberais norte-americanas e canadenses é admitido que mulheres realizem a circuncisão nos bebês, na função de *mohel*.

A cerimônia de *Brit Milá* é bastante festiva e é aberta a toda a comunidade, apesar de ser necessário que se tenha um laço de amizade com a família do bebê e um convite. A cerimônia em si é bastante simples: a mãe entrega o bebê nas mãos dos *Kvater* – um casal que carrega a criança até o lugar em que receberá a circuncisão. Depositam a criança nas mãos do padrinho (*Sandak*) e então o *Mohel* se aproxima com um instrumento semelhante a um bisturi. Realiza a benção específica ao momento e, repetindo o pacto de Abraão com Deus, extirpa o prepúcio do bebê.

Tivemos oportunidade de acompanhar um *Brit Milá* no Brasil; é uma experiência por deveras marcante, envolvendo sangue, choro intenso do bebê e da mãe. Depois da cerimônia religiosa é servido um almoço festivo, onde os judeus comemoram a chegada de mais um israelita à congregação, comendo, bebendo e dançando.

Em Montreal, pudemos presenciar um ritual que acontece na véspera do *Brit Milá*. Na casa de um jovem casal, estava sendo realizada uma vigília, durante toda a noite, em homenagem ao *Brit Milá* de seu filho que aconteceria na manhã seguinte. A família era *Hassidim*.

A casa era grande e bastante suntuosa, com tapetes, cortinas, móveis laqueados e obras de arte. Havia crianças brincando na sala e alpendre – todos com as vestes tradicionais dos *Hassidim* e seus cachinhos ao lado da cabeça. Apenas meninos, nenhuma menina. Na entrada da casa – que estava aberta – era possível ver um corredor que se dirigia para outra peça, provavelmente outra sala, onde estariam as mulheres.

Quanto aos homens, eram em número aproximado de quarenta. Estavam sentados em uma enorme mesa de jantar e possuíam as mais variadas idades. Todos usavam chapéu preto e barba. Foram extremamente simpáticos, nos recebendo de forma generosa e tranquila; salvo as crianças mais jovens, que estranharam nossa presença.

A vigília não se parece com uma vigília nos moldes cristãos. Estas preveem uma noite toda de orações para uma causa específica como a recuperação de um doente, por exemplo. O tipo de vigília *Hassidim* mais parecia uma recepção. Havia vários tipos de bebida na mesa: *whisky*, cerveja, vinho, refrigerantes e muitas frutas e comidas – tudo, evidentemente, *kasher*: bolinhos fritos, tortas salgadas, pães, carnes frias e castanhas. Havia também um grande bolo de chocolate, já cortado.

Todo o serviço na mesa era realizado pelo dono da casa e pelos filhos maiores – nenhuma mulher apareceu no recinto dos homens. As conversas eram em hebraico, e assim que perceberam nossa presença, passaram a falar em inglês – raramente os judeus de Montreal se comunicam em francês. As conversas giravam em torno de assuntos variados, desde o *Brit Milá* do garoto, até negócios e política israelense.

É um tanto embaraçoso ao antropólogo esse tipo de trabalho de campo em uma recepção, pois o fato de serem todos desconhecidos e ortodoxos, com seus costumes e vestimentas, cria uma espécie de constrangimento, que foi amenizado pela gentileza do grupo e pela presença do professor, que já nos conhecia, e nos possibilitou a entrada naquele “ritual”.

Apesar de a circuncisão ser uma condição *sine quoi non* para o estabelecimento da identidade judaica, muitos especialistas – em especial nos EUA e em Israel – se posicionam contra essa prática. Os argumentos desses militantes se baseiam no direito que as pessoas – no caso, os bebês – têm de resguardar sua integridade física até que seus corpos pertençam apenas a eles.

Segundo esse grupo⁶⁸, cada pessoa deve ter o direito de tomar uma decisão sobre a remoção ou alteração de qualquer parte saudável e com funcionamento normal do corpo, apenas quando ela é suficientemente informada sobre isso e quando possui maior capacidade de compreensão e escolha. Eles dizem literalmente que: “Defendemos a preservação das partes saudáveis do corpo com funcionamento normal para todos os bebês e crianças, homens e mulheres, independentemente da cultura, religião e crenças pessoais dos pais ou de outros adultos”. (www.jewishcircumcision.org).

Essa organização não é a única que defende o fim da circuncisão ritual para crianças judias, pois isso sugere uma prática “primitiva” e que seria absolutamente desnecessária hoje em dia, além de destoar do caráter secular e moderno que é atribuído a certos setores do Judaísmo.

O Centro de Judeus contra a Circuncisão dirige-se aos judeus que avaliam uma ideia, não apenas com base em sua conformidade com a *Torá*, mas também à luz de seu contrato com a razão e a experiência. Para aqueles judeus que decidirem contra a circuncisão, existe mais de uma dúzia de rabinos que levarão uma cerimônia de boas-vindas alternativa para bebês, chamada de *Brit Shalom*⁶⁹.

Leonard B. Glick (2006) apresenta alguns argumentos contra a prática da circuncisão em bebês, como aquele que diz que os judeus circuncidam seus bebês, antes por conformidade cultural que por motivos religiosos. Outra defesa dele, é que qualquer criança que nasce de mãe judia é um judeu, sendo circuncidado ou não (GLICK, 2006:14). Ele também acredita que não é ético contra a criança submetê-la a essa prática. Alguns argumentam, ainda, que homens judeus adultos possuem a sensação de corpo mutilado, perda de prazer sexual e algum tipo de repressão emocional.

⁶⁸ www.jewishcircumcision.org. (acesso em novembro/2013).

⁶⁹ Seria apenas uma festa de boas vindas à criança e uma benção.

Sobre os argumentos psicológicos do trauma da circuncisão, o livro de Ronald Goldman (2011) instiga nossa reflexão. O autor argumenta que: “Queremos que os judeus saibam que neste país (USA) e no exterior, alguns judeus não circuncidam seus filhos. Circuncisão é uma escolha, e agora que sabemos dos graves danos causados pela circuncisão, há fortes razões para renunciar a isso”. (GOLDMAN, 2011:20)

Ele também afirma que os problemas psicológicos de longo prazo, relacionados com a circuncisão, têm sido documentados em relatórios clínicos e pesquisas com homens que se submeteram a essa prática:

Alguns homens circuncidados que entendem a circuncisão se ressentem de que tenham sido circuncidados. Ansiedades sexuais, redução da expressão emocional, baixa auto-estima, prevenção de intimidade e depressão também são relatados. Alguns médicos que estão conscientes do dano – a maioria dos médicos americanos não é, recusam-se a realizar circuncisões por razões éticas. Basear-se em supostas autoridades não é suficiente, porque eles podem ter conflitos pessoais, religiosos, financeiros e políticos de interesse. (GOLDMAN, 2011: 35).

Argumentar contra uma prática, instaurada e legitimada, como a circuncisão dos meninos judeus, é uma seara arriscada. Qualquer fala que se faça sobre o Judaísmo e suas práticas, geralmente provoca a ira e a indignação de judeus do mundo todo, em especial, de Israel, e aquele que se levanta contra preceitos como a circuncisão, o holocausto da segunda Guerra e a noção de Povo judeu, é sumariamente execrado da congregação – se for judeu. Caso não seja judeu, é logo taxado de antissemita. Assim, estudos psicológicos e/ou antropológicos, normalmente esbarram nesse mote.

O Conselho da Europa, fundando em 1949, promoveu resoluções sobre os direitos humanos, ao considerar crime à criança a mutilação de órgãos genitais. Dias depois, o ministério das Relações Internacionais de Israel comunicou, em nota, que a resolução “promove o ódio e as tendências racistas e antissemitas” (citado em GOLDMAN, 2011:50).

Pode-se questionar uma prática sem questionar um povo? Pode-se questionar a aplicação do conceito de povo a um grupo que apenas realiza práticas culturais comuns? O fato é que radicais judeus chamam de antissemitas aqueles que são contra a prática da circuncisão e contra a noção de povo.

Embora a questão da circuncisão possa deixar alguns judeus em situação desconfortável, o silêncio geral em torno dessa prática pode gerar conflitos intelectuais, emocionais, éticos e espirituais sobre a prática (GOLDMAN, 2011:38). Algumas mães

revelam grande angústia ao ter que assistir a circuncisão de seus filhos. Lídia, uma mãe judia de 70 anos afirmou, em entrevista, que na época da circuncisão de seus filhos “eu botava era pra chorar” (Lídia, dados de entrevista). Informações recentes apoiam seus sentimentos. Estudos mostram que as crianças experimentam dor e trauma significativos durante e após a circuncisão (falta de choro indica retirada e trauma induzido), e mudanças comportamentais e neurológicas em recém-nascidos têm sido observadas. (GLICK, 2006:28).

Independente da celeuma sobre o assunto, a circuncisão continua sendo uma prática e não nos cabe reiterar ou refutar esses argumentos. Para aquele que se converte, a circuncisão é realizada alguns meses antes do processo formal de conversão, momento em que terá que se submeter ao ritual do *Hatafat Dan Brit*.

4.3.3.1 *Hatafat Dan Brit*

Tão importante como o banho ritual e o aprendizado das leis judaicas, a circuncisão é uma prática que, em hipótese alguma, pode ser substituída ou omitida aquele que deseja engrossar as fileiras do Judaísmo.

Em conversas informais, durante as pesquisas em Fortaleza, decidimos inserir alguns questionamentos aos homens sobre essa prática. Percebemos que o ato da circuncisão, em geral, é representado como uma obrigação religiosa, uma prática milenar que deve ser executada, pois justifica a escolha pela conversão, e minimiza os problemas e as tensões com a instituição que por sua vez, exige a cirurgia.

Alguns homens evidenciam muito o aspecto da higiene após a circuncisão, assim como os mais velhos atribuem um sinal de pureza ao lar e de respeito à mulher judia a extirpação do prepúcio. Todavia, percebemos e relatamos também que alguns homens ficam insatisfeitos e relatam consequências físicas, sexuais e psicológicas de grande alcance da circuncisão, em parte porque o prepúcio tem funções significativas, sejam elas fisiológicas, psicológicas ou sexuais.

O certo é que alguns judeus não se ressentem, pois nem se lembram de quando fizeram e já outros, que fizeram com uma idade um pouco mais avançada (seis anos), disseram que se lembram da dor e, da convalescência dolorosa e, em hipótese alguma, fariam isso com seus filhos meninos.

Quanto aqueles que se converteram ao Judaísmo, há uma recorrência na narração do percurso. Os convertidos, quando ainda no processo de identificação ao Judaísmo, se deslumbram com a profusão de símbolos e costumes que a religião evoca. Quando decidem partir para o processo formal da conversão, alguns atropelam certas fases do processo, outros realizam todo tipo de leitura indicado, e ainda outros, voltam-se mais para os aspectos políticos de Israel; todos procurando seguir as orientações que cada comunidade e cada rabino que lhes passa.

Todavia, os homens que se identificam com o Judaísmo, às vezes sem nem terem ainda estabelecido o contato com o rabino, já fazem a circuncisão por si mesmos. Procuram um médico e pagam para realizar a retirada do prepúcio. A fala de um entrevistado é exemplar para descrever esse processo e ilustrar o grau de investimento pessoal que aquele que busca a conversão é capaz de acionar na modernidade – por ser livre e autônomo – para buscar o pertencimento e o reconhecimento de uma religião normativa como o Judaísmo.

A fala de um entrevistado descreve uma conversa que teve com sua mãe (católica), que acompanhava seu processo de estudos sobre o Judaísmo e, nesse dia, ele foi avisá-la que iria se circuncidar:

Meu filho, se você se sente judeu, seja judeu! Eu falei mãe, não é bem assim não. Ela falou: “o que você vai fazer agora?” eu falei: “eu vou ser circuncidado”. “Tá doido!?” ela exclamou! Ela disse: “não, mas que absurdo é esse?” Você não precisa disso! Ela disse: “você não precisa disso, quando você era menininho eu passei remédio no seu pintinho e tal, pra não colar e tal”. Eu disse: “Eu vou ser circuncidado”? Por quê? **Porque eu acho que tem que ser assim**⁷⁰! Ai fui lá, fui ao médico e ele disse “não, você não precisa não, você não tem excesso de prepúcio”. Eu disse: pois é, mas eu quero. Se o senhor não fizer vou achar alguém que faça. Ele fez e na hora dele me circuncidar, depois da cirurgia, que é feita com anestesia local né, ele me perguntou assim: “por que você falava aquelas palavras esquisitas”? Eu disse: **“por que eu tinha que falar”!** Bom, eu já sabia fazer a *habrachá*, fiz sem ter expectativa nenhuma, mas fiz enquanto eu era circuncidado eu fiz todas as *habrarot* da circuncisão, **como se eu fosse morrer**. Bom, ai fui circuncidado e continuei a levar a vida. (Daniel, 35 anos – notas de entrevista)

Essa entrevista, e a maneira como o informante relata seu percurso, revela a autonomia total do sujeito em mudar sua história de vida, seu passado, em busca de um passado mais antigo que remontaria à expulsão dos judeus da Península Ibérica. Ele procurou insistentemente o Judaísmo e se submeteu a um alto grau de estudos sobre o

⁷⁰ Os grifos são meus.

tema, se sentindo obrigado a seguir a Lei Judaica antes mesmo de “ser judeu”. Quando ele diz: “por que eu acho que tem que ser assim”; “por que eu tinha que falar” e “como se eu fosse morrer”, ele se sente pertencendo a uma religião transcendente, mística e altamente normativa. Ele aceita o jugo e as imposições da instituição para ter, enfim, o reconhecimento de seus pares. Ele já é judeu, mas é preciso que os demais o reconheçam como tal.

Quando indagado sobre as diferenças sexuais pós-circuncisão, ele disse que, apesar de ter feito a cirurgia com 23 anos, ainda não tinha tido nenhuma experiência sexual. Mas ele fala com uma nota de mágoa sobre a prática da masturbação e nas diferenças fisiológicas encontradas: “é muito estranho no começo, há um pouco de dor, é como se desse uns choques (sic) e diminui um pouco a sensibilidade”. Outro convertido, do Recife, disse que se sentia muito mais “limpo” depois da prática.

Um terceiro informante se identificou com o Judaísmo quando ouviu um programa de rádio na época da Guerra do *Yom Kipur*. Ele ouvia rádio no interior do Nordeste e quando falaram de Israel “deu uma coisa em mim (sic) e comecei a me interessar pelo Judaísmo”. Anos depois se tornou militar, mudou-se para Fortaleza e depois para Brasília, onde, finalmente, realizou sua conversão e circuncisão. Hoje, ele é um judeu bastante religioso e disse que a circuncisão para ele não foi nada diante da possibilidade de se tornar “realmente um judeu”.

Mas, se a alma está sendo saciada pelo agenciamento do indivíduo e pelo seu voluntarismo em se tornar judeu, a questão da circuncisão ritual, às vezes, esbarra em limitações físicas.

Bartolomeu (29) se achava descendente de judeus convertidos ao Cristianismo desde a colonização e procurou um rabino para tentar realizar o retorno ao Judaísmo. O rabino recusou seu pedido de retorno e ofereceu-lhe a conversão, desde que estudasse um pouco mais e se preparasse para os rituais. Antes de começar as leituras e, ávido por “se tornar judeu de verdade”, procurou um médico decidido a fazer a circuncisão.

Por ocasião da entrevista, ele já tinha realizado a cirurgia, era pai de duas garotinhas e já estava nas leituras rabínicas para a realização do ritual do *giyyur*. Acontece que Bartolomeu sofreu um processo de quelóide, durante a cicatrização da cirurgia, praticamente deformando seu pênis. Ele se sentia muito mal com isso e reclamava de dores nas relações sexuais e da perda de sensibilidade.

Outro rapaz cristão, nascido em São Paulo, e que não se importava com religião e nem com rituais, apaixonou-se por uma moça judia e resolveu se casar. Submeteu-se à

circuncisão, casou-se com pompa e circunstância, e disse que a circuncisão não tinha sido “uma boa”. Um ano depois do casamento, o casal se divorciou e ele se afastou do Judaísmo.

O fato é que o indivíduo realiza a circuncisão com um médico, alguns meses antes do processo final da conversão, para facilitar a cicatrização. No dia do ritual da conversão, ele se submeterá a uma sabatina dos rabinos e notáveis da congregação (geralmente três) e depois realizará a cerimônia de *Hatafat Dam Brit*.

Essa cerimônia consiste em retirar com uma agulha – ou ponta de bisturi – uma gota de sangue do pênis do candidato, recolhê-la num pedaço de gaze e abençoá-la pelos rabinos que estão ali na mesma sala. Segundo um informante:

Olha, quando a gente estuda, a gente lê que é uma picada de agulha e uma gota de sangue e tudo bem. Cara, eu não sei se eu estava nervoso e não tinha sangue, o fato é que o rabino picotou meu p...! Meu irmão, ele deve ter dado umas quinze furadas e não saía sangue, uma coisa de louco! Sim, doe um pouco!(sic). (Daniel, 35 anos).

Independente do fato de a circuncisão ser questionada por alguns judeus na contemporaneidade, como emblema de pertencimento e de identificação ao Judaísmo, ela ainda é a regra. Muito dessa legislação e obrigatoriedade é imposta pela Lei Judaica bíblica, mas há também aqueles judeus mais liberais nos EUA e Canadá que não se afinam com essa proposta e preferem acreditar que o Judaísmo é outra coisa, além dessa prática cultural.

Do ponto de vista religioso, a circuncisão é uma prática necessária e legítima, que estabelece o pacto entre Deus e os judeus. Para o ingresso de novatos na religião, o pacto deve ser firmado na carne, como o foi com os patriarcas Abraão, Itzak e Yakov, e uma das normas que as instituições, mesmo as mais laicas e seculares, exigem de seus pretendentes à conversão, é que realizem o ritual para ingressarem no “Povo Judeu”, mesmo que esse grupo não participe da religião.

4.3.4 O Shabat

O principal preceito bíblico judeu, e que está no Decálogo, é o de guardar o *shabat* e os dias sagrados de festas. A observação do *shabat* é mais importante que vários outros preceitos e só pode ser burlada ou negligenciada para salvar uma vida.

Conforme descrevemos no item 2, participamos cotidianamente do serviço religioso de *Shabat* em todas as comunidades estudadas e percebemos que a prática religiosa é fundamental para o estabelecimento daquilo que chamam de Judaísmo.

Com exceção de Recife, onde, por ocasião do início da pesquisa, não praticavam semanalmente o ritual do *shabat*, todas as outras comunidades seguem esse preceito de forma regular e ininterrupta. Em Fortaleza presenciamos um *kabalat shabat* na véspera do Natal, o que mostra que os participantes não viajaram e nem aproveitaram o feriado cristão para outro tipo de lazer.

O *shabat* é o princípio fundamental do Judaísmo. Simboliza sua verdade primordial: a existência de um Deus criador. E é, por meio de sua celebração, que o criador se revela. Observar o *shabat*, cessar todo trabalho ao se aproximar a noite de sexta-feira, é exprimir publicamente que Deus criou o universo do nada, que seu espírito domina a matéria, que é o dono da força de trabalho, da saúde e de toda a vida (WEILL, 1972:63). Segundo esse mesmo rabino:

O *shabat* é não somente uma homenagem ao Deus criador do mundo, como é também homenagem ao Deus libertador (Deuteronômio 5, 12-15). Livre dos seus deveres cotidianos durante o dia do *Shabat*, o israelita se eleva acima de seu trabalho, da monotonia de seus deveres profissionais, de suas preocupações, e até de seus sofrimentos, para chegar ao grau de um ser verdadeiramente livre, rodeado de sua esposa e de seus filhos, deleitando-se na paz majestosa do *Shabat*, na doce alegria da vida familiar. (WEILL, 1972: 65)

Essa é uma interpretação rabínica importante para os judeus ortodoxos, que seguem à risca as interdições do *shabat*. Empiricamente, a situação entre os entrevistados e as comunidades pesquisadas não é bem assim.

O conceito do *shabat* é um dos mais difíceis de compreender por um não judeu, de formação cristã. Simplesmente porque não há um correspondente cristão para ele. O máximo que poderia ser comparado seria com a imagem de Cristo como o messias, mas mesmo assim a comparação seria espúria. O cristianismo santifica a figura do Cristo e o que ele significou para a humanidade como salvador dos pecados. Os judeus santificam o tempo, ao celebrarem o *shabat*.

Ao interromperem todo o trabalho produtivo que realizam durante a semana, não significa que estejam terminando o serviço, mas, ao contrário, reconhecendo que

Deus, como entidade superior, proverá o sustento na semana seguinte. O dia do *shabat* é, portanto, o dia em que o espírito cansado se encontra com seu criador e legitima a fé em Deus. Significa também uma aproximação do homem com Deus, pois, segundo o mandamento divino de “Seja santo, pois eu sou Santo”, os judeus são orientados a seguirem o que Deus fez. E como Deus criou o céu e a terra em seis dias e no sétimo dia descansou, estipulou-se o sétimo dia como o dia de descanso judaico.

Existem várias interdições prescritas na *Torá* e nos tratados rabínicos que determinam quais tipos de atividades não deverão ser realizadas. O número desses trabalhos chega a 39. Estão fixados pela Lei Oral, que acompanha a Lei Escrita (Pentateuco) (HESCHEL, 2000:25). Entre os judeus liberais e reformistas observados, praticamente nenhum segue as prescrições da Lei com relação ao *shabat*.

Alguns conhecem as interdições, e é comum fazerem piadas e chistes com elas. Por exemplo, é expressamente proibido tocar em dinheiro durante o *shabat*. Todavia, nos campos de pesquisa, em certos serviços religiosos de *shabat*, convites para o próximo jantar beneficente eram negociados depois do final do serviço. Outras observações, como por exemplo, não fazer fogo, não fumar ou não se deslocar de carro para lugares distantes da sinagoga, eram motivo de chacota por parte dos participantes.

Apenas em Montreal, convivemos com um judeu que era praticante e seguia todas as determinações do *shabat*: vestia-se de forma diferenciada, ia à sinagoga, voltava e jantava com toda a família, comia alimentos *kasher* e fazia o acendimento das velas.

Com os convertidos a situação é diferente: eles são muito mais preocupados com os aspectos religiosos do que os judeus de nascimento. Em Fortaleza, havia uma judia convertida que deixava a comida de sexta e sábado pronta para não ter que fazer fogo em sua casa antes do final do dia de sábado. Outra, sempre fazia acendimento de velas no *shabat*.

A responsabilidade de acender as velas recai sobre a dona da casa, porque as luzes do *shabat* e dos dias de festa simbolizam serenidade e alegria; e a dona de casa é a pessoa mais indicada para encher o lar de luz e felicidade. (HIRSH, apud SHWARTZ, 1972:73).

O acendimento de duas velas significa “lembrar e perpetuar” a tradição judaica, e estas devem ser acesas pelo menos 20 minutos antes do pôr do sol. Uma de nossas primeiras observações, sobre a diferença de tratamento dado aos convertidos, foi que durante todos os anos de pesquisa, nunca pudemos observar uma judia convertida ser chamada para fazer o acendimento das velas na sinagoga. Essa honra sempre é daquela mulher mais velha e mais “autêntica” que estiver no recinto.

Em Brasília, havia alguns rapazes em vias de conversão que se recusavam a andar nas calçadas das quadras da cidade, pois em várias delas havia luzes fotossensíveis que acendem pelo movimento das pessoas que passam em frente aos prédios. Dois deles caminhavam pelas ruas, para não serem responsáveis por “acender fogo” no *shabat*.

Nas três comunidades brasileiras pesquisadas, eram as convertidas que se lembravam de levar o pão (*chalá*) para a santificação do *shabat*, junto com um copo de vinho⁷¹. Enfim, são aqueles que, pela necessidade de reconhecimento, trazem para si a responsabilidade de guardiães da fé judaica. A busca de pertencimento desses indivíduos se dá por meio da observância dos aspectos religiosos e legislativos da lei judaica. Como sua situação identitária é periclitante, necessitam se firmarem na religião como um pilar que sustentaria sua presença no grupo, a fim de garantirem seu reconhecimento.

Mas, como se dá esse reconhecimento? De que forma podemos acompanhar o reconhecimento das instituições para com esses indivíduos?

4.4 O Reconhecimento

O reconhecimento na língua portuguesa, assim como na língua alemã, tem várias conotações. Pode-se *reconhecer* uma pessoa na rua que fazia muito tempo que não via e está envelhecido; ser chamado na polícia para *reconhecer* uma vítima de assassinato, ou, *reconhecer* o assassino se você for uma testemunha. Pode-se *reconhecer* que estava errado numa discussão (admitir). Pode-se *reconhecer* o bem que uma pessoa fez a você (gratidão), e pode-se *reconhecer* a existência de uma minoria social (no sentido de conceder algo a). A discussão sobre reconhecimento a que se propõe esta tese é neste último sentido.

⁷¹ A descrição detalhada de um serviço de *kabalat shabat* encontra-se no item 2.

MEINTEL (1993:01) chama a atenção para o fato de que a noção de reconhecimento é frequentemente apresentada em termos de direitos de identidades coletivas. Entretanto, essa abordagem pode acarretar prejuízos individuais aos participantes da coletividade, dado o caráter essencialista das concepções de identidade. Ela mostra, em pesquisas realizadas, que ao estudar as identidades, a multifocalidade de representações é uma recorrência entre os entrevistados.

Essa recorrência é observada também nos entrevistados para essa pesquisa, que frequentemente utilizam várias categorias identitárias, que podem ser acionadas em distintos momentos da interação, e se sintetizam e se sobrepõem em identidades individualizadas como: “judeu laico”, “judeu de nascimento”, “judeu convertido”, “judeu cultural”, “judeu observante”, “judeu *sefaradi*”, “judeu *askenazi*” sem também excluir uma ou outra. Meintel cita Gallissot para propor, diante dessa diversidade de enunciados, a categoria *identificação* em vez de identidade (Callissot 1987, apud Meintel, 1993: p. 5).

Conceber o reconhecimento como direito de minorias define uma fronteira entre injustiçados e privilegiados, como veremos, a seguir, na forma prática em que essa ideia tem se configurado no Brasil.

4.4.1 A subjetividade do reconhecimento

O Brasil é um país de privilégios e não de direitos. Num país onde a democracia é fraca e as oligarquias detêm o controle do Estado, os privilégios são concedidos pelos “donos” do poder, desde tempos imemoriais.

No período da escravidão, alguns escravos conseguiam, depois de vários anos, juntar algumas moedas e comprar sua Carta de Alforria – documento que lhes “concedia” a liberdade. Todavia, essa liberdade era relativa. Às vezes o escravo pagava a carta e o patrão ficava de lhe entregar o documento e isso jamais acontecia. Em outros casos, o antigo senhor podia simplesmente deixar de *reconhecer* a carta como válida, por um simples capricho, e tomar o escravo de volta.

Em casos de escravos herdados dos pais, os herdeiros podiam manter os negros ainda nas suas fazendas, na condição de homens livres, desde que esses continuassem lhes servindo. Se assim não fosse, os herdeiros poderiam reivindicar o escravo de volta e desconsiderar a carta de alforria assinada pelo antigo senhor, simplesmente deixando de reconhecê-la como legítima e até mesmo rasgando-a.

Os donos e senhores de engenhos de cana-de-açúcar foram os protótipos da dominação estabelecida pelas grandes famílias oligarcas em todo o Brasil, que até hoje mantêm o poder. As práticas de coronelismo e clientelismo perpetuam-se até hoje.

Em todas as regiões do Brasil, tudo é “concedido” ao campesino pelo “padrinho” político que o representa. O padrinho é herdeiro das oligarquias e normalmente possui cargos e poder de barganha política.

Assim, se desenvolveu no Brasil uma cultura de clientelismo, de concessões, de divisão desigual de renda e de exploração, onde identidades individuais valem pouco, e minorias coletivas conseguem atingir seus interesses com acordos que legitimam o poder das oligarquias em conceder-lhes ou não direitos básicos à vida.

A lei antirracismo e a lei de cotas para negros, nas universidades públicas, foram promulgadas no Brasil porque os movimentos negros de esquerda pressionaram o governo e conseguiram aprovar seus projetos. Em contrapartida, esses grupos apoiaram com votos esse mesmo governo. Ou seja, a reciprocidade é intrínseca ao processo de legitimação das identidades e, conseqüentemente, seu reconhecimento.

O mesmo acontece em relação aos indígenas, aos homossexuais e aos evangélicos. A questão do reconhecimento das minorias como coletividade, no Brasil, perpassa a troca de favores políticos.

Assim, torna-se difícil teorizar sobre o reconhecimento de identidades individuais, considerando que essas estão atreladas a uma identidade coletiva. Tratar a identidade como objeto do reconhecimento esvazia o sentido desse último. Nos exemplos citados, fica patente que os dominantes são chamados a conceder direitos políticos aos grupos, mas o reconhecimento dos subordinados e minorias não é automático.

Frases como: “crise na identidade judaica”, “me sinto judeu sem rezar”, “sou mais judia cultural que religiosa”, “sou judeu, pois nasci de mãe judia”; são comuns no discurso dos judeus brasileiros já entrevistados.

A identificação do indivíduo com o Judaísmo sustenta-se em certos cânones, como a Torá, a alimentação kasher a endogamia, a circuncisão, o shabat. Assim, é fundamental que esses cânones ofereçam os parâmetros para que essa identificação que os candidatos à conversão buscam, se cristalice, não os mantendo em uma demanda contínua por reconhecimento. Entretanto, o discurso oficial de pertencimento ao Judaísmo muda com o tempo. O que interessa é como esse discurso é acionado e como isso reverbera no processo de conversão.

Já os indivíduos que procuram o Judaísmo são fluidos e multifocais, o que lhes confere essa ou aquela interpretação idealizada do que seja o Judaísmo, pois possuem, na verdade, não uma identidade judaica, mas uma identificação com o Judaísmo.

Considerando todas as referências feitas até aqui sobre política, e a forma que o poder utiliza para reger a vida social, é imprescindível entender que os indivíduos possuem um “armário cheio” de identidades, que podem ser mobilizadas e manipuladas no cotidiano das relações sociais. Essas identidades não são trocadas a cada momento, mas sim sobrepostas. Assim, antes de ser uma questão que nos separa, “a identidade é uma questão do que nos liga aos outros” (MEINTEL, 1993: p. 6). Antes de uma fronteira fixa entre o nós e o outro, está a subjetividade que envolve as relações sociais.

Esta tese se interessa exatamente pela fronteira. Mais precisamente, a linha da fronteira. Sob esse ponto de vista, o indivíduo que procura se converter e o recém-convertido estão no *entre-lugar*, descrito por Bhabha (1998), exatamente por sobrepor uma identidade nova a seu arsenal, por meio de um processo de reciprocidade, que lhe confere o reconhecimento por parte de seus novos pares. Logo, não há ruptura na conversão, mas sobreposição ou justaposição de símbolos e valores que favorecem a identificação individual com aquele sistema em que ele ingressa.

Esses “novos pares” são aqueles que têm o poder de conceder ou não (reconhecer ou não) a esse indivíduo, uma nova identidade, que será determinada como legítima ou não, por meio de uma troca, de uma dádiva e de uma contra dádiva. Essa troca pode ser representada, tanto pela observância do fiel às normas de conversão explicitadas no discurso oficial da religião – entre elas o reconhecimento por parte do neófito de que o rabino que fez a conversão é legítimo – como pelo pagamento de taxas de conversão ou participação no novo grupo, como marido de uma judia ou como um participante ativo nas obras de caridade da sinagoga.

4.4.2 Reconhecimento distributivo e políticas públicas

Um dos problemas que aquele grupo de judeus do interior da Paraíba enfrenta é a questão de não serem reconhecidos pelas instâncias judaicas. Além de apelarem para a maior instância nacional, representada pela CONIB, eles também buscam o apoio de instâncias transnacionais como o Estado de Israel.

Um dos fatores apontados para os problemas que podem acarretar o estudo do reconhecimento de forma coletiva é que isso poderia prejudicar o acesso a alguns

participantes do grupo, ou de grupos similares, que ficarão de fora dos critérios adotados pelas instâncias de reconhecimento legítimas.

São os casos de reconhecimento redistributivo – que se reflete no acesso a bens, como terras dos antepassados ou mesmo políticas públicas específicas para cada caso - a grupos que reivindicam uma identidade fornecida por uma suposta ancestralidade. (MEINTEL,1993: p.12).

Na Cidade do Recife, até o ano de 2000, a comunidade judaica vivia tranquila e praticamente assimilada à sociedade local. Suas lembranças e memórias de imigração datavam do início até meados do século XX, e são contadas por meio do metadiscorso judaico sobre a chegada em levadas de imigrantes refugiados da Europa.

Desde meados do século XX, a comunidade já se assimilara à sociedade local e acabou por abandonar o ídiche. Construiu um colégio judaico e uma sinagoga no centro da cidade, onde os rituais religiosos eram pouco observados. O grupo se diz “cultural” e nunca houve um rabino na cidade. As relações entre os imigrantes de segunda e terceira gerações eram de comensalidade e comércio. A mocidade se encontrava em reuniões grupais, para discussões sionistas (antes do advento de Israel), práticas filantrópicas eram uma constante entre as senhoras, e burocraticamente, constituíram a Federação Israelita de Pernambuco (FIPE).

No início desse milênio, essa comunidade brasileira, composta de 80 famílias⁷², sofreu uma mudança radical em relação a seu sentimento de identificação com o Judaísmo e, principalmente, com relação ao *reconhecimento* externo.

Mudanças estruturais, promovidas pela prefeitura do Recife, na tubulação dos canos de água e esgoto da parte velha da cidade, descobriram vestígios de um sítio arqueológico na antiga Rua dos Judeus. Em 1634 a cidade foi invadida por holandeses e mantida sob seu poder por 20 anos. Nesse período, a cidade prosperou e, como a Holanda não era um país católico como Portugal, as liberdades religiosas para os protestantes e judeus eram maiores.

Os vestígios encontrados são compostos de cacos de porcelana holandesa, cachimbos, azulejos e, o principal, um estranho poço. A partir da descoberta desse poço, descobriram uma piscina. Foi levantada, então, a hipótese de que essa piscina fosse um *mickvê*.

⁷² Número estimado pelas lideranças da FIPE.

Muito comum em comunidades judaicas religiosas, as *mickvot* de hoje possuem instalações luxuosas com salas de massagens, relaxamentos e saunas, como num SPA. No século XVII, entretanto, eram seguramente mais modestas e a *mickvê* encontrada no Recife mede cerca de 1,60m de largura.

Após as escavações em torno do poço e da *mickvê*, os arqueólogos descobriram todo um o pavimento de um prédio – supostamente do séc. XVII, que teria sido a Sinagoga *Kahal Zur Israel* (Rochedo de Israel) a “primeira sinagoga das Américas”.

Descobriram o sítio, pensaram que era uma sinagoga, e possivelmente um *mickvê*. Contudo, a comunidade judaica do Recife, sem um rabino ou um douto nas leis judaicas, não podia e nem tinha condições simbólicas de garantir que aquela pequena piscina fosse realmente um *mickvê*. Necessitava, então, de uma instância de poder simbólico que garantisse um *status* de sacralidade àquilo que parecia simplesmente um buraco.

Esse *reconhecimento* veio por parte do rabinato de São Paulo. Como esta cidade é a “capital judaica” do Brasil e uma das comunidades onde se pratica o Judaísmo ortodoxo, nada mais “natural” que viesse de lá o reconhecimento esperado pelos pernambucanos.

Após quinze dias em assembleias rabínicas, onde foram consultados compêndios, tratados e várias medições foram realizadas, chegaram ao veredicto: sim, aquele era um *mickvê* autêntico e aquele solo foi outrora a Primeira Sinagoga das Américas.

O que aconteceu, em seguida, é exatamente o ponto que nos interessa e está relacionado com a dificuldade em reconhecer os grupos identitários, e como esse reconhecimento redistributivo não abriga todos os interessados da mesma forma.

Após o reconhecimento rabínico, os judeus da cidade desenvolveram projetos dirigidos ao governo brasileiro, visando o *reconhecimento* daquele prédio como um sítio arqueológico judaico. Com a ajuda de entidades particulares como o Banco Safra, foi construído um museu de identidade e um arquivo judaico no lugar onde antes era apenas um armazém de ferragens. A re-sacralização desse espaço judaico deu um fôlego novo à comunidade judaica do Recife e, conseqüentemente, uma maior visibilidade ao Judaísmo nacional.

O processo se desenvolveu de forma rápida e assim que ficaram prontas as reformas do sítio arqueológico, a memória seletiva do grupo ocupou-se em aproveitar o espaço encontrado de uma sinagoga de 1634 e se apressou em fazer uma ligação entre

esse grupo de judeus flamengos – os judeus brasileiros do século XX que chegaram à cidade – e os judeus de hoje.

No museu, podemos observar além dos cacos de porcelana chinesa, portuguesa e holandesa dos séculos XVII, a *mickvê*, as paredes restauradas, mas também podemos encontrar objetos rituais judaicos – candelabros, livros, *talit*, *kipá* – trazidos pelos participantes da comunidade – que não foram encontrados nas escavações. Existem murais sobre o teatro *íidiche* que só funcionou em meados do séc. XX, e o discurso oficial da sinagoga, ao enfatizar o fato de ser a primeira sinagoga das Américas, por extensão, deixa subentendido que a comunidade atual é descendente desse grupo.

A noção de invenção do “povo judeu” criticada por Shlomo Sand é utilizada aqui, de forma teleológica, para legitimar o mito de origem desse grupo como proveniente do séc. XVII. À Federação Israelita de Pernambuco (FIPE) foi concedido o uso de um terreno e de um prédio de memória pública, porque o governo *reconhece* que os indivíduos da FIPE, por se dizerem judeus, possuiriam laços de descendência com aqueles primeiros navegadores batavos que chegaram ao Brasil há 400 anos e, portanto, herdeiros legítimos daquele “terreno judaico”.

No plano institucional, o museu se tornou um ponto turístico da cidade, bem como uma “rota judaica”, que traça todos os passos que os judeus holandeses teriam feito no período supracitado. Concessões de verbas governamentais para a manutenção do museu foram concedidas pelo governo federal, e em janeiro de 2010, o então presidente da República, Luís Inácio Lula da Silva, participou de uma cerimônia em memória dos judeus europeus mortos na Segunda Guerra Mundial, realizada no Museu Kahal Zur Israel usando uma *kipá*.⁷³ Ele *reconheceu* os judeus pernambucanos como legítimos descendentes dos holandeses e legítimos donos daquele espaço.

Depois da descoberta da sinagoga, o número de interessados em viver uma vida judaica no Recife mais que dobrou, e fortaleceu um grupo de “marranos”, que se diz descendente dos primeiros judeus que chegaram ao Pernambuco. Esses seriam oriundos da Península Ibérica e sua chegada teria sido com os descobridores portugueses, cerca de cem anos antes da invasão holandesa.

A historiografia não judaica pernambucana, em especial Cabral de Mello (1989), argumenta que após a queda do regime de Maurício de Nassau – comandante holandês, e a reconquista portuguesa, a maioria dos judeus que ficaram em Pernambuco se

⁷³ Alguns descendentes dos imigrantes do séc.XX que não conseguiram escapar da Europa realmente sofreram perseguições e morte com a ascensão nazista.

assimilou à vida brasileira e deixou de praticar o Judaísmo, aceitando inclusive o Cristianismo. O estudo da genealogia se tornou fundamental para a vida da colônia, pois: “Ela era, na realidade, um saber vital, pois classificava ou desclassificava o indivíduo e a sua parentela aos olhos dos seus iguais e dos seus desiguais, garantindo assim a reprodução dos sistemas de dominação”. (CABRAL de MELLO, 1989:11)

Cabral de Mello critica inclusive alguns autores pernambucanos que, por priorizar as descobertas historiográficas referentes aos judeus, desprezam a formação histórica das famílias pernambucanas:

A historiografia dos conversos vem, aliás, privilegiando, por uma questão de moda ou de bom-tom intelectual, os contestatários, ou seja, os que continuaram a judaizar, recusando-se a se integrar plenamente no tecido da sociedade colonial. Com o que se corre o perigo ou se comete a injustiça de se esquecerem dos outros, os mais numerosos, os que se converteram ou aceitaram a conversão que os pais ou os avós haviam aceitado por eles. A história não se faz apenas com a elite dos ousados, mas também com a multidão dos conformistas. (MELLO, 1989: 13).

Vale a pena sublinhar aqui, que a fundação e a concessão da *Kahal Zur Israel* à Federação Israelita de Pernambuco não agradou a todos os judeus da cidade. Alguns, por não participarem da FIPE, não tiveram acesso aos projetos e aos incentivos. Outros consideram como a verdadeira representante da vida judaica recifense, outra sinagoga, mais modesta e hoje desativada que, todavia, foi onde os filhos dos imigrantes de 1920 a 1940 fizeram suas primeiras orações e seus *Bar-mitsvot*, fatos que ainda fazem parte da lembrança dos mais idosos⁷⁴.

A questão que se coloca aqui não é legitimar ou não o mito de fundação da *Kahal* como a primeira sinagoga das Américas. Mas antes, retornar à inquietação sobre o reconhecimento como parte integrante do processo de identificação por que passam os convertidos.

Se a Paraíba era uma Capitania tão próxima de Pernambuco, se houve um reconhecimento de que em Recife estão os vestígios da primeira sinagoga das Américas, se a cada dia aparecem mais pessoas reivindicando uma ascendência judaica na cidade e no País, e se Cabral de Mello disse que a maioria se converteu e se assimilou, por que em certos momentos é fácil e possível reconhecer uma identidade judaica de um grupo como os judeus culturais da FIPE, e em outros, ela é negada a um grupo que pratica a religião como as famílias da Paraíba? Essa posição oficial do governo sugere que

⁷⁴ Sinagoga da rua Martins Jr., no bairro da Boa Vista.

apenas aqueles que possuem uma identidade tradicional são autênticos. As minorias passam a ser definidas por critérios estatais e não de acordo com aqueles que se consideram parte dela. Logo, as políticas de reconhecimento não abarcam todos os interessados da mesma forma. Ao pertencimento que os indivíduos acreditam possuir não há necessariamente um reconhecimento correspondente. Esse correspondente depende de critérios subjetivos acionados pelas instituições judaicas que, diante da autonomia dos sujeitos na modernidade, se veem obrigados a resignificar esses critérios diante da demanda crescente por reconhecimento e pela conversão.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esse trabalho teve como tema o estudo de algumas comunidades judaicas brasileiras e canadenses, atentando para o fenômeno da conversão religiosa.

A mudança de religião, saída e entrada de pessoas em crenças diferentes, por afinidade eletiva, é um fenômeno da contemporaneidade, onde os sujeitos vivem relações modernas e a filiação religiosa não é mais um determinante imutável em suas vidas. Com a globalização, os fluxos disjuntivos de informações passaram a ser facilmente acessados, proporcionando aos indivíduos mais informação, e a possibilidade de mudarem seu destino, filiarem-se a outras religiões e, no caso da opção pelo Judaísmo, alterar profundamente sua vida, sua concepção de mundo e suas relações sociais.

O Judaísmo, considerado como hermético – onde o pertencimento é transmitido de forma matrilinear, é uma religião que se posiciona contra o proselitismo religioso, ancorando-se em uma noção de povo único, o que lhe conferiria algumas características de etnia e de pertencimento específicas. Com a premência da demanda por conversão nas comunidades pesquisadas, o Judaísmo viu-se convidado a repensar seus valores e suas formas de relacionamento com grupos não judeus. A conversão é uma das situações em que o Judaísmo tem que se confrontar com a alteridade e, a partir desse contato, algumas contradições emergem, como a imprecisão das definições identitárias e a pluralidade de conceitos que abarca o termo Judaísmo, além da insuficiência de um discurso normativo homogêneo sobre a prática da conversão e seu sentido para o grupo.

A conversão foi entendida aqui como um processo. Um processo a que o indivíduo se submete, no mais das vezes, por afinidade eletiva. Essa afinidade, que surge mediante a identificação com os temas e simbologias judaicas, causa um interesse por parte dos indivíduos – acionado por algumas características pessoais, mas são constantes nas narrativas oferecidas pelos entrevistados em forma de problemáticas associadas à família e à crença. Essas problemáticas e a tensão entre elas os levam a empreender uma marcha em direção à conversão, envolvendo-os com instituições judaicas, rabinos e congregações, a fim de atingir seu objetivo, que é se tornar um judeu.

O processo de conversão, neste trabalho, não é visto como uma escolha objetiva e nem apenas como uma adequação aos rituais e exigências das instituições, ela é um processo dinâmico, onde estão em jogo a subjetividade do indivíduo e as instâncias de reconhecimento judaicas que irão ou não conceder o direito a ele de ser judeu.

A conversão é um processo associado à busca de uma nova crença. Na modernidade não há mais um indivíduo que nasce e necessariamente deva permanecer na sua religião. Com a autonomia do sujeito, buscar outra perspectiva religiosa que satisfaça interesses transcendentais é a norma, enquanto o estacionar em uma religião é a exceção. Essa busca diligente e perpétua pode levar o indivíduo a conhecer o Judaísmo, se identificar, converter-se, e cristalizar, momentaneamente, essa busca por meio de uma normatividade imposta pela instituição.

As problemáticas e tensões ligadas ao candidato são consequências do processo de desencantamento com o mundo (GAUCHET, 1985: 10), da solidão da modernidade, do esfacelamento das instituições políticas e religiosas, da ausência de filosofia e ética na vida das pessoas, associadas a uma ausência profunda do sentimento de família, ou a uma crença que não mais responde a seus questionamentos transcendentais. Esses fatores levam o indivíduo a questionar seus dogmas, descobrir a formalidade e a normatização de uma religião pré-cristã, identificar-se com o estilo de vida desse grupo e desejar dele fazer parte.

O que deve ser questionado ao indivíduo que busca uma conversão não é apenas “por que se converter”, ou “por que se converter ao Judaísmo”, como sugere o próprio Tank-Storper (2007). O que percebemos, com o final deste trabalho, é que o percurso de conversão está atrelado a problemáticas próprias do indivíduo, onde a busca por um sentimento de pertencimento o leva a submeter-se à normatividade das instituições, em busca de um reconhecimento que o satisfaça por, supostamente, resolver essas problemáticas. A pergunta seria antes “como a conversão ao Judaísmo poderá ajudá-lo a resolver essas tensões”? Caso as tensões sejam resolvidas e o indivíduo seja reconhecidamente pertencente àquela religião, cristalizando sua busca, ele se sentirá tranquilo e confortável e, possivelmente, permanecerá ali. Se mesmo depois da conversão essas tensões ainda permanecerem em seu interior, provavelmente ele iniciará outra busca. Na verdade, a tensão está entre ele e a religião, e o que se torna problemático, é adequar os aspectos identitários que ele traz consigo e aqueles que a religião pretendida reconhece como fatores identitários do grupo.

E aqui entra a instituição, que para manter seu status de definidora de identidades, se adéqua de uma forma ou de outra a essa necessidade de autonomia do sujeito e suas crenças, procurando construir uma ideia de identidade judaica que agrade ao candidato, mas que mantenha a normatividade. A conversão é vista, assim, como uma reciprocidade entre os ideais do candidato e os da instituição.

Essa discussão antropológica é tão importante quanto atual, e pode ser visualizada no cotidiano das cidades pesquisadas. Por ocasião do final do trabalho de escrita desta tese, foi publicada uma matéria no Diário de Pernambuco – jornal de grande circulação na Cidade do Recife, que nos leva a pensar na pertinência de todas as discussões e abstrações propostas neste estudo, bem como na importância da conversão para a antropologia, e em como o caso judaico pode acrescentar argumentos – nem que seja de forma comparativa – às discussões modernas associadas a hibridismo, des-tradicionalismo, sincretismo e religião difusa (TOPEL, 2001: 37).

A matéria, publicada no dia 19 de janeiro de 2014, na sessão Vida Urbana, tem por título: *“O retorno à casa de Israel – recifenses com ancestralidade judaica estão em busca de reconhecimento dentro da religião”*. Uma breve análise dos discursos envolvidos nessa matéria é o que nos propomos agora, e poderemos perceber, que, desde o início da pesquisa de campo em Recife, há quatro anos, as concepções associadas à identidade judaica, à conversão, ao pertencimento e ao reconhecimento estão mudando de forma rápida e ao sabor dos fluxos de informação das novas tecnologias e globalizações.

No início de nossa pesquisa em Recife, como foi relatado nas descrições etnográficas, as práticas religiosas na cidade eram insipientes e o discurso oficial da comunidade, representado pelas lideranças dos órgãos judaicos oficiais – Arquivo Histórico Judaico de Pernambuco (AHJP), Museu Kahal Zur Israel e Presidência da FIPE – era de que os judeus do Recife são “culturais”, laicos antes que religiosos, e que a transmissão da identidade judaica se daria de forma “automática” pela matrilinearidade; o que nos levaria a uma concepção da identidade judaica como uma essência, uma centelha transmitida geneticamente, que de tão específica e particular, impediria os não judeus de compreendê-la ou acessá-la. A conversão era colocada como um percurso aleatório de algum indivíduo que tivesse algum problema psicológico ou psicossocial.

Por meio da matéria do jornal, vemos as instâncias de influência judaica no Recife mudar consideravelmente seus discursos, diante da evidência dos fenômenos do

voluntarismo e agenciamento, que acontecem na modernidade, levando indivíduos, com supostas linhagens judaicas perdidas – mas que se sentem pertencentes ao Judaísmo, a procurarem o reconhecimento, pela normatividade da conversão.

No jornal, o discurso das autoridades judaicas corrobora completamente todos os argumentos desta tese, até nos termos utilizados nos discursos – alguns emprestados da Antropologia. Citamos aqui a coordenadora do núcleo de pesquisas do Arquivo Histórico Judaico de Pernambuco em entrevista ao jornal:

Nos tempos contemporâneos deve-se continuar achando que judeu é aquele de origem biológica ou é aquele que se sente judeu? Mas também é preciso viver de acordo com o Antigo Testamento, que acredita que o messias ainda virá. (sic) (KAUFMAN, p. C6 –Diário de Pernambuco – 19/01/2014).

Nessa fala podemos perceber que o discurso da congregação, agora, sugere uma abertura na então chamada “identidade atávica” dos judeus, propiciando, inclusive, uma inclusão de novos indivíduos, a partir do sentimento que ele possui para com o Judaísmo (voluntarismo) e a determinação em se fazer reconhecer como tal (agenciamento).

O caráter pouco religioso da congregação também sofreu um impacto com a demanda dos novos judeus em suas fileiras. Como a prática religiosa é apenas uma das inúmeras facetas da plural identidade judaica, os convertidos lançam mão justamente dessas práticas religiosas para serem reconhecidos como tais. O jornal diz que: “Em Pernambuco acredita-se que há pelo menos 200 pessoas dispostas a viver nos moldes da Lei judaica”. (SILVA, Rebeca [jornalista]: Vida Urbana, p. C6, Diário de Pernambuco, 19/01/2014).

Cabe aos judeus de nascimento, residentes na cidade, assimilados, culturais e laicos, rever certas concepções religiosas, justamente para não oferecerem dúvidas aos neófitos e nem tampouco, colocar sua própria identidade judaica em xeque. Por isso, percebemos na fala da coordenadora do AHJP, citada no jornal, uma evocação ao aspecto messiânico da religião, como um determinante do ser judeu: “Mas também é preciso viver de acordo com o Antigo Testamento, que acredita que o Messias ainda virá”. (KAUFMAN, p. C6 –Diário de Pernambuco – 19/01/2014).

Todavia, as práticas religiosas na cidade foram substancialmente incrementadas entre o início dessa pesquisa até o final da escrita deste trabalho. Em 2010, quando foram iniciados os trabalhos de campo na cidade, como colocado nos capítulos

anteriores, a comunidade não celebrava regularmente nem o mais trivial dos serviços religiosos que é o *kabalat shabat*.

Atualmente, com o afluxo dos marranos, a pressão dos convertidos, o empenho de alguns personagens mais velhos – além do trabalho diligente da diretoria da FIPE, as festas religiosas são observadas. Há também novas instâncias religiosas, como o grupo de estudos dos marranos, que se reúnem em outra sinagoga para celebrar o *kabalat Shabat*, o *shacharit* e demais serviços religiosos semanais, além de cursos de *Talmud*, *Torá*, filosofia e história judaicas. A matéria do jornal apresenta três comunidades judaicas no Recife: A FIPE – que foi o objeto de pesquisa desta tese, o *Beith Chabad* (congregação ortodoxa) e, a *Kahal Zur Israel* – que na verdade é um museu de identidade e não há serviços religiosos regulares naquele sítio.

Quanto à fala dos convertidos e marranos, que são descritas na matéria do jornal, podemos notar todos os aspectos referentes às problemáticas associadas à conversão apresentadas neste trabalho. O discurso de memória perdida, que aqui é o primeiro passo dado pelo candidato após sua identificação inicial com o Judaísmo, é claramente acionado na fala de Brito para justificar seu interesse em ser reconhecido como judeu:

Eu tinha nove anos na época. Minha família em sua maioria é católica, mas nós temos costumes tipicamente judaicos. Quando alguém morre, derramamos água dos pratos, cobrimos os espelhos para não vermos os mortos, não comemos carne de porco, em geral, e evitávamos trabalhos no sábado. (Brito –, Vida Urbana, p.C7, Diário de Pernambuco, 19/01/2014).

O entrevistado relata que havia descoberto pelas tias que seus ancestrais haviam sido expulsos da Holanda por causa da religião. Apesar de não ficar claro como seus ancestrais chegaram ao Brasil – isso pouco importa aqui, Brito evidencia a problemática de não se sentir à vontade com a religião da família. Ao encontrar com o Judaísmo ele se apropria do discurso identitário afirmativo da identidade pretendida. Existia uma tensão – pertencer a uma família católica que tinha costumes judaicos; e a tensão foi resolvida ao encontrar o Judaísmo por coincidência – como é mostrado em outros exemplos dessa tese, e é resolvida a tensão: se ele se sentia estranho, era porque ele realmente “possuía um elemento diferente”: “Quando entrei (na sinagoga a primeira vez) me senti em casa. Não há explicação racional. É o sentimento. As orações, a forma que as coisas eram colocadas na sinagoga me pareceu familiar, que eu conhecia de algum lugar”. (Brito, Vida Urbana, p. C7, Diário de Pernambuco, 19/01/2014).

O discurso que aciona a legitimidade de sua conversão – chamado de estereotípico nesta tese, é evidente aqui. O entrevistado utiliza um registro de memória acionado *à posteriori* “minhas tias diziam que tínhamos antepassados holandeses”, para justificar o sentimento de pertencimento que sentiu na primeira vez que entrou numa sinagoga: “as coisas que eram colocadas na sinagoga me pareceu familiar, que eu conhecia de algum lugar” (sic). Isso sugere uma tentativa de atrelar a narrativa de seu percurso pessoal a uma narrativa de conversão canônica do Judaísmo – a herança do sangue e a transmissão da identidade matrilinear. Ele, como outros entrevistados para esta tese, disse ter feito a circuncisão por conta própria, o que seria mais um motivo para não precisar da conversão, pois além de ser descendente de judeus, ele já se “sente judeu”.

Brito, apesar de buscar um reconhecimento por parte das instâncias judaicas, nega a busca pela conversão, aponta dois motivos e esclarece: “O primeiro é que não achei necessário e o segundo porque é muito complexo. Existe os que aceitam se converter ao Judaísmo e os que não aceitam. Acho que se a memória permaneceu na família, fazer processo de conversão é derramar a memória dos ancestrais (sic)”. (Brito –, Vida Urbana, p.C7, Diário de Pernambuco, 19/01/2014).

A conversão, para ele, não é o determinante da identidade judaica, mas sim, a memória seletiva que a família aciona e lhe fornece em forma de sentimento de pertencimento. Participar da comunidade marrana e dos grupos de estudos lhe forneceria o reconhecimento da identidade judaica pretendida. A conversão, caso fosse realizada, viria apenas a ratificar uma identidade que ele possui desde sempre e que ficou adormecida até o dia em que ele entrou numa sinagoga pela primeira vez e “se sentiu em casa”. A identidade judaica, sob essa perspectiva, é absolutamente essencialista. Existe uma essência judaica que será acionada em algum momento. Seria da “natureza” dela se manifestar.

Já o discurso de Cardoso, de 19 anos, citado na mesma matéria de jornal, é bem mais pragmático que o anterior. Considerando a pouca idade do rapaz, e com uma vida inteira para construir, Cardoso aciona a conversão com um discurso teleológico associado às vantagens que poderão ser obtidas com o documento de conversão: “Ter esse documento oficial lhe dizendo que você é judeu abre as portas para várias oportunidades”. (Cardoso - Vida Urbana, p. C7, Diário de Pernambuco, 19/01/2014).

Cardoso é um caso pouco explorado neste estudo, pois é filho de mãe católica e pai pastor presbiteriano. Protestantes, em geral, são mais deslumbrados com os judeus

que os católicos. Além dos protestantes buscarem no Judaísmo símbolos que possam ser usados para distingui-los dos católicos (o candelabro de sete braços ou a estrela de David, em vez da cruz, por exemplo), existem questões associadas ao sionismo e à ideia de “povo eleito”. Rabkin (2012), em um artigo intitulado *Religious roots of a political ideology: judaism and christianity at the cradle of Zionism* nos mostra o interesse dos cristãos presbiterianos da América do Norte em apoiar o Estado de Israel e as políticas sionistas desenvolvidas naquele país. Grosso modo, o motivo desse apoio ao Governo Israelense é que, assim que todos os judeus do mundo retornarem para sua “pátria” milenar, o Messias virá. Os protestantes acreditam que seria a hora da “segunda vinda de Cristo”. (RABKIN, 2012: 10).

Na verdade esse é o argumento teológico para o apoio ao sionismo. Tanto é que, a despeito do pai ser um sacerdote de outra religião, a fala de Cardoso deixa claro que apenas a mãe católica e sua avó se opuseram à sua conversão: “Minha avó que faleceu recentemente, dizia que essa religião sempre dava problema, que não era bem aceita por vários setores da sociedade. Mas eu fui em frente e quero ser reconhecido, fazer parte da comunidade”. (Cardoso - Vida Urbana, p.C7, Diário de Pernambuco, 19/01/2014).

O pai pastor o incentivou a realizar a conversão. Quando Cardoso diz que um documento afirmando que você é um judeu “abre as portas para várias oportunidades”, ele quer dizer que, doravante, ao considerar seu futuro profissional, a possibilidade de fazer *aliá* – se mudar para Israel (e lá estabelecer uma carreira) – será sempre considerada. Além de ter a oportunidade de aguardar a vinda do messias na Terra Santa, Cardoso é homem, provavelmente ainda solteiro, agora é um judeu, tem um documento que lhe garante nova religião, etnia e cidadania; tem idade para servir aos quatro anos do exército israelense, além de poder perfeitamente trabalhar alguns anos em um *kibutz* – ele é o candidato ideal para o programa de imigração israelense (Lei do Retorno).

Acreditamos que esses exemplos ilustram bem todas as discussões que nos propusemos nesta tese. Partimos de um discurso sobre autonomia do sujeito, modernidade, ofertas religiosas, descrevendo, de forma etnográfica, como o indivíduo lança mão de noções de voluntarismo e agenciamento para se identificar com o Judaísmo e buscar a conversão. O pertencimento que ele busca só será realizado, plenamente, com o aval das instâncias de reconhecimento, representadas pelas autoridades religiosas e institucionais do grupo.

Poderíamos ter escolhido outra metodologia que abrigasse outro conjunto de conceitos e perspectivas para o mesmo fenômeno. Poderíamos, por exemplo, ter

escolhido discutir a conversão como um ganho de capital simbólico (Bourdieu) junto ao grupo dos judeus e elevando o status do convertido ao inseri-lo num meio socialmente privilegiado; poderíamos também ter analisado a relação entre a instituição e o candidato como relações de poder (Foucault). A outra opção seria pensar a identidade dos candidatos à conversão como uma “identidade de projeto” (Castells). Após refletirmos sobre que caminho percorrer, não achamos conveniente a discussão de capital simbólico, pois a conversão é mais do que “uma mudança de status” deliberada. Relações de poder da instituição em constranger e submeter o indivíduo a seus interesses também não é o melhor enfoque, pois a conversão é uma relação de reciprocidade – o indivíduo está fazendo aquilo por que quer. Finalmente, a discussão de Castells sobre uma identidade de projeto não se aplica aqui, pois a conversão não é um projeto. Ninguém faz um plano de “daqui a dois anos eu quero me converter ao Judaísmo”. Ninguém que passa a conhecer o Judaísmo faz um projeto para se converter, é um processo lento, às vezes tímido, às vezes recua, às vezes avança, às vezes continua, às vezes é abandonado.

Nesse trabalho, percorremos o caminho metodológico proposto por Tank-Storper (2007) e abordamos a conversão como um processo que só pode ser compreendido, analisando-se as narrativas de conversão relatadas pelos candidatos. Consideramos que existem dimensões problemáticas comuns a todas as narrativas e que essas problemáticas estão associadas à tensão entre as expectativas do candidato e o discurso canônico judaico sobre a conversão. O que nos sugere, é que esse método foi funcional para a aplicação dos dados empíricos levantados nos campos de pesquisa, e descritos aqui de forma etnográfica.

A conversão sugere uma ruptura com o passado e o início de uma nova vida. Entretanto, a busca em si, e as dúvidas teológicas que ela acarreta ecoam diferentemente em cada indivíduo. Alguns se conformam com a conversão e vivem uma eterna vida judaica; outros realizam os rituais e com o tempo se afastam do Judaísmo, quiçá iniciando nova busca, pois suas questões subjetivas não foram sanadas. De uma forma ou de outra, o mais importante é considerar que, independente dos percursos realizados pelos indivíduos e suas problemáticas, a necessidade, a importância e a relevância desses caminhos não pode nunca ser menosprezada ou diminuída. O reconhecimento é muito importante para esses neófitos, e sua coragem e determinação em re-significar sua vida, os torna seres extremamente modernos, e emblemáticos de uma contemporaneidade repleta de mudanças e contradições.

Por isso, o mais importante na conversão, do ponto de vista antropológico, quando se pergunta ao candidato “o que a conversão ao Judaísmo pode resolver na sua vida” é evidenciá-la em toda sua problemática e garantir que ela é um fenômeno associado diretamente à liberdade de produzir sentidos, tão caro à modernidade. Nesse sentido, a conversão não é uma ruptura, mas uma sobreposição e uma justaposição de sistemas simbólicos que poderão agregar e sobrepor-se a outros sistemas, ao longo da vida de uma pessoa.

6 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

6.1 Bibliografia citada

ALLIEVI, Stefano. *Les convertis à Islam – Les nouveaux musulmans d'Europe*. Paris: L'Harmattan, 1998.

_____. Pour une sociologie des conversions: lorsque des Européens deviennent musulmans. *Social Compass*, vol.46, n° 3, setembro 1999, p. 283-300.

ANCTIL, Pierre. *Le rendez-vous manque: les juifs de Montréal face au Québec de l'entre deux guerres*. Inst. Québécois de recherche sur la culture, 1988.

_____. *Trajectoires juives au Québec*. Québec: Presses de l'université Laval, 2010.

ANCTIL, Pierre; CADWELL, Gary. *Juifs et réalités juives au Québec*. Institut québécois de recherche sur la culture, 1984.

APPADURAI, A. *Après le colonialisme, les conséquences culturelles de la globalisation*, Paris: Payot, 2001, cap. 2: Ethnoscapes globaux, p. 89-110.

ATTIAS, Jean-Christophe. *De la conversion*. Paris: Cerf (Centre d'études des religions du Livre), 1998, "Avant-propos".

BARACK FISHMAN, Sylvia. The Changing American Jewish Family Faces the 1990s. In: FARBER, Roberta Rosenberg; WAXMAN, Chaim I. (eds), *Jews in America. A contemporary Reader*. Hanover and London: Brandeis University Press, 1999, p. 51-88.

BARKER, Chris. *Cultural Studies: theory and practice*. Londres: Sage, 2005.

BEIT-HALLAHMI, Benjamim. *Original sins: reflections on the history of Zionism and Israel*. London: Eng. Pluto Press, 1992.

BITTON, Michèle; PANAFIT, Lionel. *Être juif en France aujourd'hui*. Paris: Hachette, 1997.

BOURDIEU, Pierre. L'illusion biographique. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, vol. 62, n° 62-63, 1986, p. 69-72.

CABRAL DE MELLO, Evaldo. *O nome e o sangue – uma fraude genealógica no Pernambucano colonial*. São Paulo: Cia das Letras, 1989.

CAMPOS, Roberta; GUSMÃO, Eduardo. Reflexões metodológicas em torno da conversão na IURD: colocando em perspectiva alguns consensos. *Estudos de Sociologia*. Araraquara, v.18. n.34, jan-jun. 2013, p. 57-74.

CASTRO, Abel de. *Existem Judeus em Fortaleza? Um estudo sobre identidade*. Dissertação (Mestrado). Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2003.

_____. *A construção das identidades judaicas em Fortaleza e Brasília: semelhanças e contradições*. Texto publicado nos Anais do III Simpósio sobre Hibridismo e Religiosidades. Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Campo Grande, 2009.

CHAMPION, Françoise. Religieux flottant, éclectisme et syncrétismes. In: DELUMEAU, Jean (ed). *Le Fait religieux*. Paris: Fayard, 1993.

_____. Émancipation des sociétés européennes à l'égard de la religion et décomposition du religieux. In: LAMBERT, Yves; MICHELAT, Guy; PIETTE, Albert. *Le Religieux des sociologies*. Paris: L'Harmattan, 1997.

CLIFFORD, James. Diasporas. *Cultural Anthropology*, vol. 9, no. 3, 1994, p. 302-338.

_____. Taking Identity Politics Seriously: The Contradictory, Stony Ground... In: GILROY, Paul; GROSSBERG, Lawrence; McRobbie, Angela (dir.). *Without Guarantees: In Honor of Stuart Hall*. London: Verso, 2000, p. 94-112.

COHEN.ORG.BR <<http://www.cohen.org.br>>. Apresenta textos sobre leis religiosas e informações sobre sinagogas liberais.

COMAROFF, Jean; COMAROFF, John L: **Ethnicity, Inc.** Chicago: University of Chicago Press, 2009.

CONGREGAÇÃO ISRAELITA PAULISTA. Judaísmo Reformista. Disponível em: <<http://www.cip.org.br/quem-somos/judaismo-liberal/judaismo-reformista/>>.

_____. Movimento Reformista Contemporâneo. Disponível em: <<http://www.cip.org.br/quem-somos/judaismo-liberal/judaismo-reformista/movimento-reformista-contemporaneo/>>.

DAYNES Sarah. Processus de conversion et modes d'identification à l'islam: l'exemple de la France et des Etats-Unis. *Social Compass*, vol, 46, n° 3, september 1999, p. 313-323.

DÉCOBERT, Christian. Conversion, tradition, institution. *Archives de Sciences Sociales de Religion*, n° 116, 46° année, octobre-décembre 2001, p. 67-89.

DIREITOS HUMANOS NA INTERNET DHNET – <<http://www.dhnet.org.br/index.htm>>. Apresenta os artigos referentes á direitos humanos.

DUPUIS-DÉRI, Francis, CHATEAUVERT, Julie: *Identité mosaïques: entretiens sur l'identité culturelle des Québécois juifs*. Québec: Boréal, 2004.

EISENSTADT, Shmuel Noah. *Le retour des juifs dans l'histoire*. Bruxelles: Éditions Complexe, 2002.

FELD, Rabbi Edward. Can Halakha live? *The Reconstructionist*, vol.59 (2), Fall 1994, p. 64-72.

- FLIDLIN, Jairo. *Sidur de Shabat e Yom Tov*. São Paulo: Nova Stella, 1991.
- FLIDLIN, Jairo; FLIDIN Vitor. *Machzor Completo*. São Paulo: Ed. Sêfer, 1997.
- GAUCHET, Marcel. *Le Désenchantement du monde – Une histoire politique de la religion*. Paris: Gallimard, 1985.
- _____. *La Religion dans la démocratie – Parcours de la laïcité*. Paris: Gallimard, 1998.
- GIDDENS, A. *Les conséquences de la modernité*. Paris: L'Harmattan, 1994, p.13-60.
- GANTZFRIED, Shlomo. *Kitsur Shulchan Aruch*. . São Paulo: Ed. Sêfer, 2013.
- GREILSAMMER, Ilan. *Le sionisme*. Paris: Presses Universitaires de France, 2010.
- GOTTHEIL, Allen. *Les juifs progressistes au Québec*. Montreal: Editions par ailleurs, 1988.
- HAVLIN, Shumel A. *Informe para o consumidor Kasher elaborado pelo BDK – Beit Din Kashrut*. São Paulo: Brix Comunicação, 2008
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. De l'utopie à la tradition: retour sur une trajectoire de recherche. In: LAMBERT, Yves et al., *Le Religieux des Sociologies: trajectoires personnelles et débats scientifiques*. Paris: L'Harmattan, 1997a.
- _____. Renouveaux, religieux et nationalists: la double deregulation. In: BIRNBAUM, Pierre (éd). *Sociologie des nationalisms*. Paris: PUF, 1997b.
- _____. *Le Pèlerin et le Converti. La religion en mouvement*. Paris, Flammarion, 1999.
- _____. *La religion en miettes ou la question des sects*. Paris: Calmann-Lévy, 2001.
- HOBSBAWN, Eric. *A Invenção das Tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.
- KAUFMAN, Tânia Neuman. *Passos Perdidos – História Recuperada: a presença judaica em Pernambuco*. Recife, Edição do autor, 2003.
- KING, Joe. *Les juifs de Montreal – trois siècles de parcours exceptionnels*. Outremont, Québec: Carte blanche, 2002.
- KONÉ-EL-ADJI, Alioune. Le Zen de Taisen Deshimaru: une conversion sans convertis? In: DÉCOBERT, Christian (éd), *La conversion religieuse, Cahiers du CEIFR*, n°2, septembre 2000, (actes de colloque).
- KRAKOTZKIN, Amnon. *Exil et souveraineté: judaïsme, sionisme et pensée binationale*. Paris: La fabrique éditions. 2007.
- LEIBOVITZ, Yeshayahou, *Judaïsme, peuple juif et État d'Israël*. Paris: J.C. Lattès, 1985.
- LENOIR, Frédéric. *Le Bouddhisme en France*. Paris: Fayard, 1999.

LEVIN, Mordejai. *Segunda investigación sobre las conversiones en el Seminario Rabínico Latinoamericano*. Instituto de Introducción al Judaísmo, Seminario Rabínico Latinoamericano, juin 1995.

LÉVI-STRAUSS Claude. La structure des mythes. In: *Anthropologie structural*. Paris. Plon.coll. "pocket", 1974 [1958], tome I.

LEVITT, Peggy. *Transnational villagers*. In: STONE, John; DENNIS, Rutledge (éd.). *Race and ethnicity: comparative and theoretical approaches*. Malden MA: Blackwell, 2003, p. 260 – 273.

_____. Roots and Routes. Understanding the Lives of the Second Generation Transnationally, *Journal of Ethnic and Migration Studies*, vol. 35, no. 7, 2009, p. 1225-1242.

LEVY, Richard. *A vision of holiness: the future of Reform Judaism*. New York: URJ Press, 2005.

LOFLAND, John and STARK, Rodney. Becoming a world-saver: a theory of conversion to a deviant perspective, *American Sociological Review*, Spring. 1965, 30 (6), p. 862-875.

LORY, Pierre. Récits de conversion en mystique musulmane. In: ATTIAS, Jean Christophe (éd). *De la conversion*. Paris: Cerf (Centre d'études des religions du Livre), 1997.

MacCLAIN, E.J. Converts: reminding us what being jewish is all about, *Moment*, 8 (31) August 1996, p.30-37.

MAÏMONIDE, Moïse. *Le Livre de la connaissance*. Paris: PUF, 1961.

_____. *Mishné Torá – O livro da Sabedoria*. São Paulo: IMAGO, 2000.

MARY, André. De la communauté des initiés à la religion des convertis: le religieux anthropologique en question. In: LAMBERT, Yves *et al.*, *Le Religieux des sociologies. Trajectoires personnelles et débats scientifiques*, Paris, L'Harmattan, 1997, p. 157-168.

MATHÉ, Thierry. *Le Bouddhisme des Français*. Paris: L'Harmattan, 1999.

MAYER, Egon. Jews by Choice. Their Impact on the Contemporary American Jewish Community. In: SINGER, David; SELDIN, Ruth R. (eds). *American Jewish Year Book*. New York: The American Jewish Committee, 1977.

MAYER, Egon. Jews by Choice. Their Impact on the Contemporary American Jewish Community. *Proceedings of the Rabbinical Assembly of America*, 45 (1984), p. 57-70.

MEINTEL, Dreidre. Nouvelles approches constructivistes à l'étude de l'ethnicité, *Culture*, vol. XIII (2), 1993, p. 10-16.

_____. Identités plurielles et reconnaissance connective: Réflexions à partir des recherches sur les questions ethniques. In: PAYET, J.-P.; BATTEGAY, A. (éd.), *La*

reconnaissance dans les sociétés contemporaines. Paris: Septentrion, Collection Sciences Sociales, 2008, p.311-319.

_____. Quand l'anthropologie croise la médiumnité. *Anthropologie et Sociétés*, vol. 35, n. 3, 2011, p. 89-106.

NISENBAUM, Haïm. *Qu'est-ce que la hassidisme? Suivi d'une lettre inédite de Rabbi Yossef Itshak Schneersohn, sixième Rabbi de Loubavitch, à sa fille*. Paris: Ed du Seuil, 1997.

PÉRIGNE, Valérie. *De Jésus à Mahomet – itinéraire des français convertis à l'Islam*. 1997. Tese (Doutorado em Ciências Sociais). École de Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, 1997.

RABKIN, Yakov. *Judeus contra judeus: a história da oposição judaica ao sionismo*. Cotia/SP: Acatú, 2009.

_____. Religious roots of a political ideology: Judaism and Christianity at the Cradle of Zionism. *Mediterranean Review*, vol. 5, no. 1, Junho 2012.

RICOEUR, Paul. *Temps et récit III*. Paris: Le Seuil, 1985.

_____. *Soi-même comme un autre*. Paris: Le Seuil, 1990.

ROUDOMETOF, V. Transnationalism, cosmopolitanism and globalization. *Current sociology*, vol. 53, no.1, p. 113-135. 2005.

SAINT-BLACANT, Chantal. Islam in Diaspora: Between Reterritorialization and estraterritoriality. *International Journal of Urban and Regional Research*, vol 26, Issue 1, March 2002, p. 138-151.

SAND, Shlomo. *A invenção do povo judeu: da Bíblia ao sionismo*. São Paulo: Editora Benvirá, 2011.

SCHLESINGER, Michel. Judeus por opção: a conversão ao judaísmo desde os tempos bíblicos até nossos dias. *WebMosaica: Revista do Instituto Cultural Judaico Marc-Chagal*, vol. 3, n.2, (jul-dez) 2011.

SCHNAPPER, Dominique. Le Sens de l'ethnico religieux/ the meaning of the "Ethnico Religious". *Archives des Sciences Sociales des Religions*, n. 81, 1993, p. 149-163.

SCHOLEM, Gershon. *As grandes correntes da mística judaica*. São Paulo: Perspectiva, Série Estudos, 1972.

SHOAH, Ella. *Le sionisme du point de vue de ses victimes juives: les juifs orientaux in Israël*. Paris: La Frabrique Editions, 2006.

SILVA, Marcos de Araújo : *Resenha COMAROFF, Jean; COMAROFF, John L. Ethnicity, Inc. Chicago: University of Chicago*. Revista Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 16, n. 34, p. 509-512, jul./dez. 2010.

SINAGOGA ONLINE – JUDAÍSMO SEM FRONTEIRAS
<<http://sinagogaonline.wordpress.com/>>. Apresenta textos e vídeos sobre o movimento chamado ortodoxia moderna.

SNOW, David; MACHALEK, Richard. The convert as a social type. In: COLLINS, R. (ed). *Sociological theory*. San Francisco: Jossey-Bass, 1983, cap. 9.

SORJ, Bila. Conversões e Casamentos mistos: A produção de “novos judeus” no Brasil. In: SORJ, Bila (org). *Identidades Judaicas no Brasil Contemporâneo*. Rio de Janeiro: Imago, 1997.

TALMUD de Jérusalem – traduit pour la première fois en français par Molse Schwab. Paris: GP. Maisonneuve, 1960.

TANK-STORPER, Sébastien. Le giyyur comme mise en corps, ou comment faire um juif? In: DÉCOBERT, Christian (éd), La conversion religieuse. *Cahiers du CEIFR*, n° 2, September 2000, p. 61-78 (actes de colloque).

_____. *Juifs d'élection - se convertir au judaïsme*. Paris: CRNS Éditions, 2007.

TELBOUR, Victor. *Mythe et images de juif au Québec*. Montreal: Éditions de Lagrave, 1977.

THE SPANISH AND PORTUGUESE SYNAGOGUE CANADA'S FIRST SYNAGOGUE PROUD TO SERVE ITS MEMBERS SINCE 1768
<<http://www.thespanish.org>>. Informações sobre política de conversão na sinagoga Spanish and Portuguese.

TOPEL, Marta. Os espaços de re-etnização religiosa e a construção de uma nova identidade: o baal teshuvá paulistano. *Ilha Revista Antropologia*, Florianópolis, vol.3, n. 1, 2001, p.33-49.

_____. O processo de transnacionalização do judaísmo ortodoxo: um olhar antropológico sobre a expansão do movimento Chabad-Lubavitch. *Cadernos de Pesquisa Interdisciplinar em Ciências Humanas*, v. 13, n. 103 (2012), p. 79-91.

WEISS, Arnie Cumsky. *The Choice: converts to Judaism share their stories*. Chicago: University Scranton Press, 2010.

WOLOFSKY, Hirsch. *Mayn Lebns Rayse: un demi-siècle de vie Yiddish à Montreal*. Québec: Ed.Septentrion, 2000.

6.2 Bibliografia consultada

ABITBOL, Michel. *Les amnésiques – juifs et arabes à l'ombre du conflit du Proche-Orient*. Paris: Perrin, 2005.

ADELMAN, Howard; SIMPSON, John H. *Multiculturalism, Jews, and Identities in Canada*. Jerusalém: Magnes Press, Hebrew University, 1996.

AL-HAJ, Majid. *Immigration and ethnic formation in a deeply divided society: the case of the 1990's immigrants from the Former Soviet Union in Israel*. Leiden: Brill, 2004.

ANDERSON, B. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso, 1996 (1983), p. 1-7.

ASSOULINE, Pierre. *Les Nouveaux Convertis*. Paris: Gallimard, 1982.

AZULAY, David. *Talmud da Babilônia*. São Paulo: Ed. Sêfer, 2011.

BARTEL, Carlos. *O movimento sionista e a formação da comunidade judaica brasileira (1901-1956)*. Tese (Doutorado em História). Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2012.

BAUSSANT, Michèle. *Du vrai au juste: la mémoire, l'histoire et l'oubli*. Québec: Presses de l'Université Laval, 2006.

_____. Penser les mémoires. *Ethnologie Française*, vol. 37, n°3, 2007, p. 389-394.

BENBASSA, Esther; ATTIAS, Jean-Christophe. *Les juifs et l'autre*. Gordes: Le Relié, 2002.

_____. *Une diaspora sépharade en transition: istambul, XIXe-XXe siècle*. Paris: Cerf (Centre d'études des religions du Livre), 1993.

BENAMOZEGH, Elia. *Morale juive et morale chrétienne – examen comparatif*. Paris: In Press, 2000.

BENDER, Barbara. Time and Landscape, *Current Anthropology*, vol. 43, 2002, p. S103-S112.

BIRNBAUM, Pierre. *Sur la corde raide: parcours juif entre l'exil et citoyenneté*. Paris: Flammarion, 2002.

BLACKBURN, Carole. Differentiating Indigenous Citizenship: Seeking Multiplicity in Rights, Identity, and Sovereignty in Canada, *American Ethnologist*, 36 (1), 2009, p. 66-78.

BOYER, Alain; HAYOUN, Maurice-Ruben. *L'historiographie Juive*. Paris, Presses Universitaires de France, 2001.

BRENNER, Michael. *Prophets of the past: interpreters of Jewish history*. Princeton: Princeton University Press, 2010.

CHOMSKY, Noam. *Israël, Palestine, États-Unis: le triangle fatidique*. Montreal, QC: Les Éditions Écosociété, 2006.

COLLIER, Stephen J. Global Assemblages, *Theory, Culture and Society*, 23 (2-3), 2006, p. 521-524.

CRAPANZANO, Vincent: Co-futures (commentaire sur Guyer), *American Ethnologist*, 3 (4)2007, p. 422-425.

ELBAZ, Mikaël; Denise Helly. Modernité et postmodernité des identités nationales, *Anthropologie et Sociétés*, 19 (3) 1995, p. 15-35.

ELON, Amos. *The pity of it all: a history of the jews in Germany, 1743-1933*. New York: Metropolitan Books, 2002.

ERIKSEN, Thomas Hylland. *Globalization : The Key Concepts*. Oxford, New York: Berg Publishers, 2007, Introduction, p. 1-14.

ESCOBAR, Arturo. Culture sits in places: reflections on globalism and subaltern strategies of localization, *Political Geography*, 20, 2001, p. 139-174.

FABIAN, J. *Anthropology with an Attitude: Critical Essays*. Stanford: Stanford University Press, 2001, ch. 9: "Remembering the Other: Knowledge and Recognition", p. 158-178.

FEINER, Shmuel. *The Jewish enlightenment*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2004.

GITELMAN, Zvi Y. *Jewish nationality and Soviet politics; the Jewish sections of the CPSU, 1917-1930*. Princeton, N.J: Princeton University Press, 1972.

GLAZER, Nathan. *American Judaism*. Chicago: University of Chicago Press, 1989.

GUPTA, A.; FERGUSON, J. Beyond Culture : Space, Identity and the Politics of Difference, *Cultural Anthropology*, vol. 7, no. 1, 1992, p. 6-23.

GUYER, Jane. Prophecy and the Near Future: Thoughts on Macroeconomic, Evangelical and Punctuated Time, *American Ethnologist*, 3 (4), 2007, p. 409-421.

HAGE, Ghassan. A not so multi-sited ethnography of a not so imagined community, *Anthropological Theory*, 5(4), 2005, p. 463-475.

HANNERZ, U. *Transnational Connections*. Londres and New York: Routledge, 1996, Chapter 2: The Local and the Global Continuity and Change, p. 17-29.

_____. Being There...and There...and There!, *Ethnography*, vol.4, n°2, 2003, p. 201-216.

KATZ, Jacob. *Les shabess goy*. Paris: Stock, 1986.

_____. *Hors du ghetto: l'émancipation des juifs en Europe, 1770-1870*. Paris: Hachette, 1984.

KOCHAN, Lionel. *The Jew and his history*. New York: Schocken Books, 1977.

KRIEGEL, Annie. *Les juifs et le monde modern: essai sur les logiques d'émancipation*. Paris: Editions du Seuil, 1977.

LINDENBERG, Daniel. *Figures d'Israël: l'identité juive entre marranisme et sionisme (1648-1998)*. Paris: Hachette Littératures, 1997.

MARCUS, George E. Assemblage, *Theory, Culture and Society*, 23 (2-3), 2006, p. 101-106.

MORIN, Edgar. *O mundo moderno e a questão judaica*. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 2007.

NEHER, André. *L'identité juive*. Paris: Seghers, 1989.

NEUSNER, Jacob. *Torah through the ages: a short history of Judaism*. London, Philadelphia: Continuum International Publishing Group – Trinity, 1990.

PINKUS, Benjamin. *The Jews of the Soviet Union: the history of a national minority*. New York: Cambridge University Press, 1988.

REBHUN, Uzi; LEV ARI, Lilach. *American Israelis: migration, transnationalism, and diasporic identity*. Leiden: Ed. Brill, 2010

REJWAN, Nissim. *The Jews of Iraq: 300 years of history and culture*. Boulder: Westview Press, 1985.

RENAN, E. Qu'est-ce qu'une Nation? In: RENAN, Ernest. *Ouvres complets*. Paris: Calman-Levy, 1990, p. 31-43

RINGUET, Chantal. *À la decouverte du Montréal Yiddish*. Montreal: FIDES, 2011.

RIBEIRO, Gustavo Lins. Antropologias Mundiais – para um novo cenário global na Antropologia, *Revista Brasileira de Ciências Sociais - RBCS*, vol.21, n°60, fevereiro/2006, p. 147-165.

RICHARD, Guy W. *Le cimetière juif du Québec*. Québec: Septentrion, 2000.

ROBBINS, Joel. Continuity Thinking and the Problem of Christian Culture: Belief, Time, and the Anthropology of Christianity, *Current Anthropology*, 8 (1), 2007, p. 5-38.

ROSMAN, Moshe. *How Jewish is Jewish history?* Portland: The Littman Library of Jewish Civilization, 2007.

SACHAR, M. Howard. *A History of the Jews in the Modern World*. New York, Toronto: First Vintage Books Edition, 2006.

SAGI, Avi; ZOHAR, Zvi. Giyyur, identité juive et modernization: une analyse des sources halakhiques. In HEYMANN, Florence; PEREZ, Danielle Storper. *Le Corps du Texte: Pour une anthropologie des texts de la tradition juive*. Paris: Éd. du CNRS, 1997.

SHAHAR, Charles. *Sondage sur les communautés hasssídiques et ultra orthodoxe dans le quartier Outremont et les regions environnantes*. Outremont: Coalition of Outremont Hassidic Organization, 1997.

SAMUDRA, Jaida Kim. Memory in our body: Thick participation and the translation of kinesthetic experience, *American Ethnologist*, 35 (4), 2008, p. 665-681.

SCHWARZFUCHS, Simon. *Du Juif à l'Israélite: histoire d'une mutation (1770-1870)*. Paris: Fayard, 1989.

SMOOHA, Sammy. *Arabs and Jews in Israel*. Boulder: Westview Press, 1989.

SORJ, Bernardo. *Judaísmo para todos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

TOLÉDANO, Joseph. *Les juifs maghrébins*. Turnhout, Bruxelles: Éditions Brepols, 1989.

TOMLINSON, John. The Possibility of Cosmopolitanism. In: TOMLINSON, J. *Globalization and Culture*. Chicago: University of Chicago, 1999, p.181-20.

TRAVERSO, Enzo: *Les Juifs et l'Allemagne: de la "symbiose judéo-allemande" à la mémoire d'Auschwitz*. Paris: Éditions La Découverte, 1993.

TURNER, Aaron. Embodied Ethnography. Doing culture. *Social Anthropology* 8 (1), 2000, p. 51-60.

VÉZINA, Raymond. *Juifs de la ville de Québec: quarente sujets de thèses pour un centre de recherché*. Québec: Editions Elyssés, 2011.

VIEIRA, Nelson H. *Construindo a Imagem do Judeu: algumas abordagens teóricas*. Rio de Janeiro: IMAGO, 1994.

WROBLEWSKY, Vincent Von. *Un étrange amour: être juif en RDA*. Paris: Honoré Champion, 2005.

YERUSHALMI, Yosef Haym. *Zakhor, histoire juive et mémoire juive*. Paris: Callimard, 1991[1984].

7 Anexo

7.1 Três modelos de certificado de conversão



Certificado de conclusão de conversão (inglês e hebraico) enviado pelo prof. Yakov Rabkin – Montreal/QC.

Nas duas próximas páginas: Certificado de admissão ao Judaísmo Liberal (em hebraico e português) enviado por Leonardo Alanati, Rabino da Congregação Israelita de Minas Gerais

תעודת גרות

ב ע י ה

מעידים אנחנו ח"מ בישיבת בית דין ביום _____

לחודש _____ שנת _____ שבאה לפנינו

מרת _____

והגידה לנו כי רוצה היא להסתפח בנחלת ישראל: אנחנו

חקרנו ודרשנו אותה ומצאנוה ראויה להמנות בין גרי הצדק

בתוך בני ישראל, בין מפאת יושר לבבה ובין מפאת ידיעותיה

בחקי תורתנו ומסורות דתנו: וקודם הכנסה תחת כנפי השכינה

קיימה מרת _____ את כל

החובות והדינים המוטלים על הגר לפי ההלכה ולפי מנהגי

ישראל: לכן הננו קוראים לה אחותנו את ויקרא שמה

בישראל _____ בת אברהם אבינו, וזה יהיה

שמה לכל דברים שבקדושה מעתה ועד עולם:

יברכנה ה' אלהי אברהם אבינו ויחזקנה ויאמצנה

למען תשאר נאמנה לתורתנו הקדושה ומסורה

לאמונת ישראל ובת יקרה לעם ישראל אשר בה

יתפאר: אמן:

נאום _____

נאום _____

נאום _____

CERTIFICADO DE ADMISSÃO AO JUDAÍSMO

NO _____ DIA APÓS O SÁBADO SANTIFICADO, AOS _____
 DIAS DO MÊS DE _____ DO ANO DE 57_____, QUE COR-
 RESPONDE AO DIA _____ DE _____ DE _____,
 A SRA. _____
 APRESENTOU-SE DIANTE DE NÓS DECLARANDO SUA INTENÇÃO E
 DESEJO DE INGRESSAR NO PACTO DE ISRAEL COMO UM PROSÉLI-
 TO JUSTO.

APÓS UM PERÍODO DE ESTUDO VEIO À NOSSA PRESENÇA PARA SER
 EXAMINADA, DEMONSTRANDO SINCERIDADE DE PROPÓSITOS E
 CONHECIMENTOS ADEQUADOS DOS FUNDAMENTOS, TRADIÇÕES E
 ENSINAMENTOS DA NOSSA SAGRADA FÉ.

TENDO SIDO SUBMETIDA À CERIMÔNIA DE IMERSÃO RITUAL EM
 CONFORMIDADE COM A TRADIÇÃO JUDAICA ELA RECEBEU O NOME
 DE

_____ BAT AVRAHAM AVINU

E FOI CONFIRMADA COMO NOSSA IRMÃ DE FÉ.

QUE O DEUS DE NOSSO PATRIARCA ABRAÃO A ABEN-
 ÇOE E LHE CONCEDA A FORÇA E A CORAGEM PARA
 SEGUIR COM SINCERIDADE OS PRINCÍPIOS DA TORÁ E
 AS TRADIÇÕES DE ISRAEL A FIM DE QUE SEJA SEMPRE
 MERECEDORA DO PRIVILÉGIO DE COMPARTILHAR DO
 DESTINO E DA GLÓRIA DO POVO DE ISRAEL, ESCOLHI-
 DO POR DEUS PARA TESTEMUNHAR SUA UNIDADE E
 SUA JUSTIÇA PARA A HUMANIDADE TODA.

AMÉM

CONCEDIDO NA CIDADE DE _____
 NO DIA _____ DE _____ DE _____,
 O _____ DIA DE _____ DE 57_____.

 RABINO

 TESTEMUNHA

 TESTEMUNHA

Certificado de conversão concedido pela corrente Ortodoxa-Moderna - que realiza as conversões à distância – pela Internet. <<http://sinagogaonline.wordpress.com/>>.



United Beth Din

Conversion Certificate

This is to certify that

VALENTIN POTOTSKI, Mr

Has submitted his Conversion Application to this Beth Din. He has declared his desire to enter into the covenant of the Jewish people formally accepting the Jewish faith to the exclusion of all other religions. I, the undersigned, have questioned him and found that he is sincere in his promise. He has already fulfilled the Mitzvah of Tevilah, the ritual immersion, as prescribed by Jewish Law. I therefore declare him to be a member of the Jewish community and confer upon him the name:

אברהם בן אברהם אבינו

On this day of February, 7th, 2013

And the corresponding Hebrew date of 27th of Shevat, 5773

RABBI ANDY FONSECA, AB"D

**Refusal of acceptance of this Certificate might infringe its holders human rights.
To verify the validity and ground of issue contact the United Beth Din (UK).
info@RabbinicalCourt.org - www.RabbinicalCourt.org - Tel: +44 (20) 3239 8827
Reg. Office: B1 Business Center - Davyfield Rd, Blackburn - BB12QY, England
Registered in England - Company No. 07725397**

8 GLOSSÁRIO DE TERMOS HEBRAICOS

(SH): som de /ch/: ex: “*shabat*”

(CH): som de /R/ gutural: ex.: “*chazan*”.

Aliá: significa “subir/ascender”. Pode ser usado de duas formas: quando um homem é chamado para ler a Torá ele é chamado a fazer “aliá”. Quando um judeu decide solicitar a imigração para Israel, é considerado que ele está “retornando” para sua “terra ancestral”, por isso se diz que ele “fez aliá”.

Aron Hakodesh: Arca da Aliança. Assemelha-se a um armário e é onde são guardados os rolos da Torá.

Askenazi/askenazim: refere-se aos judeus oriundos da Europa Ocidental e do Leste. As correntes ortodoxas e os hassidim são sua maior expressão. Aqueles judeus que imigraram para o Brasil devido às perseguições na Europa na IIª Guerra Mundial, são de linhagem askenazi.

Bar/bat mitzvá: ritual de passagem realizado com os adolescentes na idade de 13 anos (bar: filho), (bat: filha), (mitzvá: obrigação religiosa).

Brit Milá: circuncisão ritual nos bebês realizada com oito dias de nascidos.

Bimá: púlpito de onde o Chazan ou Rabino rezam e se dirigem à audiência nas sinagogas.

Chalá: pão trançado consumido e santificado no Shabat.

Chazan: é o cantor de salmos e orações do serviço religioso. Mesmo em sinagogas onde atuam rabinos, os condutores dos serviços são os *chazanim*.

Col Nidrê: bênção dos pais aos filhos que é realizada na primeira noite de Yom Kipur.

Goi/ Goim: termo designado para os não-judeus. *Goim* é o plural.

Habrará/habrarot: bênçãos religiosas.

Halachá: conjunto de regras, rezas e preceitos judaicos. Doutrina.

Hatafat Dan: ritual da gota de sangue retirada do pênis do candidato que já era circuncidado antes do processo de conversão.

Iídiche: dialeto germânico com o acréscimo de particularidades derivadas do eslavo, polonês, ucraniano, russo e hebraico – cujo alfabeto é utilizado para representação fonética e escrita. O idioma é falado pelos judeus askenazim no Leste Europeu e na Rússia. Às vezes utiliza-se essa palavra para se referir as pessoas: “– *Ele é iídiche*”? O iídiche é falado ainda hoje em comunidades de judeus askenazim ortodoxos, em Israel, no Leste Europeu, nos EUA, Canadá e na Argentina.

Kabalah: significa “tradição”, o termo é grafado em português como “*Cabalá*”. É a tradição voltada à mística do Judaísmo e era muito estudado pelos sábios cabalistas na Península Ibérica na Idade Média. Enfoca, entre outras tradições, a “forma” de se entrar em contato com o Divino, através do ascetismo, técnicas de meditação e transmutação das letras hebraicas.

Kabalat Shabat: serviço vespertino do Shabat.

Kadish: oração dos enlutados.

Kasher/Kashrut: aprovado em ritual. Puro.

Kidush: santificação do vinho.

Kipá/kipot: solidéu usado pelos homens. Kipot é o plural de kipá.

Liberal/Reformismo (sinagoga reformista): corrente do Judaísmo mais comum no Brasil. Os reformistas ou liberais, promovem uma releitura contemporânea das leis judaicas, suprimindo várias delas, como a alimentação religiosa e as normas de endogamia. Normalmente se classificam como “judeus culturais” e centram sua identidade mais em fatores ideológicos – como o sionismo, do que em valores religiosos. Em geral conversões realizadas por rabinos reformistas não são aceitas em sinagogas ortodoxas. Algumas comunidades liberais no Canadá e nos Estados Unidos admitem inclusive “Rabinas”.

Marranos: ou cripto-judeus. Os marranos são aqueles judeus que foram expulsos da Península Ibérica entre 1492 e 1498 pelos reis católicos. Portugal lhes ofereceu duas opções: a conversão forçada ao Cristianismo ou a fogueira. Alguns se converteram e muitos fugiram para as colônias portuguesas e espanholas. Alguns deles continuavam a professar o Judaísmo na vida particular.

Mezuzá: amuleto fixado nos batentes das portas dos judeus. Seu valor simbólico está em um pergaminho guardado em seu interior contendo passagens específicas da Torá. Sua caixa pode ser de vários materiais, de plástico até metais preciosos com pedras.

Mechitzá: preceito religioso da divisão entre dois sexos na sinagoga. Pode se referir também ao biombo que é colocado entre as cadeiras masculinas e femininas. Em grandes sinagogas, as mulheres ficam em pisos diferentes dos homens em nome desse princípio.

Menorá: candelabro de sete braços.

Mikvê: pequena piscina onde se realizam os banhos de purificação ritual.

Minían: quórum mínimo de 10 homens adultos para a realização de certas rezas e eventos, como luto ou abertura do Aron hakodesh para a contemplação da Torá.

Mitzvá: obrigação religiosa.

Mohel: aquele rabino ou chazan que é habilitado a realizar a circuncisão nos bebês. Pode ser também um médico ou enfermeiro da congregação que exerce essa função ritual.

Negudot: acentos gráficos da língua hebraica que vocalizam certas letras.

Nidá: impura. O termo é usado para mulheres no período menstrual.

Ortodoxia (sinagoga ortodoxa): corrente religiosa que segue todos os preceitos religiosos como alimentação *kasher*, normas de pureza do lar, observância do *shabat* e festas religiosas, bênçãos e orações diárias e uma vida dedicada ao estudo da *Torá*.

Parashá: porção da *Torá* lida semanalmente no Shabat. Nas sinagogas é dividida em sete partes para que sete homens a leiam durante o serviço religioso.

Rimon/rimonim: o termo significa “romãs”. São adereços colocados no topo dos rolos da *Torá* quando ela está fechada. É um adereço. São peças de metal com guizos ou sinos que fazem barulho quando a *Torá* é movida para chamar a atenção para sua santidade.

Rosh Hashaná: Ano Novo Judaico.

Sefaradi/sefaradim: Se refere aos judeus que são provenientes da Península ibérica e se espalharam pelo Novo Mundo depois da expulsão nos anos de 1492 e 1498. Esses indivíduos falavam o espanhol o português e o ladino – língua que misturava termos hebraicos a essas duas línguas. Os judeus do Oriente Médio, Iraque, Turquia, Magreb, Iêmem, também são considerados sefaradim.

Shacharit: serviço matutino de Shabat, realizado no sábado de manhã.

Shemá: profissão de fé do Judaísmo. Deve ser rezada pelos judeus pelo menos uma vez por dia.

Shofar: trombeta de chifre de carneiro tocada no Yom Kipur em Rosh Hashaná.

Sidur/sidurim: livro litúrgico.

Simchá Torá: festa de outorga da *Torá*. A data comemora a entrega da *Torá* por Deus a Moisés no Monte Sinai. Um dos costumes dessa festa é dançar com a *Torá* pela sinagoga demonstrando alegria.

Shoah: holocausto judaico na Segunda Guerra Mundial.

Sucot: Festa dos Tabernáculos. É costume os judeus reproduzirem uma pequena cabana (Sucá) de folhas e madeira no quintal de casa e realizar pelo menos uma refeição nesse espaço durante a festa de Sucot.

Talit/talitot: xale de orações que os homens se cobrem em cerimônias especiais na sinagoga, ou nas orações diárias em casa.

Talmud: exegese racional do Judaísmo. É um código ético escrito por rabinos. Existem dois *Talmudim*: um escrito na Babilônia, no período do cativeiro, e outro em Jerusalém,

sendo que o *talmud* babilônico é o mais aceito pelas autoridades rabínicas. Os textos do Talmud foram revistos posteriormente por Maimônides. Suas observações deram origem à *Mishné Torá*, uma interpretação desses escritos.

Tefilin: raiz na palavra hebraica *tefilá*, significando "prece". É o nome dado a duas caixinhas de couro, cada qual preso a uma tira de couro de animal kasher, dentro das quais está contido um pergaminho com os quatro trechos da Torá em que se baseia o uso dos filactérios (*Shemá Israel, Vehaiá Im Shamoa, Cadêsh Li e Vehayá*). É conhecido em português como **filactério**, vindo do termo grego *phylaktérion*, que significa basicamente "posto avançado", "fortificação" ou "proteção", o que explica a utilização destes objetos como proteção ou amuleto.

Torá: é o livro sagrado do Judaísmo, chamado pelo Talmud de *Reshit* – o princípio de tudo. Compreende os primeiros cinco livros que o Cristianismo chama de “Antigo Testamento”: Gêneses (*Bereshit*), Êxodo (*Shemót*), Levítico (*Vaykrah*), Números (*Bamidbar*) e Deuteronômio (*Devarim*).