

‘
,
**O MOVIMENTO DE *TESHUVÁ* EM SÃO PAULO E O
ESGOTAMENTO DO JUDAÍSMO SECULAR NO BRASIL:
ALGUMAS REFLEXÕES***

Marta F. Topel

É ainda pouco o material historiográfico, sociológico e antropológico sobre o judaísmo paulista. Assim, o pesquisador curioso em descobrir como era a vida religiosa em São Paulo no início do século – quando chegaram os primeiros imigrantes- ou nas décadas de '50, '60, '70 e '80 – época em que a segunda e terceira gerações se inseriram com sucesso no marco da sociedade e cultura brasileiras, tem de se ancorar nos arquivos e publicações da comunidade, e na História oral.

Mas, sem a necessidade de uma pesquisa minuciosa, qualquer judeu que mora em São Paulo, pelo simples fato de *olhar e ouvir*, sabe que uma mudança peculiar está acontecendo com o judaísmo e com os judeus paulistas. Os mais interessados na questão, alguns com alegria e entusiasmo, outros, com receio e certo temor, vêem nessa transformação o início de um câmbio, do qual hoje só estamos presenciando os primeiros sinais. E se bem não há dados quantitativos sobre o número de judeus paulistas que abraçou a ortodoxia como *modus vivendi*, alguns números constituem um claro indicador da mudança referida. Assim, se até 1985 existiam cinco rabinos ortodoxos em São Paulo, hoje o número ultrapassa a centena. Por sua vez, nos últimos quinze anos foram construídas quinze sinagogas ortodoxas, três *yeshivot*, dois *kolelim* e cinco escolas (estes dados devem levar em consideração a crise pela qual estão passando as três escolas laicas paulistas, expressada no alto índice de evasão por um lado e no baixo nível dos docentes da área judaica por outro).

Nesse cenário, para os rabinos ortodoxos e para as pessoas que fizeram *teshuvá*¹ nos últimos anos, em menos de uma década São Paulo será uma

- Este texto forma parte de uma pesquisa cujo resultado final deu origem ao livro *Jerusalém & São Paulo: a Nova Ortodoxia em cena*. Rio de Janeiro: Topbooks Editora, no prelo.

pequena Jerusalém; para os judeus liberais, que com pessimismo e impotência observam a clericalização do judaísmo paulista e o grande poder de convocatória e ingerência em assuntos comunitários dos rabinos doutrinários, esta tendência pode desencadear duas situações. A primeira hipótese aponta para um confronto entre judeus religiosos e laicos, de maneira similar a como essa relação vem se desenvolvendo em outros contextos, como por exemplo, Israel. A segunda conjectura prevê o esvaziamento do judaísmo secular e liberal, ao redor do qual se cristalizou a identidade judaica da comunidade paulista.

Desta forma, se há um acordo generalizado que poder-se-ia expressar em que “o que era já não é mais”, são muitas e díspares as versões em relação a um certo capítulo do “que era” ou, mais especificamente, a como se desenvolveu o judaísmo ortodoxo em São Paulo, e como era a vida dos primeiros imigrantes ortodoxos que chegaram à cidade nas primeiras décadas do século XX. Nesse sentido, se a maioria dos *baalei teshuvá*² que hoje seguem estritamente as *mitzvot* relativas ao *shabat*,³ às leis da *kashrut*⁴ e às da *tohorat ha'mishpachá*,⁵ afirmam ter se inspirado no “autentico” e “milenar” judaísmo de avós e bisavós; alguns judeus estão convictos de que a visão ortodoxa que ganhou centenas de adeptos nos últimos anos nada tem a ver com o judaísmo brasileiro, constituindo a importação de um judaísmo “novo”, com um viés netamente norte-americano.

Neste trabalho, me proponho mostrar alguns aspectos da mudança sumaria descrita, um de cujos efeitos mais significativos é a fragilização do judaísmo secular em São Paulo. Para atingir este objetivo, tentarei salientar as características do judaísmo religioso paulista antes da entrada em cena dos rabinos doutrinários,⁶ para logo colocar a ênfase em alguns processos sócio-comunitários que levaram ao fortalecimento gradual do judaísmo ortodoxo no Brasil.

- 1 *Teshuvá* (hebraico: retorno): designa um ato de fé a arrependimento. Hoje, o termo refere ao processo através do qual judeus laicos reavaliam a sua identidade judaica, transformando-se em ortodoxos.
- 2 *Baalei teshuvá* (hebraico): expressão utilizada para designar os judeus que se tornam ortodoxos.
- 3 Descanso sabático.
- 4 Princípio que regula as leis dietéticas judaicas.
- 5 Leis e costumes que regulam a atividade sexual dentro do matrimônio judaico.
- 6 Expressão utilizada para designar àqueles rabinos ortodoxos que têm, como objetivo, aproximar judeus laicos à ortodoxia.

1. Um chapéu é um chapéu, é um chapéu? Algumas considerações sobre a vida religiosa paulista do início de século até os anos '80

As primeiras sinagogas da cidade foram fundadas nas décadas de '20 e '30, no bairro de Bom Retiro, nicho onde se instalaram os primeiros imigrantes. Rapidamente, novas sinagogas foram inauguradas em outros bairros com alta concentração demográfica de judeus, e todas elas se estruturaram ao redor das comunidades de origem dos imigrantes (*Landsmanshaftn*), sem uma filiação nítida com alguma corrente do judaísmo religioso. Além do mais, nenhuma delas esteve presidida por um rabino, e o culto religioso era dirigido pelos homens mais idosos. É interessante assinalar, ainda, que com a chegada dos primeiros refugiados alemães na década de '30, a sinagoga *Ohel Yaacov*, conhecida como a sinagoga dos portugueses, acolheu-os de braços abertos e, como lembra seu ex-presidente, Isaac Levy: “Depois das orações sefaraditas, era a vez dos alemães liberais”.⁷

Contudo, uma mudança aconteceu em 1936 com a fundação da primeira sinagoga Liberal do Brasil, a CIP, que, nas décadas seguintes, transformou-se no centro da vida religiosa da cidade. Concomitantemente, a acelerada mobilidade ascendente da segunda geração, a intensificação dos contatos com a sociedade e cultura hospedeiras e o abandono dos bairros judaicos dos primeiros imigrantes, levaram ao enfraquecimento da prática religiosa tradicional, sem por isso abalar a solidariedade e coesão do grupo, que se articulou ao redor de outras instituições e atividades.⁸ Assim, a partir da década de 1960, a comunidade judaica paulista construiu a sua identidade ao redor dos postulados do judaísmo liberal, por um lado, e do judaísmo secular, por outro, constituindo o que poderíamos definir de identidade judaica étnico-cultural.⁹

Isso tudo sugere que o judaísmo ortodoxo esvaeceu-se até seu posterior ressurgimento, com o estabelecimento do *Beit Chabad* em 1970 e do *Binyan Olam* na década de 1980, seu rápido crescimento na década de 1990, e a decorrente fundação de novos espaços ortodoxos (*yeshivot*,¹⁰ *kolelim*,¹¹ escolas, centros de estudo informal, *mikves*,¹² espaços de lazer, etc.), cujo

7 Henrique Veltman, *A história dos judeus de São Paulo*. São Paulo 1996, p. 60.

8 Henrique Rattner *Tradição e Mudança: a comunidade judaica em São Paulo*. São Paulo 1977.

9 Para aprofundar em processos similares desenvolvidos nos Estados Unidos, Cf. C. C. Goldscheider & A. Zuckerman, *The Transformation of the Jews*. Chicago 1984.

10 *Yeshivá* (hebraico): academia de estudos rabínicos.

11 *Kolel* (hebraico): instituição de estudos rabínicos para homens casados.

12 *Mikve* (hebraico): banho de purificação ritual e casa de banho para realizar dito ritual.

número de freqüentadores cresce de ano a ano. Porém, para confirmar esta hipótese, devemos partir do pressuposto que já tinha existido um judaísmo ortodoxo em São Paulo, à maneira das comunidades ortodoxas da época, seja na Palestina, na América do Norte ou na Europa, ou similar ao que hoje observamos no próprio Brasil. Todavia, não parece ter sido essa a realidade paulista, se levarmos em consideração a inexistência de rabinos ortodoxos que congregassem nas diversas sinagogas grupos de seguidores, a precariedade no que diz respeito à oferta de produtos *kasher*, a inexistência de uma *mikve* até entrados os anos 1930, e a falta de *minyán*¹³ nas diversas sinagogas, com exceção das Grandes Festas judaicas e, em alguns casos, dos serviços de *shabat*.

Mas, se os dados sobre as instituições religiosas de São Paulo até a década de 1950 não abundam, os depoimentos de pessoas que nessa época participaram da vida religiosa da cidade são esclarecedores, e os relatos apontam a um tipo de religiosidade bem diferente daquela que conhecemos hoje. À guisa de exemplo, citarei o depoimento de uma pessoa que lembra como, na década de 1940, os judeus paulistas chegavam às sinagogas para receber o *shabat*.¹⁴

As pessoas iam no shabat à sinagoga, e como as sinagogas eram de bairro e os judeus moravam nos bairros... era muito mais fácil, ia-se a pé. Então, eu diria que a grande maioria das pessoas iam a pé à sinagoga porque elas estavam no bairro; eles moravam a duas, três, quatro, cinco, seis esquinas. Mas também, vamos pensar outra coisa: quase ninguém tinha carro; ter carro não era popular há sessenta anos atrás e para ter carro se precisava ter muito dinheiro.... Então, não vamos credenciar o fato de ser ortodoxo a não andar de carro... E muitas pessoas como meu pai iam à sinagoga no shabat, ou de bonde ou de ônibus. Você me perguntou: essa é a ortodoxia que eu vi há cinqüenta anos atrás, quando era criança.

13 *Minyan* (hebraico): quorum de dez homens judeus, necessário para a realização dos rituais nas sinagogas.

14 O trabalho de campo para a realização da pesquisa sobre o movimento de *teshuvá* em São Paulo se desenvolveu no período compreendido entre 1999 e 2002. Foram entrevistados em profundidade trinta *baalei teshuvá*, onze rabinos doutrinários, as esposas de três rabinos, seis pais de *baalei teshuvá* e cinco lideranças comunitárias. A observação participante teve como foco a celebração do *shabat* e das festas do calendário judaico nas instituições ligadas ao *Chabad* e ao *Binyan Olam*, bem como na casa dos rabinos doutrinários e dos *baalei teshuvá*. No mesmo lapso participei de diversos happenings organizados por ambas instituições, como *workshops*, cursos, palestras e encontros informais para jovens e adultos.

Há, também, testemunhos sobre a continuidade – com pouquíssimas exceções – da atividade comercial no *shabat* nas ruas do Bom Retiro (símbolo do judaísmo tradicional da cidade). Por sua vez, as poucas fontes escritas sobre a vida religiosa da comunidade judaica paulista da época mencionam dados relativos ao estabelecimento das diversas sinagogas, como data de fundação, origem dos fundadores, lista do conselho diretivo, sem, contudo, fazer quaisquer referências aos rabinos que atuavam como lideranças religiosas das sinagogas em questão.¹⁵ Em relação ao preceito que prescreve o banho ritual de purificação para as mulheres, a filha do primeiro rabino ortodoxo lembra que quando a família chegou ao Brasil em 1930, eram menos de cinco as mulheres do bairro de Bom Retiro que respeitavam esse preceito e, como consequência da falta de uma *mikve* na cidade, faziam o ritual de purificação nas águas do rio Tietê.¹⁶ Finalmente, as mulheres que cobriam a cabeça eram muito poucas, e todas elas pertenciam à *chassidut Satmer*, grupo que aportou na cidade depois da Segunda Guerra.

Outra questão merece ser ressaltada: o convívio pacífico entre as duas grandes figuras rabínicas da época: o rabino Disendruck (de formação ortodoxa) e o rabino Fritz Pinkuss (de formação reformista) que partilhavam a mesma sinagoga de cunho liberal, a CIP, até a construção de uma nova sinagoga sefaradita, para onde foi exercer suas funções o rabino Disendruck. Acredito que este fato, inédito em outros contextos, diz respeito à influência da sociedade brasileira na conformação do judaísmo do país. Estou me referindo aos componentes híbridos e sincréticos característicos da cultura brasileira (Brandão, C. 1994; Corrêa de Sá Carneiro, 1998). Retomarei esta questão a seguir. Finalmente, entre outros achados surpreendentes em relação às sinagogas chamadas ortodoxas, considero pertinente destacar a existência de fotos do *sêder* de *Pésach*¹⁷ no livro de recordações da sinagoga da Abolição, lembrada como uma sinagoga ortodoxa.

Não é o caso de me estender aqui sobre as características da vida religiosa em São Paulo até a década de 1970. O que me parece importante assinalar, porém, é que nos depoimentos ouvidos e no levantamento bibliográfico das revistas comunitárias do período sob análise, não há sinais do

15 Cf. Egon e Frieda Wolff, *Guia Histórica da Comunidade de São Paulo*, São Paulo 1988; Henrique Veltman, *A História dos judeus de São Paulo*, São Paulo 1996.

16 Segundo me foi comunicado, a primeira *mikve* foi construída no bairro de Bom Retiro, a meados da década de '30.

17 Ritual para celebrar a Páscoa judaica.

uso do termo ortodoxia. Em seu lugar, aparece uma clara distinção entre a CIP, a sinagoga liberal, e todas as outras, conhecidas como sinagogas tradicionais. Em relação às regras da *tzniut*¹⁸ vigentes na época entre os frequentadores das sinagogas tradicionais, a seguinte descrição é ilustrativa:

As mulheres carregavam bolsas e as roupas eram menos sensuais do que hoje, o clima era mais frio em São Paulo, o verão era mais frio em São Paulo. Mas as mulheres não andavam, necessariamente, com mangas até o punho como hoje andam as ortodoxas. Em relação aos homens, é evidente que as pessoas que fundaram essas sinagogas [as sinagogas tradicionais] andavam de chapéu, porque assim tinham se acostumado a andar na Europa, de chapéu, e porque em São Paulo, todos andavam de chapéu. O chapéu era comum em São Paulo, todos, o presidente Getúlio Vargas andava de chapéu, não existia um não andar de chapéu. Isto não quer dizer que eles andavam de chapéu porque eram ortodoxos; andavam de chapéu porque estavam acostumados, porque na Europa era assim, os pais e os avôs andavam assim por mil razões, e aqui eles também usavam chapéu. Havia alguns que andavam de chapéu e depois tiravam-no e punham a kipá na cabeça. Mas eram poucos.

2. *Minyan* masculino em escolas hebraicas laicas, *bnot mitzva* sem rezas, ou da legitimação da ortodoxia na década de 1990

Se a existência de uma ortodoxia judaica na cidade de São Paulo a começos do século é uma questão duvidosa, que levaria o estudioso do movimento de *teshuvá* a se ancorar nos clássicos e não tão clássicos instrumentos para a análise, como “re-invenção de tradições”, “mito do eterno retorno” ou “todo tempo passado foi melhor”, não há ninguém que hesite em reconhecer a sua realidade nos dias de hoje. A modo de ilustração, é importante mencionar as comunidades ortodoxas construídas ao redor das sinagogas vinculadas às correntes *Chabad-Lubavitch* e *Binyan Olam*, e à sinagoga sefardita *Mekor Haim*; o número significativo de *chozrim bi'teshuvá*,¹⁹ que vêm aumentando a partir da década de 1990; a criação de múltiplos centros de estudo informal para ortodoxos e potenciais ortodoxos; a difusão de material bibliográfico e audiovisual religioso, através da livraria judaica da cidade e

18 *Tzniut* (hebraico). Regras e costumes de recato e modéstia que caracterizam as comunidades ortodoxas.

19 Expressão hebraica que designa os judeus que abraçaram a ortodoxia.

das várias bibliotecas e fitotecas circulantes, pertencentes ao que denominei “espaços de re-etnização religiosa”; a crescente oferta de produtos *kasher*, tanto através da constante inauguração de lojas de alimentos quanto de restaurantes e bares.

Simultaneamente, e de forma talvez curiosa, as atividades organizadas nos espaços de re-etnização religiosa, como palestras, seminários, grupos de estudo, “pizzadas”, “sorvetadas”, noites com comida japonesa e encontros entre jovens de ambos sexos, são freqüentadas por centenas de pessoas que admitem não possuir nenhum vínculo com a ortodoxia e não ter nenhum anseio ou vontade de fazer *teshuvá*. Por outro lado, os rabinos ortodoxos da cidade são requisitados como conselheiros por judeus laicos.

Se os dados trazidos refletem uma realidade similar à de outros contextos nacionais, como decorrência do fortalecimento do judaísmo ortodoxo e do contínuo aumento de *chozrim bi'teshuvá* em nível mundial,²⁰ em São Paulo, porém, encontramos uma realidade que pareceria ser atípica: a crescente ingerência da ortodoxia em espaços que foram, até a entrada em cena dos rabinos doutrinários, basicamente laicos.

Tomarei como exemplo as escolas hebraicas seculares que, há cinco anos aproximadamente, incorporaram no seu corpo docente pessoas ortodoxas para lecionar matérias judaicas. As razões desse fenômeno são, em princípio, estritamente pragmáticas, e dizem respeito a um acordo feito entre as mantenedoras dos colégios e um mecenas judeu que, como condição para doar dinheiro aos estabelecimentos e mitigar a sua crise financeira, exigiu a incorporação de um judeu ortodoxo no corpo docente de cada uma das quatro escolas laicas da cidade. Quando perguntei a dois diretores da área judaica dessas escolas, se não houve uma reação por parte dos pais dos alunos e deles próprios, recebi respostas diferentes. Assim, se uma pessoa frisou a necessidade dos alunos conhecerem todas as vertentes do judaísmo; a segunda destacou o fato dos pais não terem, nem a informação suficiente nem a consciência dos possíveis – e já visíveis – desdobramentos de tal situação. Em relação ao poder de decisão dos diretores para se opor a tal acordo, ambos coincidiram em não ter suficiente autoridade para isso.

A incorporação de figuras ortodoxas tem criado algumas modificações na dinâmica das escolas, segundo o que foi possível constatar através de

20 Cf. Janet Aviad, *Return to Judaism: Religious Renewal in Israel*, Chicago 1983; M. Herbert Danzger, *Returning to Tradition: The Contemporary Revival of Orthodox Judaism*, New Haven 1989; Lynn Davidman, *Tradition in a Rootless World: Women Turn to Orthodox Judaism*, Los Angeles 1991; Jonathan Sacks, *One People? Tradition, Modernity, and Jewish Unity*, Washington 1994.

entrevistas e conversações informais com diferentes pessoas engajadas nesse processo. É assim como um dos diretores explica alguns dos conflitos decorrentes dessa nova situação:

A entrada dele [do professor ortodoxo] foi muito complicada; ele tem autonomia, mas eu sou o diretor... Chegamos a discutir muitas vezes e o começo não foi tão fácil até ele aceitar, por exemplo, que as classes são mistas. No início, ele não quis dar aulas para as meninas, fora de que têm alunos *goi* na escola (os filhos de casamentos mistos). Para ele é muito complicado: como ia dar aula de Torá a *goim*?²¹ No início se negou, mas depois de um tempo me disse: eu estou dando aula para os judeus, os *goim* estão lá só ouvindo. Se ele cria cinismo para resolver problemas de consciência, eu crio o cinismo que eu quero.

Mensurar as conseqüências de tal fenômeno resulta difícil, uma vez que se trata de uma realidade relativamente nova. Porém, alguns fatos já podem ser identificados. O primeiro deles é por demais curioso e difícil de imaginar no passado: em duas escolas – a Bialik e a Péretz – os professores ortodoxos foram elegidos pelos alunos paraninfos durante três anos consecutivos. O carisma deles é *vox populi*, reconhecido pelos diretores e por outros docentes. Muitos professores e alunos, por outro lado, como decorrência de um contato próximo com o mundo ortodoxo no marco da escola, começaram a se interessar pela religião judaica na sua versão ortodoxa e reformularam a celebração das festas judaicas em suas casas. Há, também, a organização de *minyán* diário e grupos de estudos só para homens. Finalmente, entre os *baalei teshuvá* que entrevistei ao longo de dois anos, cinco jovens relataram que seu processo de *teshuvá* teve início no contato com esses professores.

Numa outra ordem, ainda que em estrita relação à crescente ingerência da ortodoxia em novos espaços, gostaria de mencionar, só à guisa de ilustração, a mudança ocorrida numa sinagoga pertencente àquela linha tradicional que tentei descrever no início desta fala. Trata-se de uma sinagoga sefaradita que até poucos anos organizava *bnot mitzva* coletivos, nos quais as meninas rezavam na companhia de um *chazán*.²² Com a entrada de um rabino do *Beit Chabad* nessa sinagoga, a cerimônia mudou paulatinamente seu caráter. No início, as meninas cantavam, mas não mais

21 *Goi* (hebraico): gentio.

22 *Chazán* (hebraico): cantor ritual que, em algumas sinagogas, dirige as cerimônias religiosas.

rezavam. Hoje, nos *bnot mitzva* coletivos, as meninas já não cantam, e o ritual não é celebrado na sinagoga, mas num salão que fica no subsolo.

3. Algumas reflexões

O diálogo ou as relações entre o judaísmo secular e o judaísmo ortodoxo, e as suas múltiplas expressões, seja através de debates ou embates, é um fenômeno que caracteriza o judaísmo de nossos dias.²³ A sua manifestação mais violenta a encontramos na sociedade israelense. No Brasil, porém, parece-me que estamos presenciando, menos um diálogo entre judaísmo religioso e judaísmo secular, e mais um esvaziamento do judaísmo laico, concomitantemente ao processo de fortalecimento da ortodoxia. As razões desse fenômeno são várias. Se olharmos a comunidade judaica a partir de seus referentes identitários, e tentarmos ordená-los numa cronologia, os marcos de referência que, é preciso lembrar, sempre foram externos, desapareceram um a um. Assim, os lugares de origem dos primeiros imigrantes ficaram mais como uma lembrança e menos como um classificador que orientasse a ação dos indivíduos em suas escolhas, tanto de casamento quanto de pertença a uma instituição comunitária específica. Os horrores da *Shoá*, com todas as suas implicações, tanto no que diz respeito ao seu efeito de solidariedade e coesão interna, quanto à reação do grupo às dúvidas políticas dos governos brasileiros em relação aos refugiados de Guerra, logo se confundiu, ou esvaeceu-se, na euforia desencadeada com o estabelecimento do Estado de Israel e o engajamento de um significativo segmento da comunidade ao redor do Sionismo. Todavia, essas forças não se mostraram eficazes para cumprir o papel de transmitir uma identidade judaica duradoura que conseguisse mobilizar as gerações mais jovens ao redor de um ideal comum, ou de ideais que transcendessem a dimensão estritamente sócio-cultural, através da qual cristalizou-se a identidade judaica paulista.

Sabemos que as comunidades judaicas da Diáspora não têm limites fixos e que a permeabilidade ou impermeabilidade das fronteiras do grupo às influências das sociedades hospedeiras dependem de diversos fatores.²⁴ No

23 Jonathan Sacks, "Introduction", J. Sacks (ed.), *Orthodoxy Confronts Modernity*, London 1991. Cf. Sacks 1991 e Jonathan Sacks, *One People? Tradition, Modernity, and Jewish Unity*, Washington 1994.

24 Cf. Daniel J. Elazar, *People and Polity: The Organizational Dynamics of World Jewry*, Detroit 1989; Sergio Della Pergola, "New Data on Demography and Identification

caso brasileiro, junto ao enfraquecimento dos referentes identitários externos (comunidades de origem, *Shoá* e Sionismo), resulta difícil identificar um centro que opere como o ‘hard core’ do grupo, i.e. como uma agrupação de pessoas engajadas com alguma das expressões do judaísmo, de tal forma que irradie aos grupos mais afastados uma visão legítima e aceita de valores, símbolos e comportamentos, definidos como essencialmente judaicos.²⁵

A soma desses fatores levou a que, no final da década de 1980, tenha-se instalado um vazio ideológico no judaísmo paulista. Foi neste cenário que fizeram a sua entrada os rabinos doutrinários, logrando preencher o vão ideológico e simbólico dentro do qual oscilava a comunidade. O seu apelo à consecução do judaísmo “autêntico” operou como um chamado para cumprir uma missão que distintas vozes dentro do grupo compreenderam como necessária: a revitalização do judaísmo brasileiro, fragmentado institucionalmente e ideologicamente fragilizado e inativo. Assim, em menos de uma década, os rabinos doutrinários conseguiram reformular o judaísmo paulista, fenômeno que, como expliquei alhures, não se restringe à co-optação de novos membros para a ortodoxia, mas abrange a comunidade judaica como um todo.²⁶

Isto posto e para melhor compreender o grande poder de convocatória do judaísmo ortodoxo em São Paulo, não se deve restringir a análise à fragilização do judaísmo secular, sendo necessário, também, assinalar outros dois fenômenos. Eles são: 1) o processo de globalização do religioso, e 2) algumas características do atual campo religioso brasileiro. No que diz respeito às influências que o campo religioso brasileiro exerce sobre a conformação do judaísmo paulista, apenas a título de exemplo, gostaria de lembrar o atual cenário de efervescência religiosa, uma de cujas características principais são o sincretismo e hibridismo.²⁷ Acredito que esse componente da cultura brasileira é um dos recursos aos quais devemos

among Jews in the U.S.: Trends, Inconsistencies and Disagreements”, *Contemporary Jewry*, XII, 1991.

25 Daniel.J. Elazar: *People and Polity...*

26 Cf. Marta Topel, “Do retorno ao passado e da construção do futuro: algumas observações sobre os *baalei teshuvá* de São Paulo”, *Revista de Língua e Literatura Hebraica*, 3, 2001.

27 Carlos Rodrigues Brandão, “A crise das instituições tradicionais produtoras de sentido” Moreira e Zicman (eds.), *Misticismo e Novas Religiões*, Petrópolis 1994; P. A. Oro e A. Steil (orgs), *Globalização e Religião*, Petrópolis 1997; R. Cipriani, *La religione diffusa. Teoria e prassi*, Roma, 1988; S.M. Corrêa de Sã Carneiro, *Trajetórias espirituais enquanto projeto na Modernidade*, texto apresentado nas VIII Jornadas sobre Alternativas religiosas na América Latina, São Paulo 1998.

apelar para compreender a convivência pacífica e as diversas formas de conjugação das várias correntes do judaísmo no Brasil, seja nos nossos dias ou no passado.

Como salientei, o processo sob análise é relativamente novo, Todavia, à guisa de conclusão e como ponto de partida para refletir sobre o judaísmo brasileiro contemporâneo, um interrogante merece nossa atenção. Poder-se-ia afirmar que, como em outros países, estamos presenciando a realidade de uma Babel invertida que, segundo Sacks,²⁸ se expressa no fato de distintas vertentes do judaísmo compartilharem uma mesma linguagem após ter-se perdido o contexto que lhe deu significação, num processo que, inevitavelmente, desencadeia a luta entre diversos grupos para fixar um sentido próprio em conceitos judaicos chave? Ou, contrariamente, o judaísmo paulista secular e reformista está passando por um processo irreversível de esgotamento e perda de identidade, uma vez que os dados apontam à criação de um monopólio ortodoxo sobre o significado desses conceitos e, como decorrência, sobre a reformulação identitária do grupo?

28 Jonathan Sacks, *One People? Tradition, Modernity, and Jewish Unity*. Washington 1994.