

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

“Nada mais judaico do que acreditar em Cristo”

PAULA BARBOSA DA SILVA FONTANEZZI LEONEL FERREIRA

Campinas, SP
Março 2010

**FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA DO IFCH – UNICAMP
Por Sandra Ferreira Moreira CRB nº 08/5124**

Ferreira, Paula Barbosa da Silva Fontanezzi Leonel

**F413n “Nada mais judaico do que acreditar em Cristo” /
Paula Barbosa da Silva Fontanezzi Leonel. - - Campinas,
SP : [s. n.], 2010.**

**Orientador: Ronaldo Rômulo Machado de Almeida.
Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas,
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.**

**1. Religião. 2. Antropologia. 3. Judaísmo. 4.
Cristianismo. 5. Metáfora. I. Almeida, Ronaldo Rômulo
Machado. II. Universidade Estadual de Campinas.
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.
III. Título.**

Título em inglês: “Nothing more Jewish than believing in Christ”.

**Palavras chaves em inglês (keywords): Anthropology
Religion
Judaism
Christianity
Metaphor**

**Área de Concentração: Religiões
Titulação: Mestre em Antropologia**

**Banca examinadora: Ronaldo Rômulo Machado de Almeida
Maria Suely Kofes
Patricia Birman**

Data da defesa: 12/03/2010

Programa de Pós-Graduação: Antropologia Social

C1
R-484

PAULA BARBOSA DA SILVA FONTANEZZI LEONEL FERREIRA
"NADA MAIS JUDAICO DO QUE ACREDITAR EM CRISTO"

Dissertação apresentada ao Departamento de Antropologia Social do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas para obtenção do grau de Mestre em Antropologia Social sob orientação do Prof. Dr. Ronaldo Rômulo Machado de Almeida.

Este exemplar corresponde à redação final da Dissertação defendida e aprovada pela Comissão Julgadora em 12/03/2010.

Comissão Julgadora:

Titulares:


Prof. Dr. Ronaldo Rômulo Machado de Almeida (DA-IFCH - Presidente)


Profa. Dra. Patricia Birman (UERJ)


Profa. Dra. Maria Suely Kofes (DA-IFCH)

Suplentes

Profa. Dra. Guita Grin Debert (DA-IFCH)

Profa. Dra. Marta Francisca Topel (USP)

Campinas
março/2010

Paula Barbosa da Silva Fontanezzi Leonel Ferreira

“Nada mais judaico do que acreditar em Cristo”

Dissertação apresentada ao Departamento de Antropologia Social do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas para obtenção do grau de Mestre em Antropologia Social sob orientação do Prof. Dr. Ronaldo Rômulo Machado de Almeida.

Este exemplar corresponde à redação final da Dissertação defendida e aprovada pela Comissão Julgadora em 12/03/2010

Comissão Julgadora:

Titulares:

Prof. Dr. Ronaldo Rômulo Machado de Almeida (DA-IFCH - Presidente)

Profa. Dra. Patricia Birman (UERJ)

Profa. Dra. Maria Suely Kofes (DA-IFCH)

Suplentes

Profa. Dra. Guita Grin Debert (DA-IFCH)

Profa. Dra. Marta Francisca Topel (USP)

Campinas

Março 2010

Resumo

Fruto de pesquisa etnográfica realizada em sinagoga judaico-messiânica paulistana, esta dissertação analisa alguns aspectos do Judaísmo Messiânico, fenômeno religioso crescente que concilia prática judaica e crença em Cristo, a partir do observado ao longo de trabalho de campo.

Palavras-chave: religião; judaísmo; cristianismo; metáfora; agência.

Abstract

This dissertation analyzes some aspects of Messianic Judaism, which is a flourishing religious phenomenon that conciliates Jewish practice and the belief in Christ. Thereby this work is the product of an ethnographic research conducted at a Jewish-messianic synagogue in São Paulo and the analysis that it presents is based on what was observed during fieldwork.

Keywords: religion; Judaism; Christianity; metaphor; agency.

à minha mãe

ao tio Zé (in memoriam)

Agradecimentos

À Fundação de Amparo a Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP) cujo auxílio foi imprescindível para a realização desta pesquisa.

Aos meus pais Giovanina Fontanezzi Huang e Paulo Roberto Leonel Ferreira que apesar de suas diferentes metodologias de apoio contribuíram para a realização deste trabalho: a minha mãe pelo apoio durante toda esta pesquisa que surgiu de uma conversa nossa e se transformou tema frequente de diálogo nos quais suas dúvidas a respeito deste grupo me estimulavam ao gerarem em mim também outros questionamentos importantes para o desenvolvimento deste texto; e ao meu pai que sempre certo do meu trabalho, apesar de não saber muito a respeito dele, ou quem sabe por isso, me transmitia confiança de um final feliz amenizando minhas preocupações com brincadeiras.

Aos meus pais Luciana Regina de Melo e Huang Xin agradeço pelo carinho, pelo cuidado e pela confiança demonstrada com relação ao meu trabalho.

Aos judeus messiânicos da *Shabat Shalom* e a seu rabi agradeço pela simpatia e receptividade. Recebendo-me em sua sinagoga com todos os cuidados de um bom anfitrião não só me proporcionaram excelentes condições para a realização desta pesquisa, como indo mais além chegaram a oferecer suas casas para pernoite mostrando preocupação com a segurança de meu retorno tão tarde a Campinas.

Aos funcionários da secretaria de pós-graduação do IFCH, Maria José e Antônio por fazerem a burocracia parecer moleza.

Ao meu orientador Ronaldo Rômulo Machado de Almeida por me dar autonomia para pensar e repensar. Agindo nos momentos certos e de forma precisa, mas não em todos os momentos, contribuiu para minha formação enquanto pesquisadora.

Aos professores Mauro Almeida, Luiz Henrique Passador e Suely Kofes agradeço pela boa influência. O entusiasmo do professor Mauro, sua capacidade extraordinária de abordar temas complexos de modo simples e seu trabalho na Reserva Extrativista do Alto Juruá causaram em mim o desejo pela pesquisa e pela vida acadêmica logo no primeiro semestre da graduação. As aulas do professor Luiz Henrique foram outro importante estímulo à pesquisa, pois foi sob influência de um de seus cursos que comecei a pensar a respeito do Judaísmo Messiânico e foi com ele que primeiro falei a respeito do tema. Seu apoio naquele momento

foi fundamental para o início desta pesquisa. Já a professora Suely foi para mim a mais agradável surpresa do mestrado. Suas aulas ricas em discussões me deixaram questões e influências que são claras neste texto. Como parte da minha banca de qualificação, Suely mais uma vez me instigou a pensar e suas críticas e ponderações foram fundamentais para a construção deste texto final onde espero ter ao menos tangenciado os aspectos mais importantes levantados por ela.

À professora Guita Grin Debert agradeço pela preciosa participação na minha banca de qualificação. Mostrando o que ainda precisava ser feito ao mesmo tempo em que elogiava o que já havia sido realizado, Guita me deu ânimo para continuar e concluir este texto.

Agradeço aos meus amigos queridos, meus “*heart partners*”, Roberto Sanches Rezende e Karina Hymnô de Souza. Ao Bob, pelo companheirismo de todos os momentos, pelas conversas que me ajudaram a pensar a pesquisa desde a elaboração do projeto até a conclusão deste texto e por aquelas tantas outras conversas que tivemos. A Ka, minha *sorella*, pela revisão atenta dos meus textos. Companheira também de todas as horas e minha confidente, foi uma boa ouvinte das minhas idéias ao longo de todo o processo de realização desta pesquisa e sobretudo agora no fim, sendo sua atenção de extrema importância para a conclusão deste texto.

Agradeço a Laura Santonieri pela amizade nascida num momento de tristeza e pelos muitos momentos compartilhados desde então. Amiga para todas as horas, a Lauretz me aconselhou, animou me deu força e me ajudou a desanuviar.

A meus colegas de mestrado agradeço pelo companheirismo e espírito coletivo que me fizeram lembrar do tempo do colégio. Agradeço pela amizade que acompanhou os passos desta pesquisa até aqui e que segue comigo. Agradeço também em particular a pessoas da turma de doutorado em Antropologia. Sou grata ao Mauro Brigeiro por ter revisado meu texto de qualificação com olhar cuidadoso que só ele. Agradeço a Adriana Dias pelas sempre pertinentes sugestões e críticas ao meu trabalho e pelo carinho sempre.

A minha avó Renée Barbosa da Silva Fontanezzi, a meu avô Neyr Adaylton Fontanezzi e a minha tia Graziela Fontanezzi agradeço pelo estímulo, pelo apoio e sempre torcida por meu trabalho a respeito do qual sempre perguntavam com interesse.

A meus irmãos: Juliana, Flávia, Anita e Vittorio agradeço pelo carinho sempre presente apesar da distância.

A Dora Blatyta agradeço por ter me ensinado muito mais do que hebraico em suas aulas, e a Ednéa Vidoto pelas aulas de pilates que foram essenciais durante a escrita deste texto.

Introdução	21
Um movimento de diferenças	22
Trabalhando em campo	26
Diferença em comum	32
Semelhança em comum	33
1. No princípio era a letra	37
História: de onde se olha	46
Um olho no passado, outro no futuro	50
Enxergando o presente já no passado	54
2. O serviço religioso e suas palavras	59
Torá e Cristo : os protagonistas da <i>Minchá</i>	62
Os movimentos da <i>Torá</i>	65
A <i>Torá</i> em movimento	69
Só dentro da <i>Torá</i> as palavras não mudam	77

As metáforas dos messiânicos

O Messias filho de José	78
“Israel”/ “Israel profundo”	82
José entre egípcios/ Cristo entre “gentios”	84
Todos são irmãos, mas alguns são pela metade	88

A história como metáfora

De cima todas histórias são uma só	93
Reproduzindo e criando diferenças	96

3. *Oliveira composta de Nogueiras, Limas e Carvalhos* ----- 99

“Filhos de Cristo”	102
“Filhos de Jacó”	104
O bom filho à casa torna	107
“Filhos de Israel”	109

***Conclusão: “as if” e “as hifen”* ----- 113**

117 ----- ***Referências***

*tz: som de “zz” como em pizza.
sh: som de “ch” como em chiado.
ch : som de “rr” como em rato.*

ha : artigo definido. Pronúncia: som de “ra” como em rabi ou mesmo “a”.

Aliá עליה

Palavra cujo significado literal é “subida”, aliá aparece na fala dos judeus messiânicos para se referir à imigração de judeus a Israel, ou ao momento da leitura da *Torá* durante serviço religioso chamada de *Aliá Torá*. Nos dois sentidos, o subir é associado à ascensão espiritual obtida seja no contato com a terra de Israel, seja com as palavras da *Torá*.

Aron haKodesh ארון הקודש

Expressão hebraica para “arca sagrada”, é assim que é denominado o armário/arca de madeira que guarda a *Torá* nas sinagogas.

Baal teshuvá (pl. Baalei teshuvá) בעל תשובה

Esta expressão é utilizada como referência a judeus não religiosos envolvidos em processo de *teshuvá*, em processo de retorno ao judaísmo através da aproximação da ortodoxia judaica.

Brit Chadashá ברית חדשה

Literalmente “nova aliança” é assim que os messiânicos se referem ao Novo Testamento.

Brit milá ברית מילה

Cerimônia de circuncisão realizada ao oitavo dia de nascimento do menino judeu.

Kasher.....כשר

Kasher no judaísmo designa aquilo que é apropriado para uso ou consumo de um judeu. Neste texto tal palavra aparece diretamente relacionada à alimentação *kasher* que respeita as leis dietéticas judaicas.

Kipá (pl. Kipot)כיפה

Pequeno chapéu que lembra um solidéu.

Kidushקידוש

Literalmente “santificação”, *kidush* pode se referir à bênção proferida sobre o vinho e também ao momento que sucede o final do serviço religioso quando os membros da sinagoga realizam refeição com alimentos trazidos por todos.

Mashiach.....משיח

Palavra hebraica para “ungido”, messias.

Mezuzá (pl. Mezuzot).....מזוזה

Pequena caixa posta de modo transversal em alguns umbrais da casa, como na porta de entrada e dos quartos, que contém em seu interior pergaminhos com duas passagens da *Torá*: Deuteronômio 6:4-9 e 11: 13-21. É costume tocá-la ao sair e ao entrar no cômodo onde esta se encontra.

Mitzvá (pl.Mitzvot).....מצוה

Palavra que significa preceito, mandamento esta é utilizada em referência aos 613 preceitos judaicos presentes na *Torá*. Divididos em 365 mandamentos negativos (proibições) e 248 positivos, estes 613 mandamentos abrangem tanto aspectos mais gerais concernentes ao relacionamento dos homens com Deus e com outros homens, como a proibição da idolatria e do assassinato, quanto temas específicos e rituais.

Alguns destes mandamentos mais específicos e circunscritos no tempo deixaram de

ser aplicáveis por versarem sobre relações e contextos sociais hoje inexistentes, como aqueles que diziam respeito aos sacrifícios e ao funcionamento do Templo de Jerusalém, cuja aplicação deixou de existir com a destruição do Segundo Templo. Outros só se aplicam aos que vivem em Israel, o que faz com que o número destes mandamentos “realizáveis” seja mais reduzido na atualidade: 77 negativos e 194 positivos.

***Olê (pl. Olim)*..... עולה**

Literalmente “aquele que sobe”, *olê* é utilizado nos mesmos contextos que “aliá”, podendo se referir ao judeu que imigra a Israel ou àquele que realiza a leitura da *Torá* (*Aliá à Torá*).

***Parashá* פרשה**

Porção semanal da *Torá* lida nas sinagogas.

***Pesach* פסח**

Páscoa judaica que celebra a libertação do povo de Israel da escravidão no Egito.

***Ruach HaKodesh* רוח הקודש**

Literalmente “Espírito Santo”.

***Shabat* שבת**

Sábado judaico, dia de descanso.

***Shoá* שואה**

Palavra que significa “calamidade”, esta é utilizada para se referir ao Holocausto.

***Sidur (pl. Sidurim)* סידור**

Livro que contém as preces judaicas.

***Talit (pl. talitot)*..... תלית**

Manto cerimonial usado durante as preces.

Tanach תנ"ך

Compreende a *Torá*, os salmos e os profetas. Equivalente ao chamado “Velho Testamento”.

Tzitzit (pl. Tzitziot)..... ציצית

Nome dado as franjas do manto judaico de oração (*talit*). O uso destas franjas obedece ao que está escrito em Números 15:37-40: “*E falou Deus a Moisés, dizendo : Fala aos filhos de Israel, e dize-lhes que nas bordas dos seus vestidos façam franjas pelas suas gerações; e nas franjas das bordas porão um cordão de azul. E nas franjas vos estará para que vejais, e vos lembreis de todos os mandamentos do Senhor, e os façais; e não seguireis após o vosso coração, nem após vossos olhos, após os quais andais adulterando. Para que vos lembreis de todos os meus mandamentos, e os façais, e santos sejais a vosso Deus.*”

Teshuvá תשובה

Palavra que pode significar “resposta”, “retorno” e “arrependimento”, esta é utilizada para designar o processo de retorno de judeus não praticantes à ortodoxia judaica.

Torá תורה

Primeiros cinco livros da Bíblia (Pentateuco) atribuídos a Moisés.

Yeshua HaMashiach..... ישוע המשיח

Nome hebraico por meio do qual os messiânicos se referem a Jesus Cristo.

** Este glossário foi elaborado a partir do conhecimento adquirido em campo e complementado com informações da Wikipédia. As palavras hebraicas que aparecem com pouca frequência no texto desta dissertação não estão presentes neste glossário mas são explicadas por notas de rodapé.*

Introdução

“*Nada mais judaico do que acreditar em Yeshua*” me disse um dos messiânicos da *Shabat Shalom* em meu primeiro contato com esta sinagoga em 2006. Mal sabia ele, ou eu, que este viria a ser o título desta dissertação, representando, além de tudo um agradecimento aos seus integrantes que me receberam muito bem e ao rabi que de pronto concordou com a realização da pesquisa, me pedindo apenas que não citasse nomes, não gravasse áudio nem tirasse fotos. Respeitando o combinado, são fictícios o nome desta sinagoga e de seus membros.

Este título intenciona também provocar estranhamento análogo ao que primeiro chamou-me a atenção para o Judaísmo Messiânico, mas para tanto foi necessário substituir “*Yeshua*” por “Cristo” a fim de deixar claro o significado desta frase, já que para a grande maioria das pessoas “*Yeshua*” é apenas um nome estrangeiro enquanto Cristo é familiar. Fazendo o inverso do que fiz com este título, os judeus messiânicos chamam Jesus Cristo de “*Yeshua HaMashiach*” com o intuito de mostrar familiaridade entre este, que é mais conhecido como “o messias cristão”, e o povo de Israel.

A necessidade de tais substituições revela a existência de convenções acerca dos ingredientes que compõem judeus e cristãos, como tive oportunidade de perceber inúmeras vezes ao conversar com pessoas a respeito deste trabalho.

Quando dizia estudar Judaísmo Messiânico era saudada com a apatia polida que se dedica ao que não desperta interesse, ou porque o nome “Judaísmo Messiânico”¹ não dizia nada, ou não dizia nada *relevante* uma vez que a crença no messias faz parte do sistema judaico. Nos dias em que estava disposta a falar bastante eu dizia estudar “judeus que acreditam em Cristo” já me preparando para a enxurrada de perguntas. Algumas vezes, desconsiderando minhas respostas, e na tentativa de solucionar a desordem que a idéia de judeus crentes em Cristo lhes causava, as pessoas com as quais conversava me diziam : “Ah, mas então eles são cristãos”.

Embora o estranhamento com relação aos judeus messiânicos seja explicado por sua

¹ A escolha do nome “Judaísmo Messiânico” se revela interessante justamente porque a princípio nada revela. Pois se a crença na existência do messias, presente nos treze princípios de Maimônides, acompanha a maioria dos judeus religiosos, pode-se dizer que todo judeu religioso é “messiânico”.

crença neste messias, a “novidade” destes não reside propriamente aí, pois o que é recente não é a possibilidade de ser judeu e acreditar em Cristo, mas sim a de “ser judeu e acreditar em Cristo e não ser cristão”. É esta possibilidade que o Judaísmo Messiânico inaugura ou “retoma” ao afirmar que a crença em Cristo não implica em afastamento do judaísmo, mas em retorno a uma espécie de judaísmo primevo.

Se até recentemente Cristo agia como diacrítico capaz de manter separados judeus de cristãos, com o Judaísmo Messiânico o sinal da diferença se desloca para a prática. Envolvidos com práticas judaicas, os messiânicos se distinguem de cristãos e também de judeus, uma vez que as reinterpretam a partir do Novo Testamento.

Atenta para o interior da sinagoga messiânica e para sua unidade, embora seja também possível encontrar neste texto algumas diferenças deste grupo com relação a posicionamentos teológicos, litúrgicos e políticos de religiões judaicas e cristãs, preocupo-me mais em mostrar as diferenças que lhe são internas e o modo como as mesmas práticas que os diferenciam dos “de fora” são responsáveis por unir judeus e não judeus que compõem a *Shabat Shalom*.

Este trabalho não pretende dar conta do Judaísmo Messiânico “como um todo”, nem de sua manifestação no Brasil, mas sim apresentar a sinagoga paulistana *Shabat Shalom* a partir do discurso de seu rabi e daquilo que se observa na prática desta sinagoga. Justifico a escolha por circunscrever a análise a esta sinagoga e à fala de seu rabi pela diversidade existente entre as sinagogas judaico-messiânicas e em suas composições, sendo estas formadas por pessoas provenientes dos mais diferentes *backgrounds* religiosos.

Um movimento de diferenças

Movimento religioso jovem e em processo de construção, o Judaísmo Messiânico conta com alianças e uniões ao redor do globo que agregam diferenças em seu interior sem uniformizar. Como se percebe no propósito de uma de suas alianças, a International Alliance of Messianic Congregations and Synagogues (IAMCS) : “*The IAMCS is not designed to be a denominational structure, but rather to be an instrument in promoting Messianic revival and*

to provide for the needs of its members, whatever their affiliations.”² De estrutura frouxa, no sentido de que carece de consensos a respeito de suas crenças e práticas, talvez seja justamente a maleabilidade e diversidade judaico-messiânicas as responsáveis por seu crescimento.

Os judeus messiânicos ao redor do mundo concordam a respeito do caráter inspirado do Velho e do Novo Testamento, e acreditam na pré-existência de Cristo que é interpretado não apenas como o messias prometido pelos profetas judeus, mas também como Deus cujo sacrifício trouxe a possibilidade de salvação aos judeus e aos não judeus. Já as interpretações a respeito da *Trindade*, da necessidade de conversão ao judaísmo, da circuncisão ou da realização de práticas e rituais judaicos não encontram consenso no interior deste movimento cuja heterogeneidade de interpretações demonstra ser ao mesmo tempo causa e consequência da ausência do que a IAMCS chama de “*denominational structure*”.

Refletindo a dificuldade de consenso entre os judeus messiânicos, as diferenças entre as sinagogas mostram que no interior de uniões judaico-messiânicas ainda há espaço para discussões acerca dos ingredientes imprescindíveis à constituição deste movimento. Tais discussões versando sobre aspectos litúrgicos e teológicos de modo mais geral, ou mesmo sobre posicionamentos mais pontuais a respeito de temas como casamento inter-religioso, participação de não judeus, liderança feminina e imigração para Israel, foram recentemente abordadas em uma publicação judaico-messiânica (Cohn-Sherbok, 2001) que reúne os diferentes posicionamentos de seus líderes a respeito destes assuntos.

Os membros do judaísmo messiânico, tão livres para interpretar quanto seus líderes, se relacionam com as lacunas ainda não preenchidas por consensos sob influência de suas experiências religiosas anteriores, seja na tentativa de se diferenciarem de antigos posicionamentos, como se observa na recusa feroz de alguns ao conceito de *Trindade*, seja preenchendo estes espaços com interpretações herdadas de suas vidas religiosas progressas³.

² <http://www.iamcs.org/> acessado em janeiro de 2010.

³ A falta de referências ao momento histórico posterior ao retorno do messias na literatura produzida pelos judeus messiânicos e nas prédicas do rabi da *Shabat Shalom* não impediu Ana, ex-adventista, de me contar como acredita que será este tempo, narrando os acontecimentos de modo bem parecido com o que eu aprendera nesta igreja. Dizendo que o messias voltaria em glória nos céus, que os maus seriam mortos e os salvos ressuscitariam para viver mil anos na terra para onde desceria do céu a Nova Jerusalém, Ana disse que Satanás seria preso durante o milênio e os ímpios ressuscitados para a destruição final juntamente com este. Terminando sua história aí, Ana diz não saber o que acontecerá depois do milênio.

As sinagogas canadenses *Melech Yisrael* e *City of David* que visitei expressam bem a diversidade judaico-messiânica. Localizadas no mesmo bairro de Toronto a menos de meia hora uma da outra, embora ambas sejam participantes da IAMCS, cujo *chairman* atual é o rabi desta última, realizam serviços religiosos bem distintos.

Reunidos em salão alugado em galeria comercial, os messiânicos da *City of David* têm um vizinho barulhento e inusitado: ao lado de sua porta de entrada funciona um dos escritórios do “*Jews for Judaism*”. Este, que é um dos principais movimentos judaicos de resposta ao proselitismo cristão, se contrapõe a grupos como o “*Jews for Jesus*” que compartilha com os messiânicos o empenho na difusão da mensagem do messias aos judeus, mas não propriamente de seus métodos ou interpretações, pois, ainda que alguns autores ou mesmo certos grupos messiânicos, se identifiquem com o “*Jews for Jesus*”, são enormes as diferenças entre a abordagem destes e aquela observada em sinagogas messiânicas como a *shabat shalom*. O movimento “*Jews for Jesus*” mantém estreitas ligações com denominações cristãs e se caracteriza pela ação missionária agressiva que causa impacto na comunidade judaica com a qual entra em confronto com frequência, enquanto a *shabat shalom* não tem vínculo denominacional, nem intuito abertamente proselitista, embora os messiânicos sejam frequentemente descritos como “missionários” por grupos judeus, o que explica a vizinhança entre messiânicos e “*Jews for Judaism*” em Toronto.

Quando a sinagoga judaico-messiânica *City of David* alugou uma das salas de um centro comercial num dos bairros mais judaicos de Toronto, o “*Jews for Judaism*” se apressou em instalar escritório na sala ao lado a fim de alertar a comunidade judaica contra a “*ameaça missionária*” dos judeus messiânicos, descritos como cristãos disfarçados de judeus que intentam cooptar as pessoas mais “*vulneráveis*” da comunidade. O “*Jews for Judaism*”, que relaciona a vulnerabilidade à mensagem messiânica ao pouco conhecimento e contato com o judaísmo, age em duas principais frentes: além de entrar em choque frontal com os “missionários” – como na vez em que obstruíram a entrada da *City of David* gerando conflito só resolvido com a chegada da polícia – esta organização anti-missionária procura reforçar os alicerces da comunidade judaica dando especial atenção aos jovens que consideram mais suscetíveis à influência proselista.

Cada uma com diferentes abordagens litúrgicas e teológicas, as sinagogas messiânicas por mim visitadas contam com características particulares que as tornam únicas e originais. Fui tomada de surpresa em cada uma destas visitas que deixaram clara a impossibilidade de generalizações a respeito deste movimento no qual o que se repete são as diferenças.

A abundância de músicas, tambores e danças na *City of David* me surpreenderam, uma vez que estava acostumada ao serviço religioso da *Shabat Shalom*. Usando muito mais o corpo e a voz do que os messiânicos paulistanos, os membros da *City of David* cantavam e dançavam animadamente dizendo “améns” e “aleluias” menos frequentes na *Shabat Shalom* onde os movimentos dos corpos são mais contidos e os “aleluias” se concentram em uma parte específica do serviço, que é realizado de acordo com a orientação de *sidur* tradicional e recheado de liturgia judaica. Já na *City of David*, tal liturgia é inexistente e a leitura da *Torá* foi realizada sem a liturgia tradicional por uma jovem, outra quebra de protocolo, uma vez que geralmente⁴ não se observa o envolvimento de mulheres com esta atividade.

O rabi da *City of David* não me impressionou com sua exegese. Naquele dia, foram outras as palavras que me despertaram interesse: “*Eu vejo a bandeira de Israel e uma multidão de pessoas dançando felizes sobre ela*”, disse em estado de aparente transe uma das mulheres ali presente que erguera a voz durante um dos cânticos a fim de narrar a visão que tinha naquele momento.

Suas palavras, recebidas com entusiasmo pelos demais, foram saudadas pelo coro de muitos “améns”. Tal visão somada à referência constante ao Espírito Santo, a quem o rabi pedia dom de cura enquanto impunha as mãos sobre os enfermos, deixava claro a forte influência pentecostal na *City of David*, marcando mais outra diferença da *Shabat Shalom*, onde apesar da menção aos “*dons do Espírito*” e da referência ao Espírito Santo (*Ruach HaKodesh*), este se mostra muito menos presente, sendo a exegese bíblica e o controle sobre o corpo mais compatíveis com a influência do protestantismo.

Ao final do serviço tive ainda outra surpresa ao perceber a venda de literatura messiânica. Espantada com o comércio no interior da sinagoga em pleno sábado, perguntei a um dos membros se eles guardavam o *shabat* e este me respondeu que “*não*”, uma vez que,

⁴ Digo “geralmente” porque algumas correntes mais liberais do judaísmo contam com o envolvimento de mulheres em atividades outrora restringidas aos homens, inclusive no rabinato.

segundo disse, “*é desnecessário guardar a lei uma vez que se está debaixo da graça divina*”. A abordagem da *City of David* a respeito da lei não poderia ser mais distinta daquela observada na *Shabat Shalom* e na *Melech Yisrael* que se denominam “*observantes da Torá*”. Estas, apesar de também acreditarem que a salvação se realize pela *graça*, não se julgam por isso desobrigadas de cumprir os mandamentos.

A algumas ruas da *City of David*, a sinagoga *Melech Yisrael* se mostra mais atenta à liturgia judaica. Realizando preces do *sidur* e dedicando mais atenção ao estudo da *Torá*, esta revela-se mais parecida com a *Shabat Shalom* com a diferença de que na sinagoga paulistana a liturgia judaica se faz presente com mais intensidade. Seguindo as preces do *sidur*, na *Shabat Shalom* o hebraico predomina de forma quase absoluta nas orações e cânticos, cedendo espaço ao português apenas durante a exegese rabínica.

Trabalhando em campo

Na condição de não judia de formação cristã, no decorrer da pesquisa fiz uso alternadamente (e às vezes de forma simultânea) do *estranhamento* e da *familiaridade* enquanto instrumentos de trânsito pelo campo, que a despeito de se localizar em plena São Paulo, tinha para mim ares de floresta com a diferença de que eram símbolos e significados obscuros que ocupavam o lugar das árvores.

Em meu primeiro contato com a *Shabat Shalom*, meu *estranhamento* era maior com as palavras e as coisas judaicas ao redor, que por estarem cercadas todas de um ar de novidade, me fizeram atentar para detalhes como a letra hebraica, a *mezuzá*, os *sidurim* e o *Aron Hakodesh*. Mas, se a diferença me orientou o olhar proporcionando certeza de que aquele seria um trabalho e tanto, foi ela também a responsável pelo sentimento de desorientação que ameaçava a realização da pesquisa.

Uma vez no interior da densa floresta messiânica, a diferença agiu, na maior parte das vezes, como bússola ao direcionar o olhar para aspectos até então impensados, e a semelhança como facão, permitindo a abertura de clareiras através das quais era possível caminhar. Mas como tanto a noção de *diferença* quanto a de *semelhança* implicam na existência de uma relação, fazer uso destas palavras significa atentar também para o relacionamento que estabeleço com o Judaísmo Messiânico na condição de pesquisadora não judia de formação

cristã.

O próprio fato de considerar o Judaísmo messiânico como algo exótico, sendo este aspecto o que me chamou primeiro a atenção, diz (quem sabe) muito mais a respeito da minha posição do que daquela ocupada por este grupo. Apesar de concordar com Jeanne Favret-Saada (1977:29) ao dizer que “*Quand un ethnographe travaille sur un terrain exotique, Il est, aussi, tenu de se situer quelque part*”, me questiono se o mero fato de considerar algo “exótico” já não é por si só um posicionamento, uma vez que o exótico é primordialmente aquilo que se considera diferente e distante de si.

A curiosidade com relação ao Judaísmo Messiânico devo em grande medida ao meu envolvimento com a Igreja Adventista do Sétimo Dia da qual fiz parte desde a infância. Embora sejam irrelevantes ao propósito deste texto os motivos de meu abandono desta denominação, acredito ser importante falar um pouco sobre as crenças dos Adventistas a fim de explicitar o tipo de bagagem cristã que levei a tiracolo em meu encontro com a *Shabat Shalom*.

Ter formação adventista facilitou minha inserção no campo por proporcionar conhecimento do léxico religioso que tornava possível minha comunicação com os membros da sinagoga. Porém, mais do que ter a posse de palavras-chave, como adventista eu compartilhava com os messiânicos da *Shabat Shalom* também algumas práticas.⁵ Mais próximos das práticas judaicas do que outras denominações cristãs, os adventistas do sétimo dia⁶ guardam o sábado e seguem as restrições alimentares do Levítico como os messiânicos da *Shabat Shalom*, convergência de interpretação bíblica que explica o entusiasmo com que fui

⁵ Em meu primeiro contato com a *Shabat Shalom* em agosto de 2006 eu ainda me considerava adventista.

⁶ Naturalmente próximos do judaísmo, no interior da comunidade de adventistas do sétimo dia existem grupos específicos ainda mais próximos das práticas judaicas por conciliarem em seu serviço religioso teologia adventista e liturgia judaica, conforme pude observar em visita a um pequeno grupo composto por judeus adventistas de Campinas que me fizeram pensar na comunidade *Hebrew Christian* uma vez que, assim como esta antiga comunidade, os judeus adventistas parecem agir como adventistas “que são por acaso também judeus”, interpretando o judaísmo como cultura, como herança manifestada pelos *kipot*, *talitot* e pela presença e reverência ao rolo da *Torá* cuja capa é tocada e beijada pelos presentes. Este ritual de beijar os dedos que tocam a *Torá*, que faz parte da tradição judaica e está presente também na *Shabat Shalom*, causa desconforto em adventistas não judeus de sentimento iconoclasta protestante associam esta atitude à idolatria. Mesmo que não caiba a este texto desenvolver tal discussão, faz-se necessário ao menos proporcionar uma pálida idéia da complexidade de tal conciliação, e para isto basta imaginar os possíveis desdobramentos do embate entre os adventistas não judeus que se consideram “*Israel espiritual*” (e, logo, acreditam que o “*tempo dos judeus*” já teria se cumprido) e os adventistas judeus, parte do “*povo de Israel*”.

recebida e apresentada aos demais por um dos membros ex-presbiteriano como “*uma irmã que guarda o shabat como nós*”.

Compartilhando com o Judaísmo Messiânico também a ênfase na profecia, o movimento adventista teve início nos Estados Unidos a partir da interpretação de William Miller a respeito de Daniel 8:14. Tomando tal versículo como referência à data da volta de Cristo, os cálculos de Miller a respeito das “*duas mil e trezentas tardes e manhãs*” das quais fala Daniel apontaram 22 de Outubro de 1844 como o dia do retorno do messias. Miller, que nessa época era batista, congregou em torno de sua mensagem seguidores provenientes das mais variadas denominações protestantes. Estes sofreram o que os adventistas denominam de “*o grande desapontamento*” quando o vigésimo segundo dia de Outubro veio, mas o messias não. Com as expectativas frustradas, muitos voltaram para suas antigas denominações, e os que permaneceram com Miller deram origem à Igreja Adventista do Sétimo Dia que tem como características marcantes a ênfase na segunda-vinda de Cristo, a guarda do sábado e a crença no espírito de profecia que atribuem a Ellen White, uma de suas fundadoras, considerada profetisa.

Questionada com frequência a respeito de minha religião, esta que sempre me colocara na mira da interrogação dos outros – sempre curiosos por saber por que eu não comia carne de porco ou não podia sair aos sábados – foi responsável por me transformar de inquirida em inquisidora. Tomada por judia inúmeras vezes por conta destas práticas, acabei por estudar os judeus messiânicos que são descritos como cristãos por suas crenças.

Se num primeiro olhar, sobretudo para uma não judia, tudo naquela sinagoga judaico-messiânica parecia de acordo com o esperado de uma cerimônia judaica, (uso do *sidur*, do *kipá* e do *talit*, rezas em hebraico e leitura da *Torá*) indícios como o uso de Bíblias completas, isto é, incluindo o Novo Testamento, e a frequência com que palavras como “*graça*”, “*Jesus*” e “*satanás*” eram acionadas, me mostravam que a despeito da minha falta de familiaridade com o Judaísmo e de me sentir perdida em meio a tanta novidade, de alguma forma aquelas palavras me eram velhas conhecidas, pontos de aparente semelhança capazes de me orientar e de fornecer pistas do caminho por onde seguir.

Considerando equivocado imaginar que as palavras que me soavam familiares

compartilhassem dos mesmos significados entre os judeus messiânicos, não atentei para suas estruturas formais mas para seus significados, na tentativa de pensá-las pragmaticamente em seus usos e contextos únicos que permitem a compreensão de seus sentidos além da letra e remediam o impulso de tomar semelhança e diferença como auto-evidentes.

A necessidade de trabalhar em busca de pistas se mostrou cada vez mais forte à medida que meu contato com os judeus messiânicos se tornou mais próximo, pois quanto mais deles me aproximava, mais percebia os detalhes e nuances deste grupo que até então estava revestido pela uniformidade aparente de tudo aquilo que nos é externo ou desconhecido (TARDE, 2003).

Tal uniformidade era reforçada pela também aparente homogeneidade judaica que o uso do *talit* e do *kipá* me faziam suspeitar ao olhar os messiânicos com suas palavras hebraicas e os movimentos coordenados de seus corpos seguindo o ritmo ditado pela tradição judaica. Mas com o passar do tempo aquilo que no princípio houvera me levado a campo, a diferença *do* grupo foi cedendo espaço para a percepção da existência de diferenças *no* grupo.

O caráter particular do Judaísmo Messiânico faz com este seja frequentemente retratado como meio do caminho, como ponte entre judaísmo e cristianismo. Compartilhando no início também desta leitura “*in-between*”, imaginei-o a partir da definição de metáfora de Victor Turner⁷, e tratei-o como ponte entre dois universos semânticos mutuamente modificados ao serem postos em relação. Todavia, ainda que a metáfora de Turner contemple a idéia de processo e de transformação ao postular que o contato entre estes universos de pensamento promova modificações e a criação do novo, imaginar este movimento religioso como ponte, como fiz, implicava a polarização entre judaísmo e cristianismo.

Assim, como não podia deixar de ser, enquanto insisti em desenhar o Judaísmo Messiânico como ponte encontrei grande dificuldade para fugir da dicotomia entre estes sistemas simbólicos e religiosos. A solução veio quando ao invés de tratar o Judaísmo Messiânico como metáfora passei a atentar para as metáforas dos judeus messiânicos. Por

⁷ “*Minha visão da estrutura da metáfora assemelha-se à 'visão interativa' de I.A. Richards, ou seja, na metáfora, 'temos dois pensamentos sobre coisas diferentes atuando juntos e sustentados por uma só palavra ou expressão cujo resultado resulta de sua interação'.* (1939, p. 93). *Esta visão enfatiza a dinâmica inerente à metáfora, em vez de meramente comparar os dois pensamentos, ou considerar que um 'substitui' o outro. Os dois pensamentos agem em conjunto, eles 'engendram' o pensamento em sua coatividade*” (Turner, 2008: 24)

intermédio delas é possível entender a maneira como os messiânicos articulam as narrativas bíblicas à história do próprio Judaísmo Messiânico e às suas narrativas particulares. Estes, valendo-se de histórias do Velho Testamento como metáforas, justificam suas práticas reinterpretadas a partir do messias e seu envolvimento com o Judaísmo Messiânico. Atentar para as metáforas dos messiânicos significa tratá-los como agentes e não como “lugar” entre judaísmo e cristianismo que aparecem em suas narrativas como partes do mesmo todo, como consideram a história vista de cima, pelos olhos de Deus.

Formada a partir de cisão no interior de uma outra sinagoga messiânica paulistana de onde a maioria de seus atuais membros e seu rabi se originam, a *Shabat Shalom* surgiu de diferenças teológicas e litúrgicas entre seus atuais membros e aqueles de sua antiga sinagoga a qual se referem atualmente como “*igreja*”. Coincidentemente, eu havia visitado a ex-sinagoga destes messiânicos um mês antes de meu primeiro contato com a *Shabat Shalom*. E desta forma, quando me contaram a respeito de seus desacordos, tinha como referência o observado na sinagoga do Bom Retiro⁸ da qual haviam saído. Esta, embora também se caracterize pelo uso de preces em hebraico, e pelo não abandono da liturgia, me parece mais próxima do experimentado na *City of David*, devido à abundância de hinos, movimentação dos corpos, liturgia mais frouxa e exegese pouco elaborada. A decisão por realizar a pesquisa na *Shabat Shalom* e não no Bom Retiro se deu sob influência dos padrões litúrgicos e exegéticos adventistas.

A *Shabat Shalom*, como parte da diversidade que caracteriza a comunidade judaico-messiânica ao redor do mundo, não é apenas diferente das outras sinagogas⁹ com as quais tive contato, ela mesma é feita de diferenças.

Em meio à dificuldade inicial de perceber as diferenças no interior do grupo, encontrei no *kidush* o tempo oportuno para conversar com os messiânicos e saber mais a respeito deles e de suas famílias. Ao longo destes momentos fiz uso alternadamente do *estranhamento* e da *familiaridade* como instrumentos capazes de estabelecer espaços de diálogo com os membros

⁸ Não citarei o nome desta sinagoga nem de seu rabi uma vez que não cheguei a conversar com ele a respeito da minha pesquisa, já que fui a esta sinagoga apenas uma vez.

⁹ Ainda que o convívio entre judeus e “*gentios*” seja característico das sinagogas messiânicas, este não é necessariamente marcado por diferenças como observado na *Shabat Shalom*, pois em sinagogas como a *City of David* que considera que a *graça* abole a necessidade de cumprir a lei não se fala na necessidade de cumprir práticas diacríticas do judaísmo.

da sinagoga. Sempre me valendo de minhas identidades em campo, ora me portei como antropóloga, ora como não judia e outras tantas como cristã enxergando, em cada um destes momentos, o *estranhamento* e a *familiaridade* não enquanto empecilhos, mas como facilitadores de minha conversa com os messiânicos da *Shabat Shalom*.

A quantidade e qualidade das informações obtidas através destas conversas não foram as mesmas, variando conforme as circunstâncias e as pessoas em questão, mas embora muitas tenham sido as lacunas deixadas em aberto pela escolha de não trabalhar no formato de entrevistas, acredito que esta tenha sido uma boa decisão metodológica, e entendo tais lacunas como pouco prejudiciais ao desenvolvimento desta pesquisa que seguiu o ritmo imposto pelas conversas e suas prioridades mesmo sob o risco de não chegar a “lugar nenhum” etnograficamente.

A esta decisão devo a falta de dados sócio-econômicos mais detalhados a respeito do grupo. Mas, mesmo sem me oferecer respostas para as perguntas que jamais fiz, a observação e as conversas possibilitam descrever a *Shabat Shalom* como um grupo de classe média formado predominantemente por pessoas com formação universitária dentre os quais encontram-se profissionais como historiadores, professores, fonoaudiólogos, técnicos em enfermagem, bancários e engenheiros da computação.

Na *Shabat Shalom* predominam jovens casais, de no máximo quarenta anos, com filhos na faixa dos dois anos aos dezesseis anos. Entre as crianças mais velhas estão Carlos (16), Joana (12) e Rodrigo (10), que são filhos de um mesmo casal, Lila e Aroldo, que incentivam a criatividade e a musicalidade dos habilidosos filhos, que fazem aulas de violino e piano.

Esta pequena sinagoga forma uma rede de ajuda mútua e solidariedade, não sendo raras as vezes em que um dos membros auxilia outro com emprego ou mesmo ajuda financeira, já que as ofertas e dízimos arrecadados são utilizados para pagar as contas do apartamento e o restante é destinado para caridade (*tzedaká*) que se dirige primeiro aos “irmãos” da sinagoga em situação de dificuldade e depois aos “de fora”.

As relações de seus membros não se restringem à sinagoga. Estes saem, realizam jantares ou participam das festas das crianças uns dos outros. Muitos se encontram aos domingos para as aulas de hebraico dadas pela esposa do rabi. Aqueles que se preparam para o

batismo fazem parte de um mesmo grupo de “*discipulado*” onde aprendem e discutem as palavras das Escrituras sob a liderança do rabi. Este, que é um momento de aprendizado e também de convivência entre os “*irmãos*”, se parece com os encontros realizados pelos primeiros seguidores de Cristo que se reuniam em suas casas para compartilhar a Palavra e o pão. Embora tenha pedido para participar destes estudos, o rabi disse que não poderia permitir a fim de não atrapalhar a intimidade destes momentos que me foram descritos por Sandra com entusiasmo. Ex-batista que se preparava para o batismo junto com seu marido, Sandra contou-me que o grupo realizava também passeios e outras atividades de lazer capazes de conectar seus participantes.

Dois momentos vividos em campo podem exemplificar o uso do *estranhamento* e da *familiaridade* enquanto instrumentos de novas descobertas e de novas conexões. No primeiro caso, ao conversar com Ricardo, um membro judeu, foi por meio do *estranhamento* que encontramos um “chão comum”, ou seja, foi na diferença que nos encontramos semelhantes; já no segundo, ao conversar com Joaquim, ex-Adventista do Sétimo Dia como eu, foi a semelhança e familiaridade que nos uniu.

Diferença em comum

Na tentativa de estabelecer conversa com Ricardo, membro “*judeu de pai e mãe*”¹⁰ com quem até então pouco havia falado e de quem era realmente difícil tirar palavras sobre questões teológicas ou sobre os problemas do Estado de Israel que saltavam com facilidade da boca dos demais messiânicos¹¹, contei-lhe a respeito de meu próprio *estranhamento* com o interesse de não judeus pelo Judaísmo Messiânico, perguntando em seguida o que ele pensava a respeito. Respondeu-me, e com certa alegria nos olhos, que também tinha dificuldade em entender tal interesse e que seu espanto maior advinha do fato de ver não judeus irem às lágrimas durante algum ritual judaico que a ele “*um judeu de pai e mãe*” nada comovia.

Ainda falava sobre sua insensibilidade com certo tom de pesar e dizia invejar aqueles

¹⁰ Como se identifica e é reconhecido por todos os membros que a ele assim se referem em tom de orgulho e com tal frequência que até parece um título honorífico sempre acoplado ao seu nome.

¹¹ Talvez porque, para ele, ser judeu fosse tão natural quanto ser Ricardo e não precisasse reforçar sua identidade com palavras hebraicas, que por sinal, lhes eram muitas vezes mais alheias do que aos membros não-judeus.

que sentiam as coisas mais profundamente, quando chamou outro que por ali passava e foi logo lhe dizendo “*Pedro, eu estava aqui falando para a Paula sobre as pessoas como você que não são judias, mas que se emocionam mais do que eu nos cultos, qual era sua religião mesmo?*” A primeira resposta de Pedro foi ficar vermelho, num misto de ultraje e vergonha, para depois responder em tom firme e decidido “*eu sou judeu*” ao que o primeiro respondeu “*mas você não é judeu de pai e mãe...*” para ouvir de Pedro agora em tom ainda mais forte apesar de um pouco desconcertado um “*eu sou marrano*”¹² seguido por mais um monte de palavras que contavam a maneira como ele, um ex-Adventista do Sétimo Dia, entrara em contato com o Judaísmo messiânico e sobre a sua suposta origem judaica fundamentada no sobrenome de sua avó.

A fala de Pedro causou-me um grande impacto naquele dia e me acompanhou todo o caminho de volta até Campinas enquanto pensava no caráter de performance de suas palavras (Austin, 1979) “*Eu sou judeu*”, pois afinal, estas palavras mais do que falar, criaram um judeu no exato instante em que foram proferidas.

A fala de Pedro condensa o caráter de performance e a construção de um passado mítico a partir, muitas vezes, de um único dado como um sobrenome, que são percebidos com frequência na fala dos messiânicos não judeus que geralmente ex-evangélicos e protestantes, constroem identidade judaica alicerçada sobre origem judaica remota respaldada pelo “*chamado*” divino.

Semelhança em comum

Fiz uso de minha identidade cristã nos momentos em que fui questionada a respeito de minha religião, e fiquei surpresa com o fato de que no exato momento em que me declarei ex-adventista do sétimo dia logo descobri duas famílias de ex-adventistas e uma jovem que vem conciliando judaísmo messiânico e adventismo, segundo ela, “*sem nenhum problema*”.

Foi em uma destas ocasiões que ao me dizer adventista recebi de Joaquim, membro de outro grupo messiânico que faz visitas esporádicas à *Shabat Shalom*, um “*eu também era*” e

¹² Descendente de judeus que se converteram ao cristianismo (cristãos-novos).

um sorriso caloroso que marcaram o início de uma longa conversa repleta de palavras que me eram muito familiares e que falavam do modo como havia sido expulso da igreja após questionar a existência da *Trindade* e do seu posterior contato com os messiânicos. Contou-me que havia se enganado a respeito da igreja que achara ser a detentora da verdade e que Deus ainda tinha um plano para o povo judeu que nunca deixara de ser o povo escolhido. Discordando da idéia da igreja de “*Israel espiritual*” que teria substituído o povo de Israel, haveria, segundo ele, bênçãos específicas para o povo judeu e segundo me disse queria estar por perto para poder usufruir, como a mulher cananéia,¹³ ao menos das “*migalhas de bênçãos que caíssem da mesa dos judeus*”. Considerando o povo judeu como “*oráculo de Deus*”, ele procura ficar atento ao que ele tenha a dizer, ainda que não entenda uma só palavra de hebraico, o que não atrapalha o acompanhamento do serviço religioso realizado inteiramente em português no lugar onde é membro.

As conversas com Ricardo, Pedro e Joaquim são ricas por exemplificarem três possibilidades de participação na *Shabat Shalom* e suas diferentes interpretações a respeito do significado de ser judeu patentes nestas falas. Joaquim se preocupa em ficar perto dos judeus a fim de usufruir das bênçãos divinas destinadas a este povo, mas mantém certa distância. Pois ao usar a história da mulher cananéia, fazendo referência às palavras que esta teria dito a Cristo, ao mesmo tempo em que demonstra acreditar na existência de bênçãos específicas destinadas aos judeus, não se diz parte deste povo como faz Pedro mesmo diante do questionamento de Ricardo.

Ainda que não seja “*judeu de pai e mãe*” Pedro se afirma judeu e sente-se parte da “*Casa de Israel*” ao identificar-se como descendente de cristãos-novos. Sem se referir aos judeus como “*eles*” como faz Joaquim, Pedro não se define como alguém que está perto de judeus, mas como judeu possuidor do direito às bênçãos, ao pão, e não às suas “*migalhas*”.

¹³ “*E partindo Jesus dali, foi para as partes de Tiro e Sidon. E eis que uma mulher cananéia que saíra daquelas cercanias, clamou, dizendo: Senhor, Filho de Davi, tem misericórdia de mim, que minha filha está miseravelmente endemoniada. Mas ele não respondeu palavra. E os seus discípulos, chegando ao pé dele, rogaram-lhe dizendo: Despede-a que vem gritando atrás de nós. E ele, respondendo, disse: Eu não fui enviado senão às ovelhas perdidas da casa de Israel. Então chegou ela, e adorou-o, dizendo: Senhor, socorre-me. Ele, porém, respondendo, disse: não é bom pegar no pão dos filhos e deitá-los aos cachorrinhos. E ela disse: Sim, Senhor, mas também os cachorrinhos comem das migalhas que caem da mesa dos seus senhores. Então respondeu Jesus, e disse-lhe: ó mulher! Grande é a tua fé: seja isso feito para contigo como tu desejas. E desde aquela hora a filha ficou sã.*” (Mateus 15: 21-28).

As palavras de Joaquim parecem mais próximas da interpretação rabínica. Sem buscar conversão ou acionar genealogia, Joaquim toma parte da comunidade messiânica por acreditar na existência do “*Deus de Israel*” e de planos específicos para seu povo que descreve como “*oráculo*” capaz de transmitir mensagens e bênçãos também aos outros povos e famílias que deste se aproximam.

O rabi, que mantém a diferença e a distância entre judeus e não judeus ao afirmar que Deus espera de judeus e “*gentios*” distintos comportamentos, descreve as alas “*messiânicas francamente judaizantes*” e a utilização de práticas judaicas por igrejas como formas equivocadas de lidar com as verdades da *Torá*. “*Isso aqui não é para todos, não é porque você creê em Jesus que precisa ser judeu, ou viver como judeu*”, disse ele em uma de suas prédicas, explicando que o livro sagrado contém leis específicas destinadas aos “*gentios*”. Leis que são conhecidas no judaísmo como “*Leis de Noé*”, compostas por preceitos negativos que proíbem idolatria, assassinato, roubo, promiscuidade sexual, blasfêmia e a ingestão de partes de um animal ainda vivo.

Distinguindo entre judeus e “*gentios*” o rabi da *Shabat Shalom* impõe limites à mensagem de sua sinagoga: “*estamos aqui para as ovelhas perdidas da casa de Israel*”. A prioridade dedicada a estas ovelhas fica patente na prece de sua esposa: “*que o Senhor faça com que os judeus venham ao nosso encontro*”.

Esta mensagem, todavia, tem extrapolado os limites da “*família de Israel*” observando-se correspondência direta entre o crescimento numérico da sinagoga e o aumento do número de não judeus. A sinagoga *Shabat Shalom*, que mantém em seu interior equilíbrio instável, tem como muitos outros grupos messiânicos o desafio de se manter coesa a despeito de sua heterogeneidade, ou a partir desta. Como veremos.

Ao longo do texto as palavras e expressões utilizadas pelos judeus messiânicos – que aqui são também chamados simplesmente de “*messiânicos*” – são apresentadas em itálico e

entre aspas, desta forma “*gentios*”¹⁴, “*Casa de Israel*” e “*Israel profundo*” são exemplos de categorias êmicas. E “Cristo”, “*Yeshua*” e “messias” são utilizados como sinônimos de forma alternada.

¹⁴ Aparece como sinônimo de “não judeus” na fala do rabi.

1. No princípio era a letra

Localizada em pequeno apartamento sem nenhuma identificação externa além da letra hebraica שׁ colada sobre um dos botões do interfone, a sinagoga *Shabat Shalom* não faz questão de anunciar sua existência.

Diante de mim a letra hebraica do interfone fazia as vezes do coelho branco de Alice, e eu sabia muito bem que pressionar tal tecla me conduziria a uma série de descobertas. Pois, embora detivesse naquele momento algum conhecimento a respeito do Judaísmo Messiânico norte-americano, estava me preparando para entrar em uma sinagoga messiânica paulistana. Era chegado o momento de ver as palavras lidas tomarem corpo.

Em minha primeira visita fui recebida por dois rapazes¹⁵ que vieram à porta recepcionar a tal “Paula de Campinas” como me anunciei, esperando que se compadecessem da distância e me dessem sinal verde para prosseguir. Subi os lances de escada num misto de suspense e curiosidade seguindo os rapazes e o som cada vez mais próximo dos cânticos que fugiam pelo vão da porta do apartamento. Transformado em sinagoga, este distinguia-se dos demais apartamentos do andar pela presença de uma *mezuzá* no umbral da porta de onde se ouvia o som harmonioso do violino e do teclado que acompanhavam palavras hebraicas.

Logo à entrada fui recepcionada por um curto corredor com uma prateleira onde repousavam pilhas de *sidurim* e de Bíblias, uma cestinha com *kipot* e um cofrinho para arrecadar dinheiro para reflorestar Israel. Uma vez na sala, encontrei teclado, retro-projetor e cadeiras distribuídas ao longo do pequeno espaço. Estas últimas tinham diante de si um armário suspenso de madeira contendo o rolo da *Torá* ladeado por uma pequena bandeira de Israel, único ornamento das paredes brancas, que despidas de símbolos religiosos resignavam-se a sustentar dois pesados ventiladores. Posicionada sob o armário ali estava uma pequena mesa cujo nome e utilidade me eram desconhecidos no momento, soube depois que se chamava *bimá* e que sua tarefa era apoiar o rolo da *Torá* durante a leitura.

¹⁵ Uma vez que segundo o costume judaico não seria apropriado estar sozinha com apenas um.

A ampla porta de vidro que separava a sala da sacada era como um muro transparente que apesar de estabelecer os limites entre fora e dentro deixa ver o bairro Moema, e sua abundância de prédios, dando a sensação de prolongamento do espaço para além de suas paredes ao revelar um pouco da vizinhança, dos prédios e das ruas que os messiânicos percorrem em seu trajeto até a sinagoga. Andando por aquelas ruas com *kipá*, índices de identidade judaica, os membros da *Shabat Shalom* são facilmente identificados como judeus.

Espécie de “identity kit”, (Goffman 1997) o *kipá* e o *talit* auxiliam o messiânico a compor um *self* judaico. Ineficazes em si, os elementos deste *kit* dependem da performance e do contexto de uso. Mais “agidos” do que “agentes”, mais importante do que o valor destes objetos enquanto índices de identidade judaica, seria o manejo correto destes que precisam receber sobre si ação apropriada, a fim de não transformarem seu agente em ridículo, em farsa.

Somado ao uso se sobrepõe a importância do contexto social no qual se inserem. Muito diferentes, o espaço da rua e da sinagoga requerem distintos tipos de ações eficazes sobre tais objetos. Sendo cada vez mais difícil manter a “cara social judaica” quanto mais se deixa a rua e se aproxima da sinagoga, pois se o uso do *kipá* na rua se revela indício suficiente de identidade judaica, tomando a forma de *ícone*, este no interior da sinagoga perde seu caráter distintivo e icônico, ou seja, perde a capacidade de falar por si, requerendo de seu portador que fale ou se cale a fim de manter intacta sua “cara”.

Mas, se a performance adequada e o uso dos objetos e palavras judaicos são capazes de compor a “cara judaica” até mesmo dos messiânicos “*gentios*” em sinagogas “não messiânicas”, as coisas se mostram mais complicadas no contexto messiânico, e isto por dois principais motivos. O primeiro é que no interior da *Shabat Shalom* mesmo que tal “kit” seja capaz de revestir os homens de homogeneidade aparente, é incapaz de obliterar completamente as diferenças entre judeus e “*gentios*”, uma vez que ali todos sabem quem é ou não judeu. O segundo, e ainda mais relevante, é que nesta sinagoga que prioriza as coisas do *espírito* sobre as do *corpo* e aponta a insuficiência de “*ser judeu na carne*”, tanto o “ser judeu” quanto o “não ser” teriam a mesma nula serventia sem a presença do Espírito Santo (“*Ruach HaKodesh*”).

Presentes na *Shabat Shalom* ao fim de cada *shabat*, alguns destes membros podem ser

também encontrados nas manhãs dos mesmos sábados em sinagogas “*não messiânicas*”. Munidos não só de objetos judaicos como o *kipá*, o *talit* e o *sidur*, mas, sobretudo de técnicas corporais e conhecimento das rezas tradicionais, não é difícil aos messiânicos o imiscuir-se na multidão de outros judeus, e nestas circunstâncias a identidade judaica parece mais segura quanto maior for a capacidade de “se perder” em meio ao grupo, embora haja sempre o risco de ser destacado – no sentido duplo de ênfase e cisão – dos demais como me contou certa vez Ricardo, judeu de pai e mãe, que se viu subitamente sozinho em uma sinagoga após dizer-se messiânico.

Membro deste movimento religioso que atribui sua origem ao período da Primeira Era Cristã, Ricardo se viu cercado de olhares curiosos e burburinho após sua declaração. Descritos como ameaça às fronteiras entre as religiões judaicas e cristãs, os messiânicos que têm os primeiros discípulos de Cristo como modelo, são frequentemente acusados de falsários, lobos em pele de ovelhas.

A idéia de dissimulação presente na imagem do lobo vestido de ovelha manifesta a particularidade do judeu messiânico no imaginário judaico, sinônimo de perigo que não reside propriamente em seu caráter de *outro*, mas na ameaça que representam à própria manutenção das diferenças entre judeus e cristãos, uma vez que são retratados como devoradores de fronteiras ao se apresentarem como judeus crentes em Cristo. Obliterando e questionando as diferenças entre judeus e cristãos, pior do que *outro*, os messiânicos são temidos por serem uma tentativa de *outro-eu* que causa incômodo tanto em judeus quanto cristãos.

Crentes no caráter messiânico de Jesus Cristo ao qual se referem como *Yeshua HaMashiach*, os messiânicos da *Shabat Shalom* formam um pequeno grupo cuja maioria traz consigo passado cristão, se define como judeu e mostra-se envolvida com práticas judaicas.

Para os judeus messiânicos, *Yeshua HaMashiach* é elemento central e indispensável na constituição de um “*judeu completo*” participante do que o rabi chama de “*Israel profundo*” e define como aquele “*que amava e ama Yeshua HaMashiach e que se deleita com as palavras da Torá*”.

Abandonando suas antigas igrejas após terem sido “*chamados*” por Deus, estes

acreditam ter encontrado o caminho certo no interior da sinagoga messiânica onde se sentem em contato com suas raízes judaicas por meio da prática ritual e manifestam reservas com relação a algumas de suas antigas crenças, como a *Trindade*, e desacordo com iniciativas evangélicas recentes de incorporar o uso de símbolos judaicos a seus cultos.

A maneira como este “*Israel profundo*” é descrito pelo rabi deixa ver o posicionamento judaico-messiânico a respeito das práticas rituais ao mostrar que, embora se dedique ao estudo da *Torá* e cumpra os preceitos (*mitzvot*), o “*Israel profundo que não crê em regra sobre regra e preceito sobre preceito*”, estando “*menos interessado em fazer tudo direitinho e mais interessado em fazer tudo certo perante os olhos de Deus*”.

Opondo o “*fazer tudo direitinho*”, expressão que faz referência à meticulosidade característica da ortodoxia, ao “*fazer tudo certo*”, o rabi expressa a visão dos messiânicos a respeito dos judeus ortodoxos, que embora sejam admirados pelo cuidado com a *Torá* e com os preceitos, são acusados de excesso de zelo e de preocupação exagerada com as formas e ritos que se mostram vazios, uma vez que seu real significado, aquilo que os tornam “*certos*”, pode ser encontrado somente no messias.

Mas embora o significado das práticas judaicas resida no messias, isto não implica que todos os crentes em Cristo devam se envolver com estas, diz o rabi, que pondera a respeito dos limites culturais da religião dizendo: “*eu também violo as leis do Corão*”. Respeitando os limites entre a verdade universal de Deus e suas manifestações particulares, ele expressa descontentamento com a utilização de *mezuzot* e do manto judaico de orações (*talit*) pela Igreja Universal do Reino de Deus: “*os símbolos judaicos são para judeus, não para ajudar pastores evangélicos a aumentar a arrecadação de suas igrejas*”.

Deste modo, ainda que as práticas judaicas sejam importantes, estas são requeridas apenas dos judeus. Sem pretender transformar a mensagem da *Torá* em lei para todos, algumas de suas partes seriam destinadas apenas aos judeus, como as restrições alimentares presentes no Levítico, a circuncisão, e a guarda das *mitzvot*. Acusando os cristãos de atitude dogmática que apaga as particularidades em nome de Deus ele diz: “*Nós judeus somos um pouco mais críticos, sabemos que muito do que fazemos são questões culturais. Os cristãos acham que foi*

Deus que ordenou a ceia do jeito que ela é feita.”

As críticas às organizações cristãs, sempre presentes no discurso da *Shabat Shalom*, sobretudo ao Catolicismo, revelam o diferente estatuto do Judaísmo Messiânico na atualidade. Hoje movimento religioso autônomo e independente de denominações cristãs, o surgimento do Judaísmo Messiânico nos EUA e na Europa se realizou sob a égide de grupos cristãos, sendo fruto das missões protestantes destinadas aos judeus.

Exemplo deste tipo de empreendimento missionário foi a “*London Society For The Promotion Of Christianity Among The Jews*”. Criada no século XIX, a história de um de seus líderes, Joseph Samuel Frey, é interessante: judeu alemão com treinamento no *Talmud*¹⁶ e versado nos textos judaicos, Frey teria sido conduzido ao cristianismo após ter a curiosidade despertada por uma conversa entre um cristão e um judeu ouvida por acaso durante uma viagem; batizado na igreja Luterana, Frey tornou-se missionário, mas “*on account of his having been a Jew*” (Rausch, 1982: 23, destaque meu) teria sido recusado de tomar parte na sociedade missionária dinamarquesa, sendo enviado para a Inglaterra com o objetivo específico de evangelizar judeus.

Proveniente do trabalho destas missões, em 1866 foi criada em Londres a “*Hebrew Christian Alliance*” cujo objetivo era promover interação entre “*Christians Israelites*” de diferentes denominações cristãs. Em uma de suas conferências as palavras de um de seus líderes foram as seguintes:

“Let us not sacrifice our identity. When profess Christ, we do not cease to be Jews; Paul, after his conversion, did not cease to be a Jew; not only Saul was but even Paul remained, a Hebrew of the Hebrews. We cannot and will not forget the land of our fathers, and it is our desire to cherish feelings of patriotism...As Hebrews, as Christians, we feel tied together; and as Hebrew Christians, we desire to be allied more closely to one another” (Rausch, 1982 :26)

¹⁶ Composto por vários livros e volumes, o *talmud* registra discussões rabínicas a respeito das leis.

Embora as palavras deste *Hebrew Christian* estejam em consonância com o discurso judaico messiânico observado na *Shabat Shalom* e em outras sinagogas messiânicas com as quais teve contato, são abundantes as diferenças entre os propósitos da antiga aliança dos “Hebreus Cristãos” e aqueles apresentados atualmente pelos Judeus Messiânicos. Isto porque, apesar de ambos postularem a possibilidade de conciliar identidade judaica e crença em Cristo e de se referirem à “*terra de nossos pais*” com carinho e patriotismo, a maneira como concebem suas identidades e identificações com o Judaísmo diferem, assim como também suas relações com a terra de Israel.

Falando do interior da igreja cristã e inseridos em seus costumes, os “hebreus cristãos” se auto-definiam “*Christians who also happened to be Jews*” associando identidade judaica ao sentimento de pertencimento a uma nação. Tratando o “ser judeu” sobretudo como uma questão de ascendência, muitos contra-argumentavam questionamentos acerca de seus envolvimento com denominações cristãs dizendo ser tal combinação da mesma ordem daquela observada em italianos protestantes. O estranhamento provocado pelos *Hebrew Christians* seria assim análogo àquele causado pelo italiano que frustra o esteriótipo fácil ao não participar do catolicismo, a “religião de seus pais”.

Os *Hebrew Christians*, que tratavam a religião judaica e seus costumes como herança cultural, enfatizavam mais o tempo passado, “*a religião de nossos pais*”, do que o comprometimento presente com a prática judaica como se observa entre os messiânicos de agora, para os quais mais importante do que “*ser filho*” é “*agir como filho*” de Israel, enfatizando o papel da agência na manutenção e construção do judeu.

A maneira como os *Hebrew Christians* abordavam a terra de Israel como legado de seus antepassados pode ser observada em discurso de um de seus líderes em 1903:

“We cannot afford to forget the rock from which we are hewn. We have indeed given up our people’s [Jewish people’s] unbelief [in Jesus Christ], but we cannot give up on our people. We have joined the Church of the First Born composed of individuals called out of all nations to be a people unto His Name, but we have not and dare not give up our nationality. Our nation

[Jewish people] stands unique in God's plan of the ages...They were the seed sowers at the beginning as they shall be the sheaf gatherers at the end of this dispensation". (Rausch, 1982: 29)

Estas palavras proferidas várias décadas antes da criação do Estado de Israel, além de evocarem a idéia de pertencimento a uma nação judaica, sinalizam a existência de assimetria entre não judeus (“*all nations*”) e judeus (“*our nation*”). Unindo passado e futuro em sua fala, tais palavras apresentam a história do povo judeu carregada de profecia de uma maneira que é também característica da abordagem judaico-messiânica atual.

Na condição de “*colheiteiros*” (“*sheaf gatherers*”) os *Hebrew Christians* seriam responsáveis sobretudo por colher frutos da “*Casa de Israel*”: “*Who is to call Israel to Christ, awakening them for their stupendous sleep of nineteen hundred years, if not the Hebrew Christians? Yes, it is the Hebrew Christian and the Hebrew Christian only, that must do it!*” (Rausch, 1982: 32). Assim como eles, também os messiânicos da *Shabat Shalom* destinam sua mensagem especialmente aos judeus, como me disse certa vez Felipe que apresentou a sinagoga messiânica como “*um grupo não para cristãos, mas para judeus*”, ou nas palavras mais diretas de Helena, a mulher do rabi : “*nosso objetivo não é tirar ninguém da igreja*”.

Retomando a metáfora agrícola, embora judeus messiânicos e *Hebrew Christians* ajam como colheiteiros, seus celeiros são bem distintos. Pois enquanto os frutos destes últimos eram encaminhados a variadas denominações cristãs, a colheita dos judeus messiânicos atualmente conta com celeiro próprio construído a partir da década de 1970, como veremos.

Como se previssem a possibilidade de que os *Hebrew Christians* viessem a construir um celeiro independente, apesar da ânsia missionária dos “*hebreus cristãos*” e de seus frutos serem conduzidos a denominações cristãs, havia entre alguns o temor de que a *Hebrew Christian Alliance* intentasse se tornar ela própria uma igreja se desligando das denominações tradicionais. De modo um tanto irônico, o medo da ruptura foi em grande medida o maior combustível da cisão, pois as atitudes da *Hebrew Christian Alliance* para tentar prevenir tal separação acirraram as tensões sempre existentes entre cristãos e “*judeus cristãos*” envolvidos em crescentes discussões a respeito das práticas religiosas.

Em 1917 os líderes da “*Hebrew Christian Alliance of America*”¹⁷, posicionando-se contra o envolvimento de seus membros com costumes e tradições judaicas, reagiram duramente contra uma das primeiras manifestações modernas do Judaísmo Messiânico.¹⁸ À época estes líderes argumentaram que o uso de cerimônias e costumes judaicos, como apregoado pelos messiânicos da época, não poderia funcionar com a finalidade de estabelecer diálogo com os judeus observantes da lei de Moisés a não ser acompanhado de rejeição a Cristo. Estes líderes apresentaram a história como prova do insucesso deste tipo de política missionária cujo cunho “*judaizante*” seria além de perigoso, infrutífero devido ao caráter híbrido destes judeus ditos messiânicos: “*in spiritual things, as in natural, hybrids are doomed to barrenness*” (Rausch, 1982: 35).

Naquele mesmo ano, Mark John Levy, ministro da Igreja Episcopal e parte da *Hebrew Christian Alliance*, propôs durante a Conferência Geral a mudança de atitude desta Aliança no tocante às tradições judaicas. Apoiando-se em uma resolução tomada pela Igreja Episcopal, Levy sugeriu que também a Aliança se manifestasse favorável à liberdade dos “*judeus crentes em Cristo*” de observarem ritos nacionais e cerimônias de Israel, embasando seu argumento no Novo Testamento e na prática de Cristo e dos Apóstolos. A resposta foi o não da maioria que justificou tal recusa dizendo que os judeus cristãos haviam sido libertados em Cristo daqueles “*weak and beggarly elements*” (Rausch, 1982:37) e que não havia motivo para trazê-los de volta.

Em meados de 1967 as tensões já existentes no interior da *Hebrew Christian Alliance* chegaram ao auge durante a Guerra dos Seis Dias, quando a celebração de membros judeus diante da vitória surpreendente de Israel sobre seus vizinhos foi recepcionada pela falta de entusiasmo e pouco caso dos membros não judeus. Sintoma da existência de também distintas interpretações acerca do povo de Israel no interior desta Aliança, a vitória israelense trouxe à tona as diferentes chaves interpretativas utilizadas pelo “*Israel espiritual*” (não judeus) e pelo “*Israel físico*” (judeus) e imprimiu mudanças nas interpretações dos *Hebrew Christians* a respeito das tradições judaicas e do Estado de Israel.

¹⁷ Criada nos Estados Unidos em 1915.

¹⁸ Apesar de esta denominação ser encontrada em registros de 1917 costuma-se atribuir a meados da década de 70 a origem moderna do Judaísmo Messiânico.

Se até então o sentimento de pertença ao povo de Israel estava associado à idéia de ascendência, de pertencimento à Israel do passado, aquela de Abraão, Isaque e Jacó; durante a guerra e a partir de seu final vitorioso, Israel aparece como Estado forte, não mais como nação de glórias do passado, mas nação do presente, do agora. Não mais “*terra de nossos pais*”, mas “*nossa terra*”.

Literalmente filho de Israel, o Judaísmo Messiânico moderno nasceu sionista a partir da Aliança *Hebrew Christian* norte-americana cujo nome foi alterado para “*Messianic Judaism*” em 1975 por meio de votação. A vitória do novo nome foi acompanhada por também nova atitude com relação ao judaísmo, manifestada pela paulatina incorporação de elementos judaicos aos cultos dos *ex-Hebrew Christians*, que embora mantivessem Cristo como foco central, davam vazão a uma nova interpretação do Estado de Israel, da identidade judaica e do messias, transformado em seu equivalente hebraico *Mashiach*.

Despertando curiosidade, o Judaísmo Messiânico, sobretudo o norte-americano, foi desde então bastante estudado pelos mais variados autores que a despeito das diferentes abordagens concordam quanto ao caráter de fronteira deste movimento religioso descrito com cores de “*in-between*”. Todavia, ao atentarem para a suposta posição entre-fronteiras ocupada pelo Judaísmo Messiânico, alguns destes trabalhos tendem a ignorar a ação dos judeus messiânicos que são mais do que “devoradores de fronteiras”. Não apenas temidos, mas eles mesmos temerosos da indiferenciação entre judeus e não judeus, estes se preocupam em manter tal diferença, ou a idéia da diferença, ao mesmo tempo em que intentam criar unidade.

Agindo como os discípulos de outrora, os judeus messiânicos são muitas vezes descritos como anacrônicos, acusados de desconsiderarem as mudanças que sobrevieram às relações entre judaísmo e cristianismo ao proporem modo de vida incompatível com a realidade presente. Acusados de negligenciar o processo histórico, é curioso que a mesma crítica possa ser feita a alguns de seus estudiosos que por terem os olhos fitos em certos períodos da história não conseguem percebê-la em movimento. Apesar da riqueza de seus trabalhos e das importantes questões levantadas, este parece ser o caso das pesquisas realizadas por Shoshana Feher (1998), Carol Harris-Shapiro (1999) e Debra Gilat Jaffe (2000) que privilegiando o período posterior à separação entre judaísmo e cristianismo descrevem o

Judaísmo Messiânico como tentativa de conciliar elementos inconciliáveis destas tradições religiosas.

Tendo dito isto com a tranquila facilidade que temos em apontar o dedo para o outro, também o aponto em minha direção ao lembrar que o próprio estranhamento trazido pelo Judaísmo Messiânico, motivador de meu interesse pelo tema, é indício do mesmo tipo de olhar para a história que caracteriza as autoras acima, uma vez que tal interesse só ganha sentido a partir da perspectiva histórica pós separação, única capaz de transformar os judeus messiânicos em algo inusitado.

Ainda que seja óbvia a impossibilidade de enxergar qualquer coisa sem certa dose de influência histórica nos olhos, isso não torna menos necessário o atentar para o que os olhos escolhem ver. No que diz respeito aos trabalhos já realizados sobre o Judaísmo Messiânico as diferenças no modo como este é abordado correspondem às diferentes perspectivas históricas escolhidas que refletem as intenções e as posições daqueles que falam.

História: de onde se olha

A despeito da diferente formação de suas autoras e de suas interpretações, mais voltadas para aspectos teológicos como no caso da rabi Harris-Shapiro, ou para aspectos antropológicos e sociológicos como em Jaffe e Feher, as pesquisas realizadas por estas compartilham uma mesma leitura *in-between* do Judaísmo Messiânico, e têm em comum além do uso de Mary Douglas (1976) a ênfase no “lado judaico da fronteira” uma vez que, na condição de judias, eram os elementos judaicos presentes nas sinagogas estudadas que mais lhes chamavam a atenção (Jaffe, 2000:18).

Harris-Shapiro conta ter decidido se dedicar ao estudo dos messiânicos com o propósito de conhecer mais a respeito destes que eram temidos pela comunidade judaica e por sua família:

“The study of Messianic Judaism thus appealed to me on a number of different levels. Intellectually, I was drawn to the paradox the group represented, the

oxymoronic identity of being Jewish and Christian at the same time. As a Jew, I sought to understand myself by understanding the Other, getting a better sense of my own Judaic commitments and Jewish communal loyalties when confronted with a group that seemed to embody the very opposite. As an individual, I wanted to understand the appeal of the Messianic movement for my cousin, to comprehend what happened in my family. ” (1999: 7, 8)

As palavras de Harris-Shapiro se aproximam da fala contundente de Feher na introdução de seu livro:

“I was brought up in a nonobservant home, where religious ritual was minimal and synagogue attendance rare. Nevertheless, Jewish cultural identity was nurtured and fostered. The daughter of a Holocaust survivor, I wondered how other Jews could abandon their heritage, their ancestors, or the memory of those who have been killed during the Holocaust?” (1998: 21 e 22)

Atribuindo seu interesse pelo estudo do Judaísmo Messiânico a seus questionamentos a respeito da maneira como judeus poderiam abandonar sua herança cultural, Feher associa este movimento à ruptura, ao abandono do legado de seus ancestrais. Indo ainda mais longe, ao fazer referência ao Holocausto neste contexto, Feher me remete ao rótulo “cultural nazis” atribuído por alguns judeus a missionários cristãos ou judeus messiânicos, acusados de tentar destruir os judeus assim como os nazistas, só que através da conversão ao cristianismo que na comunidade judaica é recebida com luto, sendo comum pais pronunciarem sobre os filhos convertidos a prece realizada por enlutados (*kadish*).

A despeito das ricas contribuições fornecidas por estes trabalhos, estes priorizam as diferenças que separam judaísmo e cristianismo. Assim, mesmo quando retratam o Judaísmo Messiânico como grupo que age sobre as fronteiras ou mesmo as questionam, não abandonam a atenção dedicada ao judaísmo e cristianismo de forma que acabam por representá-los como sistemas religiosos e simbólicos dicotômicos: “*By adopting Christianity, Messianic Jews, in Douglas's (1966) language, have made the situation 'messy'. By refusing to recognize the Jewish/Christian boundary, they have put things out of order, a situation that creates great*

discomfort among normative Jews.” (Feher, 1998:21).

Intitulado “*Straddling the boundary: Messianic Judaism and the construction of culture*”, a dissertação de Jaffe deixa claro já no título sua ênfase no caráter fronteiro deste movimento religioso. Utilizando a expressão “*Straddling the boundary*”, Jaffe descreve o Judaísmo Messiânico como “em cima do muro” entre judaísmo e cristianismo dos quais retira os elementos para uma cultura judaico-messiânica. Deste modo, ela interpreta seus rituais e práticas sempre a partir de referências aos sistemas judaicos e cristãos e conclui reafirmando que tal movimento confunde, obscurece os limites entre estes sistemas.

Diferentemente de outros movimentos considerados “heréticos” no interior do judaísmo, a novidade do judaísmo messiânico, segundo Jaffe, é que ele não age sobre uma fronteira qualquer no interior do judaísmo, mas sobre sua principal fronteira: “*However, it's not only that Messianic Jews blur a Jewish boundary; they blur the Jewish boundary that is between Judaism and Christianity*” (2000:71) .

No trabalho de Harris-Shapiro, o recurso à idéia de fronteira leva a conclusões mais interessantes, pois ainda que esta concorde com Jaffe a respeito da ação messiânica sobre as fronteiras entre judaísmo e cristianismo, é a atenção que dedica ao interior do judaísmo que fornece boas idéias ao retomar de onde Jaffe parou.

Demonstrando a objeção de todas as vertentes do judaísmo a este fenômeno messiânico, Harris-Shapiro atenta para o fato do Judaísmo Messiânico promover unidade e consenso no interior do heterogêneo judaísmo norte-americano:

“The Jewish community is uniquely united in their condemnation of Messianic Judaism. The traditional allowances made by Orthodox Jews toward liberal Jews are not extended to Messianic Jews; unlike liberal Jews, Messianic Jews are not considered as 'captive children' unintentionally violating Judaism. The core value of freedom of thought held by liberal Jews that enables them to accept secular Jews or Jews incorporating Eastern practices stops cold at Messianic Jewish theology; a

Jew can believe almost anything but Jesus as Lord” (1999 : 174)

Apesar do consenso ser difícil entre os diversos “judaísmos” é curioso que seja o movimento religioso considerado a maior ameaça à integridade judaica que possibilite a união de diferenças, pois é ao transformarem o Judaísmo Messiânico em “outro absoluto” e externo que as rugas internas são suspensas, ainda que temporariamente, estimulando esforços coletivos de manutenção da religião e culturas judaicas.

Exemplo de abordagem mais nuançada das diferenças entre judaísmo e cristianismo pode ser encontrada no livro, que não é nem se pretende acadêmico, de Yohanna Chernoff. Esposa de Martin Chernoff, filho de judeus russos que imigraram para o Canadá e um dos precursores do moderno Judaísmo Messiânico, Yohanna narra a história de seu marido em paralelo com a história deste movimento religioso.

Martin Chernoff e sua família, membros da antiga *Hebrew Christian Alliance of America*, vivenciaram e participaram ativamente das mudanças no interior desta Aliança que deram início ao Judaísmo Messiânico. Narrando as transformações que marcaram o princípio deste, Yohanna Chernoff escreve ela mesma em movimento, em trânsito. Inicialmente cristã, narra seu envolvimento e de seu marido com o Judaísmo Messiânico sem o estranhamento presente nos trabalhos de Feher e de Harris-Shapiro.

Chernoff apresenta a paulatina incorporação de elementos judaicos ao culto do grupo de *Hebrew Christians* de que fazia parte com a naturalidade que apenas quem está também se deslocando pode ter:

“Slowly, slowly, inexorably, we were turning; moving away from ‘Christian’ labels and ways. We began using the Hebrew name Yeshua, instead of the anglicized Greek Jesus. Messiah, instead of the Greek Christ; synagogue, instead of church; tree, instead of cross. We were immersed, or mikvahed, instead of baptized. In place of Joanna, I became Yohanna Naomi – legally – an ironic twist from the Chernoffs in Canada, who anglicized their names in the mid 20s.” (1996 : 121)

Um desdobramento da perspectiva em movimento de Chernoff encontra-se nos

trabalhos realizados por David Stern, um dos principais líderes atuais do Judaísmo Messiânico norte-americano. Ainda que se perceba em Stern, especialmente em seu *Manifesto Judeu Messiânico*, o trânsito entre cristianismo e judaísmo, este se apresenta de forma diferente do narrado por Chernoff.

A preocupação de Stern, que objetiva maior sistematização do Judaísmo Messiânico, se volta para a construção deste enquanto ponte; mais do que com o trânsito, é com a possibilidade de transitar entre os dois lados que Stern se preocupa. Mostrando a possibilidade de conciliar elementos provenientes destes dois sistemas de crença, é por meio de movimento pendular entre judaísmo e cristianismo que Stern busca explicitar antes suas semelhanças do que diferenças, tratando o Judaísmo Messiânico como elo entre estas duas cosmologias. Tal movimento de pêndulo se observa em sua abordagem que após mostrar as aparentes diferenças teológicas entre os extremos, introduz, num processo que lembra o da dialética, o Judaísmo Messiânico como espécie de síntese e lugar de diálogo, entre as posições antitéticas tomadas pelas religiões judaicas e cristãs.

Um olho no passado, outro no futuro

Apesar de não desconsiderar o processo de desenvolvimento histórico do Judaísmo Messiânico, Stern enfatiza o passado (Primeira Era Cristã) e o futuro (segundo advento do messias) de um modo que também se observa na fala dos judeus messiânicos da *Shabat Shalom* que por se considerarem remanescentes da “*Casa de Israel*” acreditam ter sobre si a mesma missão dos apóstolos do passado: apressar o futuro e o segundo advento do Messias.

Tal como os pesquisadores do Judaísmo Messiânico, os messiânicos da *Shabat Shalom* também têm seus períodos históricos favoritos, e manifestam suas preferências por meio de abundantes referências à Primeira Era Cristã e raras menções às manifestações judaico-messiânicas mais modernas e recentes. O contraste entre a facilidade com que se deslocam no tempo até o período em que crença em Cristo e identidade judaica não eram incompatíveis e o silêncio acerca das manifestações messiânicas mais próximas no tempo e no espaço é sugestivo por fornecer pistas a respeito da perspectiva histórica escolhida por este grupo.

Entendendo o discurso corrente entre os messiânicos e alguns de seus silenciamentos não como indício de falta de conhecimento histórico, mas pelo contrário, como excesso de precaução com a história, vejo a obliteração dos períodos históricos intermediários entre o primeiro século e o tempo presente, observados na *Shabat Shalom*, como forma de abordagem histórica que acredito ser estratégica para que o futuro profético descrito pelos messiânicos se concretize.

Ainda que se valham do período em que judaísmo e cristianismo eram “uma coisa só”, Stern e os demais messiânicos estão cientes da dificuldade de aceitação do discurso judaico-messiânico, justamente pelos atritos que sobrevieram após o término deste convívio e que marcam até hoje o imaginário judaico com a violência da conversão e da morte provocadas em nome do cristianismo. Deste modo, procuram mostrar a compatibilidade entre crença em Cristo e identidade judaica (como na Primeira Era Cristã) ao mesmo tempo em que tentam despir Cristo e outros símbolos de seus significados mais fortemente associados ao cristianismo, no esforço de transformar a mensagem messiânica inteligível e aceitável aos ouvidos judaicos e cumprir a missão profética do Judaísmo Messiânico.

A história do Judaísmo Messiânico no Brasil não é acionada nem pelos membros nem pelo rabi da *Shabat Shalom*. Este último, ao ser diretamente questionado a respeito, disse não saber estabelecer uma data para o início deste movimento por aqui, ao passo que Aroldo, um membro que ocupa alto posto na hierarquia local, disse ser a versão brasileira do mesmo período “*pós Guerra dos Seis Dias*” que caracterizou o surgimento moderno do Judaísmo Messiânico nos Estados Unidos e Israel.

O silenciamento a respeito deste período mais próximo da história faz pensar se tal lacuna não é também parte da tentativa de apagar referências ao cristianismo que explica a ausência de símbolos cristãos no interior da *Shabat Shalom*. Tão crucial para a configuração da imagem judaica destes messiânicos quanto a ausência de adornos cristãos, a obliteração do passado recente, que parece ter sido marcado também aqui pela influência de igrejas cristãs, é uma das maneiras de apagar seus antigos nexos com o cristianismo.

Ainda que considere os limites interpretativos postos pela carência de informações a respeito da constituição do Judaísmo Messiânico por aqui, entendo esta lacuna no tempo

recente como espaço de criação ou re-criação da história. Pois, se a ausência de datas e de registros dificulta o trabalho de compreensão do nascimento deste movimento religioso no Brasil, ao deixar um pedaço de tempo em branco faz deste um espaço de possibilidades.

É a existência desta lacuna, por exemplo, que permite Aroldo atribuir o Judaísmo Messiânico brasileiro à década de 1970. Ao dizer ser simultâneo o surgimento do messianismo aqui e em outras partes do globo sob influência da Guerra dos Seis Dias, Aroldo monta cenário profético de “boom messiânico” que é recorrente na literatura messiânica que apresenta também esta década como período histórico marcado pelo surgimento de grupos messiânicos independentes ao redor do mundo. Sendo este “boom” interpretado como sinal da proximidade do messias cujo retorno é associado pelos messiânicos ao reconhecimento de *Yeshua* pelo povo judeu.

Os judeus messiânicos, embora não neguem o período pós-separação entre crenças judaicas e cristãs nem consigam fugir de sua influência, como demonstram ao privilegiarem o passado remoto com a intenção de driblar as consequências da ruptura, não deixam de questionar o uso deste como única referência, como única chave interpretativa para entender o Judaísmo Messiânico.

Capaz de explicar as diferenças entre os sistemas religiosos e simbólicos de judeus e cristãos na atualidade, a cisão é interpretada não tanto como resultado de diferenças já existentes, mas sobretudo como promotora e consolidadora de diferenças. O rabi da *Shabat Shalom*, que demonstra estar de acordo com David Stern, sugere como este que se pense os “limites” entre judaísmo e cristianismo enquanto *constructo* de judeus e cristãos, que com o intuito de reforçarem suas identidades próprias, deram origem às fronteiras que são hoje interpretadas como intransponíveis. Como diz Stern:

“Non-messianic Judaism has been forced by circumstances to deal with Christianity. Like all religions it has developed apologetics (defense of its own views) and polemics (attacks to other views). But in addition, I believe the pressure has been so great that it has developed two additional elements vis-à-vis Christianity. The first is defensive theology, by which I mean that it has taken

theological positions in reaction to Christian theological positions. Because Christianity has taken such-and-such a stand, Judaism has taken a stand more oppositional than it would have taken, had Christianity not existed. Second, Judaism has had to develop its own theology concerning important Christian ideas. That is, Judaism has had to think about subjects that would not have arisen at all if Christianity had not been there.” (Stern, 2007:92)

Um dos exemplos de construção teológica por contraste apresentados por Stern diz respeito ao posicionamento tradicionalmente tomado pelo judaísmo com relação ao *pecado original* cristão. Ainda que não desconsidere suas diferenças, Stern procura por semelhanças que sejam capazes de unir ambas as interpretações sobre um chão comum, e o acha no Velho Testamento, onde ele encontra tanto as premissas cristãs para o *pecado original* quanto aquelas da interpretação judaica. Stern trata tais diferentes abordagens mais como diferença de ênfase do que desacordos e cita as passagens de Salmos 51:7 e de Gênesis 4:6-7, respectivamente, como exemplos dos usos cristãos e judaicos das Escrituras em seus posicionamentos teológicos a respeito do pecado – “ *Eis que em iniquidade fui concebido e em pecado concebeu minha mãe*”; “*E o Senhor disse a Caim: Por que te iraste? E por que descaiu o teu semblante? Se bem fizeres, não haverá aceitação para ti? E se não fizeres bem, o pecado jaz a porta, e para ti será o seu desejo, e sobre ele dominarás* ” – sugerindo que a ênfase judaica na capacidade humana de mudança seja fruto de teologia defensiva com relação ao *pecado original* e à necessidade do *sacrifício vicário* de Cristo.

Embora Stern acerte ao sugerir que as diferenças entre os posicionamentos teológicos judaicos e cristãos sejam consideradas parte de processo de construção identitária por contraste, faz o exato oposto em sua tentativa de propor o judaísmo messiânico como possibilidade de lugar teológico que contemple estas diferentes abordagens. Isto porque, ao propor o Judaísmo Messiânico como ponte capaz de conciliar o esforço humano enfatizado pelo judaísmo e a *graça* de Deus presente na abordagem cristã, acaba enrijecendo a mesma fronteira cuja existência questiona.

Ao descrever a abordagem judaica como aquela que enfatiza a ação humana, as *obras*,

enquanto o cristianismo privilegia a *graça* divina, Stern faz a mesma leitura polarizada que critica e da qual é incapaz de se desvencilhar por ser tal polarização inerente a sua própria interpretação do Judaísmo Messiânico. Pois, descrevê-lo como ponte entre judaísmo e cristianismo, ao mesmo tempo que postula a possibilidade de trânsito, pressupõe a existência de extremos que do contrário não se tocariam. Ou seja, descrevê-lo como ponte implica em ruptura e na existência de diferenças nítidas entre judaísmo e cristianismo que ele descreve da seguinte maneira :

“If Judaism Stresses man's effort while Christianity focuses on God's grace, are these not two aspects of one truth? Man's effort apart from God's grace is ineffective, but the New Testament urges those who are saved by grace to continue struggling against sin by the power of the Holy Spirit and to do good works God has prepared for him to do. There is room for a Messianic Jewish expression of the theology of sin that does justice to traditional Jewish emphases without departing from the truths of Scripture as set forth in both the Tanakh¹⁹ and the New Testament”
(Stern, 1992: 372-373)

Quando opta por associar *graça* ao cristianismo e *obras* ao judaísmo, Stern delinea representações a respeito destes sistemas religiosos que desconsideram suas nuances ao não abordar, por exemplo, a importância que a *graça* (*chesed*) adquire também no interior do judaísmo, onde se faz também necessária à salvação. Desta forma, mesmo que apresente a diferença entre posicionamentos teológicos como resultado de contraste, Stern mais reproduz as escolhas teológicas de judeus e cristãos do que as problematiza e acaba reificando suas posições, transformadas em extremos sobre os quais constrói o Judaísmo Messiânico como ponte.

Enxergando o presente já no passado

Ironicamente, foi em minha terceira e mais recente visita à sinagoga (não messiânica)

¹⁹ Palavra inglesa para *Tanach*.

canadense *Beth Yisrael* que percebi a fluidez dos conceitos teológicos judaicos e cristãos que Stern postula sem conseguir exemplificar, a partir dos desacordos entre o posicionamento teológico do *chazan*²⁰ ortodoxo e o dos membros. As discordâncias vieram à tona durante a explicação do *chazan* acerca da *parashá vayagash*²¹ que narra o momento do reencontro entre José e seus irmãos, e dão conta de mostrar na prática tanto o caráter fluido das interpretações teológicas de judeus e cristãos como a maneira como estas são construídas e mantidas por oposição.

Em sua interpretação da *parashá* o *chazan* sugeriu a possibilidade da venda de José ter sido castigada em gerações subsequentes do povo de Israel. Ainda falava a este respeito quando as mãos e as vozes dos membros foram se levantando no intuito de questionar tal interpretação que poderia facilmente se desdobrar, segundo contra-argumentaram, em explicações equivocadas para o *Shoá*,²² servindo inclusive de endosso para as atitudes nefastas tomadas por cristãos contra judeus sob a acusação de deicídio. Pois, ao dizer que o castigo pela venda do próprio irmão foi pago pelas gerações futuras de Israel, as palavras do *chazan* foram interpretadas por estes como precedente perigoso para que também a morte de Cristo pudesse ser imputada aos judeus.

O *chazan*, buscando ajuda para sua posição na *Torá*, apresentou versículo do decálogo como respaldo para sua interpretação: “*porque eu, o Senhor teu Deus, sou Deus zeloso, que visito a maldade dos pais nos filhos até a terceira e quarta geração daqueles que me aborrecem, e faço misericórdia em milhares aos que me amam e guardam os meus mandamentos.*”²³ Este, tomando tal versículo como literal e não como ilustração da benevolência de Deus – que levaria em conta as falhas dos pais e suas deficiências na educação de seus filhos, julgando os filhos de acordo com a instrução moral a eles transmitidas por seus pais²⁴ – mostrou-o como prova, fazendo aumentar ainda mais os

²⁰ Tradicionalmente, “*chazan*” é o título dado ao homem que conduz as preces na sinagoga. No caso da *Beth Yisrael*, o *chazan* age também como rabi, é ele o responsável por esta sinagoga.

²¹ Gênesis 44:18 – 47:27.

²² Holocausto.

²³ Êxodo 20: 5 e 6

²⁴ Como esta passagem é interpretada por alguns rabis como Benjamin Bleach e Samson Rafael Hirsh para os quais “*this verse expresses a merciful aspect of God. God is stating that when a person commits a crime, He will take their background and upbringing into account when passing judgment*”. Retirado de:

questionamentos na sinagoga, uma vez que havia ali muito mais em jogo do que a história de José e das gerações que lhe sucederam.

Em última instância, as palavras do *chazan* poderiam ser associadas a questões teológicas que são geralmente consideradas delicadas pelo judaísmo como a transmissão do pecado e a necessidade de *sacrifício vicário*. Quando o *chazan* sugere que o pecado dos irmãos de José teria sido pago por outras gerações, ele se aproxima da idéia de transmissibilidade do pecado que é uma das premissas do *pecado original* cristão que afirma ter sido o pecado de Adão e Eva transferido a toda a humanidade, e também da possibilidade de *sacrifício vicário*, ao dizer que o castigo poderia ser destinado a outra pessoa que não o responsável direto pelo pecado.

Foi por anteverem as implicações de tal interpretação que os membros se posicionaram tão claramente contra, acionando o texto de Deuteronômio 24:16 “*Os pais não morrerão pelos filhos, nem os filhos pelos pais; cada qual morrerá pelo seu pecado*” como argumento, negando, assim, a transferência do pecado e da culpa de uma geração a outra e com isso se posicionando contra o *pecado original* e o *sacrifício vicário* de Cristo.

O *chazan* se colocou em um pântano teológico e foi afundando nele cada vez mais ao ser questionado pela congregação, que embora não tenha chegado a falar claramente em *pecado original* e na questão do sacrifício expiatório, deixava claro em suas formulações que era isto que estava em jogo. Isto se pôde observar na fala nervosa de uma das congregantes que se dizia sobremaneira incomodada com as implicações daquela interpretação, uma vez que pensar em “*transmissão de pecado*” e “*redenção*” lhe remetia a seu *background* cristão²⁵ causando-lhe incômodo com as implicações destes conceitos teológicos.

Ao utilizar a narrativa bíblica de José como chave para a compreensão de episódios recentes de sofrimento do povo judeu, o *chazan* articula passado remoto e tempo presente de modo parecido com o percebido na exegese do rabi da *Shabat Shalom* apresentada no próximo capítulo. Fazendo uso também da narrativa de José, é interessante que a interpretação do rabi messiânico a respeito do mesmo texto descreva o episódio da venda de José por seus irmãos como fonte de bênçãos, não de maldição como aparece na fala do *chazan*. A maneira como

http://www.aish.com/pathways/jewishThought/deedAndCreed/Original_Sin.asp (acessado em set/08)

²⁵ Participante assídua dos serviços religiosos da sinagoga, Tina está em processo de conversão há cinco anos.

este rabi articula as narrativas bíblicas a respeito de José e de Cristo, fazendo uso da história de José como fonte de metáforas para o messias, revela uma outra possibilidade de lidar com a história.

2. O serviço religioso e suas palavras

A opção dos messiânicos da *Shabat Shalom* por um apartamento não parece ser apenas escolha economicamente viável para um grupo ainda pequeno, mas também a expressão de ideal de comunhão mais íntima, como a dos primeiros discípulos.

O pequeno apartamento, que encolhe com o aumento constante na quantidade de pessoas, deixa patente a necessidade de mudança para um lugar maior. Necessidade que é trazida à tona em reuniões do grupo que lida de modo ambíguo com a questão. Pois, ao mesmo tempo que os membros da *Shabat Shalom* anseiam por um lugar maior e mais confortável, demonstram preocupação com o futuro da sinagoga.

Os receios destes messiânicos, temerosos que crescer implique em afastar-se da raiz, mas ao mesmo tempo ansiosos pela produção de frutos, foram abordados, certa ocasião, pelo rabi e por sua esposa que diferenciaram “*instituição*” de “*institucionalização*” dizendo ser a primeira uma “*necessidade social*”, enquanto a segunda foi descrita como “*legislação sobre o modo de fazer as coisas*”.

Reticentes quanto à “*institucionalização*” do Judaísmo Messiânico, embora o rabi e sua esposa descrevam a instituição como necessidade e parte natural do crescimento das comunidades religiosas, acreditam que a institucionalização conduza a dogmatismo que contraria a posição do rabi que acredita na existência de limites culturais às manifestações religiosas, limites que não são respeitados pela atitude dogmática.

Dizendo que “*A idéia de Deus é como um jardim: nele se encontram cactos, plantas pequenas, grandes, árvores de frutas (...) o problema é achar que o que nós fazemos é o mais certo. Fazemos parte do corpo de Yeshua. Cultuamos a Deus como judeus que somos*”, para o rabi o problema não residiria na particularidade cultural em si, mas em ignorar os limites culturais de cada religião: “*o problema é achar que o que nós fazemos é o mais certo*”. Sem abandonar as práticas judaicas e seus sinais diacríticos, ele apenas circunscreve os limites de sua adoração ao dizer “*Cultuamos a Deus como judeus que somos*”.

A metáfora do jardim acionada pelo rabi me remete ao interessante estudo de Daniel

Boyarin a respeito do apóstolo Paulo, que embora estivesse preocupado com a unidade da comunidade judaico-messiânica de sua época da mesma maneira que o rabi da *Shabat Shalom*, imaginava a possibilidade de tal unidade a partir da obliteração das diferenças no interior do grupo, enquanto que, para o rabi, a unidade da comunidade não só prescinde do apagamento de diferenças, mas parece mesmo ser construída e mantida a partir destas.

De acordo com a interpretação de Boyarin, Paulo atribui a possibilidade de constituir “um único corpo em Cristo” ao apagamento das distinções entre as etnias e os sexos no interior do grupo (Boyarin, 1994: 85): “*Nisto não há judeu nem grego; não há servo nem livre, não há macho nem fêmea; porque todos vós sois um em Jesus Cristo*” (Gálatas 3:28)

O rabi, por sua vez, em lugar de extinguir a distinção entre etnias e sexos, propõe a diferença entre os sexos como justificativa para a diferenciação entre os judeus e os outros povos, ao dizer que da mesma forma que Deus espera o cumprimento de diferentes *mitzvot* por homens e mulheres, também são requeridas distintas práticas de judeus e “*gentios*”.

A existência de “*gentios*” no interior do grupo é constantemente lembrada no discurso da *Shabat Shalom* sem que tal diferenciação seja perceptível na prática. O que faz dos “*gentios*” uma espécie de alteridade invisível cujo papel seria manter a diferenciação entre judeus e não judeus ao mesmo tempo em que mantém a unidade da comunidade messiânica na *Shabat Shalom*, como se a presença de não judeus a um só tempo reforçasse a identidade judaica dos membros judeus – ainda que à custa de “sacrifícios” esporádicos da identidade de “*gentios*” visibilizados no discurso – e demonstrasse o caráter diferencial da identidade messiânica, marcada pela ênfase em Cristo e no “*novo nascimento*”, capaz de transformar a diferença entre judeus e não judeus em unidade no *Espírito*.

Considerando-se que nesta comunidade judeus e “*gentios*” estão igualmente envolvidos em práticas judaicas tradicionalmente desempenhadas apenas por judeus²⁶, a abordagem insistente do rabi da *Shabat Shalom* a respeito da distinção entre judeus e “*gentios*” e das diferentes *mitzvot* deles esperadas me faz questionar se mais importante do que manter a diferença de fato não seria manter a idéia da diferença. Se a idéia de unidade de diferentes fica clara quando o rabi diz serem requeridas distintas práticas de judeus e não judeus, este mesmo

²⁶ Como a abertura da arca da *Torá* e a leitura da *parashá*.

tipo de unidade se faz presente também em sua fala a respeito da diversidade judaico-messiânica. Pois, ainda que classifique muitos grupos messiânicos dos quais se diferencia como “*igreja*”, trata tais diferenças como irrelevantes, uma vez que mesmo estas sinagogas “*mais igreja*” agem como instrumento de revelação do *Mashiach*. Conforme disse certa vez demonstrando o propósito restaurador e profético do Judaísmo Messiânico em suas variadas formas: “*De onde virá a restauração? Da beit chabad? Da igreja batista? Virá dos messiânicos, ainda que esteja bagunçado, ainda que venha de uma congregação mais igrejada [sic] possível*”.

A possibilidade de pensar neste tipo de unidade aparece no discurso do rabi de um modo interessante. Ao criticar a atitude dogmática que estabelece um único modo de fazer as coisas, ele manifesta concordância com a idéia de unidade presente em Daniel Juster (1987: 35) cujo livro é utilizado pelos messiânicos desta sinagoga em seus estudos de “*discipulado*” que antecedem o batismo que marca a inclusão no grupo.

Juster estabelece distinção entre as palavras hebraicas “*echad*” (אחד) e “*iachid*” (יחיד) associando a primeira ao que chama de “*unidade composta*” e a segunda à unidade simples, fundamentando sua interpretação na passagem de Gênesis 2:24 onde a palavra “*echad*” é utilizada para descrever a união pelo casamento que transforma homem e mulher em “*uma só carne*”.²⁷ Juster associa esta passagem de Gênesis à de Deuteronômio 6:4 onde a palavra “*echad*” é utilizada para representar o caráter uno de Deus : “*ouve, Israel o Senhor nosso Deus é um*” e postula a existência de correspondência entre a unidade “*de dois*” formada por homem e mulher e a unidade de Deus que descreve como três em um: *Pai, Filho e Espírito*.²⁸

Ao colocar estes textos em relação, ele expande o significado deste versículo de Deuteronômio que compõe o *shemá*, uma das mais tradicionais preces judaicas, e sugere que Deus seja pensado como “*unidade composta*” por englobar *Filho e Espírito*. Sem entrar no debate teológico e nos pormenores da objeção judaica²⁹ a este tipo de interpretação, o uso que

²⁷ “*Portanto deixará o varão o seu pai e a sua mãe, e apegar-se-á à sua mulher, e serão ambos uma só carne*”
Gênesis 2:24

²⁸ A *Trindade* ainda gera controvérsia dentro do Judaísmo Messiânico que contempla em seu interior tanto favoráveis quanto contrários a este posicionamento teológico a respeito de Deus. Semelhante desacordo também se observa na *Shabat Shalom*.

²⁹ O *shemá* é frequentemente representado como símbolo do monoteísmo judaico. Assim, ao descrever Deus como unidade composta, Juster promove incômodos óbvios em judeus.

Juster faz de “*echad*” é elucidativo do modo como o rabi da *Shabat Shalom* imagina a unidade dos judeus messiânicos.

Uma vez que tanto a unidade observada no interior de sua sinagoga quanto a existente entre os demais grupos da comunidade messiânica são tratadas pelo rabi não como unicidade (*iachid*) – que associa ao dogmatismo que por legislar “*um modo único de fazer as coisas*” desconsidera que a diferença é invenção do próprio Deus que distingue entre animais puros e impuros, entre o sétimo dia e os outros seis, entre Israel e os outros povos – mas como *unidades compostas (echad)* por contemplarem a diversidade e a diferença.

Atribuindo caráter salutar à diversidade, ainda que pondere a respeito dos prejuízos que a inexistência de órgão regulador causa por possibilitar que “*qualquer um possa montar uma sinagoga messiânica*”, as diferenças no interior do movimento judaico-messiânico aparecem na fala do rabi quase como prova da autonomia de cada uma destas comunidades. Tão diferentes entre si quanto as plantas de um jardim, estas refletem a falta de “*institucionalização*”³⁰ do Judaísmo Messiânico, que por isso aparenta estar mais próximo da comunidade dos primeiros crentes ao fundamentar suas interpretações diretamente na Bíblia e não no que dizem seus líderes ou uma “*organização*”.

Torá e Cristo : os protagonistas da Minchá

Participando dos serviços religiosos que são realizados todos os sábados ao cair da tarde na *Shabat Shalom*, sentei-me ao lado das demais mulheres cujo posicionamento, além de favorecer a observação – por estarem de frente para o lado masculino enxergado de perfil e para o rabi – não evidenciava em nada minha presença. Uma vez que em meio a elas, geralmente sentadas, ao contrário dos homens frequentemente em pé, a prática de anotar as palavras do rabi era corrente enquanto eram ausentes os apetrechos exteriores abundantes entre os homens (como os *kipot* e *talitot*). Foi imiscuída neste grupo de mulheres, que diferem de seus maridos e dos demais membros por fazerem mais uso da Bíblia do que do *sidur*, que atentei para as cerimônias religiosas ali conduzidas.

³⁰ No sentido utilizado pelo rabi e sua esposa.

O modo como as mulheres estão distribuídas no espaço as coloca em posição semelhante a de uma platéia, e é geralmente assim que se comportam, agindo como observadoras durante boa parte do serviço religioso. Enquanto os homens rezam em hebraico e conduzem a adoração, elas podem ser encontradas lendo a parte traduzida do *sidur*, folheando o livro dos Salmos, lançando palavras para a companheira do lado ou envolvidas com os filhos pequenos.

Mas as mulheres da *Shabat Shalom* não apenas observam, ou ao menos não todo o tempo. Estas também participam fazendo comentários sobre a *parashá* a partir de suas experiências de vida. Mais espontâneas que seus maridos, que titubeiam diante dos questionamentos do rabi, são geralmente elas que respondem às perguntas por ele feitas durante sua prédica. Com exceção de uma já mais velha, todas as outras mulheres da *Shabat Shalom* são casadas e entraram em contato com a sinagoga sob influência de seus maridos, como me contou Mariana. Mãe de uma menina de três anos, ela decidiu sair de seu emprego em uma ONG que auxilia vítimas de perseguição religiosa para se dedicar à criação da filha e lhe passar valores não ensinados na escola. Mariana, que pretende deixar a filha na escola por meio período, para que assim também tenha tempo para fazer suas próprias coisas, encontra dificuldade para lidar com seu novo e recente status, pois segundo disse, “*é difícil se ver como dona de casa*”. Mas, como acredita ser esta a vontade de Deus, embora tenha entrado muitas vezes em choque com a “*vontade divina*” com relação a seu emprego, decidiu, por fim, pela “*obediência*”.

De origem cristã, ela e o marido se conheceram e se casaram na igreja batista. Foi a partir da própria igreja, que contava com grupo messiânico em seu interior, que entraram em contato com o Judaísmo Messiânico. Insatisfeitos com esta dependência denominacional, e por outros motivos não mencionados, ela e o marido abandonaram a igreja atendendo ao “*chamado de Deus*”. Roberto, seu marido, ela seguiu contando, conhecera *Yeshua* primeiro e mudara drasticamente. Ela, como uma “*esposa submissa*” acabou acompanhando as mudanças do marido que descende de judeus convertidos ao cristianismo e é um dos membros que mais participa do serviço religioso, realizando as preces ou lendo a *Torá*, em hebraico invejável.

A liturgia realizada nesta sinagoga segue a ordem do serviço tradicional prescrito pelo

sidur para as tardes de sábado, serviço denominado *Minchá de Shabat*. Como minha condição de estrangeira no universo judaico não possibilitava a compreensão dos significados desta liturgia logo de início, foi naquilo que me parecia semelhança que me agarrei, e esta se mostrou mais sob a forma de palavras do que de práticas, apontando a necessidade de aguçar além dos olhos, os ouvidos.

Os messiânicos transformam sua pequena sala em receptáculo da presença de Deus ao cantarem *Ma tovu* sob acompanhamento do teclado e do violino numa melodia em tom solene que instaura atitude de reverência para o que vem a seguir e reforçam a distinção, já sinalizada pela *mezuzá*, entre aquele e os demais apartamentos do andar. As palavras hebraicas do *sidur* dizem:

מה טבו אהליך יעקב משכנתיך ישראל : ואני ברב חסדך אבוא ביתך , אשתחוה אל היכל קדשך
ביראתך: יהוה אהבתי מעון ביתך ומקום משכן כבודך : ואני אשתחוה ואכרעה, אברכה לפני
יהוה עשי. ואני תפילתי לך יהוה עת רצון, אלהים ברב חסדך, ענני באמת ישעך

mas por serem estas mudas para aqueles que lhes desconhecem os sons e os sentidos, faz-se necessário recorrer à transliteração a fim de reproduzir o que se escuta ali entre eles:

“*Ma tôvu ohalêcha Iaacóv, mishkenotêcha Yisrael. Vaani berov chasdechâ avô vetêcha eshtachavê el echál codshechá beir`atecha. Adonai ahávti meón betêcha umecom mishcán kevodêcha. Vaani eshtachavê veechrâa, evrechâ lifné Adonai Ossí. Vaaní tefilayí lecha Adonai et ratsón, Elohim beróv chasdêcha, ani bemét ish`êcha.*” (Fridlin, 1997: 23)

Realizado inteiramente em hebraico, a participação no serviço religioso se mostra dependente, tanto da transliteração quanto da tradução, a fim de que não se permaneça mudo no meio dos demais, nem surdo ao sentido destas palavras. Sendo frequente o recurso a estas duas ferramentas de inteligibilidade presentes no *sidur*, que permitem que as imagens das letras hebraicas sejam convertidas em sons dotados de significados que no caso do *ma tovu* são :

“Quão agradáveis são as tuas tendas, ó Jacob, as tuas moradas, ó Israel. E eu, confiado na multidão da Tua misericórdia, entrarei à tua casa, prostrar-me-ei ante Teu sagrado santuário, estando cheio do teu temor. Eterno, eu amei a morada da Tua casa e o lugar onde habita a Tua glória. E abençoarei diante de Ti, ó Eterno, meu feitor. Seja, ó Deus, esta hora de minha prece favorável diante de Ti; ó Deus, ouve-me com a multidão da Tua misericórdia, responde-me segundo a verdade da Tua salvação.” (Fridlin, 1997: 23)

Ainda que as palavras em hebraico criem estranhamento a princípio por serem apenas emaranhado de sons, que apesar de melódicos permanecem mudos de sentido, ao atentar para sua tradução, o estranhamento inicial desaparece revelando palavras de louvor a Deus que, muitas vezes inspiradas em Salmos, soam familiares a alguém que como eu traz consigo passado cristão.

Algumas destas palavras trazem em si apenas correspondência aparente, pois embora compartilhem uma mesma grafia, no contexto judaico-messiânico apresentam significados não necessariamente idênticos àqueles compreendidos por judeus e cristãos ao usarem os mesmos significantes. Como se percebe ao longo do serviço religioso messiânico que conjuga a importância que a *Torá* ocupa no pensamento judaico e a centralidade de Cristo na teologia messiânica.

Os movimentos da Torá

A princípio guardada no *Aron HaKodesh*, depois dele retirada, vista, carregada ao redor da sala, tocada, lida, erguida, novamente guardada e interpretada, a *Torá* é a protagonista da *Minchá de Shabat*. Mas o movimento da *Torá* não é apenas através do espaço nem a ação messiânica sobre ela se restringe a tirar, carregar, erguer e tornar a guardar, pois mais importante do que atentar para *os movimentos da Torá* é perceber a *Torá em movimento* durante o serviço messiânico onde o rolo sagrado divide o palco com Cristo.

Embora a *Torá* seja uma presença visível, ao contrário de Cristo, a comunidade de crentes em adoração é capaz de revelar a presença do messias ao torná-lo visível por meio de

palavras que transformadas em sons enchem também com Cristo os espaços por onde a *Torá* circula. É possível ver referências diretas a este messias em alguns momentos particulares, como no pronunciamento do *meio-cadish*, prece tradicional do *sidur* que os messiânicos modificam ao inserirem a palavra “*Yeshua*”, marcando com isso o caráter particular de sua crença no messias (ungido) :

“Exaltado e santificado seja o Seu Nome (amém) no Mundo que Ele criou por Sua vontade. Queira Ele estabelecer o Seu Reino e determinar o ressurgimento da Sua redenção e apressar o advento do Seu Ungido YESHUA (amém), no decurso da vossa vida, nos vossos dias e no decurso da vida de toda a Casa de Israel prontamente e em tempo próximo; e dizei amém. Seja o Seu grande Nome bendito eternamente e para todo o sempre; Seja bendito, louvado, glorificado, exaltado, engrandecido, honrado, elevado e excelentemente adorado o Nome do Sagrado bendito seja Ele (amém), acima de todas as bênçãos, hinos, louvores e consolações que possam ser proferidos no mundo e dizei amém.” (Fridlin, 1997 : 399)

A ação messiânica é especialmente curiosa neste caso, pois quando os messiânicos inserem “*Yeshua*” no *meio-cadish* – prece que soa familiar a “ouvidos cristãos” acostumados com o “*Pai Nosso que estais nos céus, santificado seja o vosso nome, venha a nós o vosso reino (...)*” – transformam velhas fórmulas como fizera Cristo ao criar este mesmo Pai Nosso a partir de elementos tradicionais das preces judaicas como o uso da terceira pessoa do plural, e a expressão “*Pai Nosso que estais nos céus*” (*Avinu sh'baShamaim*).

Prece ensinada por Cristo a seus discípulos e criada a partir de expressões familiares ao judaísmo, o Pai Nosso é visto pelos messiânicos não só como indício do envolvimento de Cristo com o sistema religioso judaico, (Stern,1992) mas também como exemplo do caráter criador e criativo do messias, capaz de fazer o novo a partir da junção de velhas fórmulas.

Herdeiros do messias e também de sua capacidade de agência, os messiânicos dão continuidade ao mesmo processo criador iniciado por Cristo com o Pai Nosso quando

acrescentam o nome do messias à fórmula tradicional do *meio-cadish*, modificando textos judaicos outrora utilizados por Cristo como matéria-prima.

Mas, para além da modificação do texto, qualificar o messias, dando-lhe nome e apresentando-o como *Yeshua*, implica em outro conceito de messias com propósito e natureza distintos do descrito por Maimônides:

“Não penses que o Rei-Messias precisa fazer sinais, maravilhas, criar algo novo, ressuscitar os mortos ou realizar algum ato do gênero (...) um rei descendente de Davi, que se erga e se aprofunde no estudo da Torá, se ocupe com os mandamentos como o seu ancestral Davi, seguindo a Torá escrita e a oral, que induza todo o povo judeu a andar nela, a reforçar suas brechas e a guerrear as batalhas do Senhor: este provavelmente será o Messias”. (Maimônides, 1992: 297)

Embora os judeus messiânicos compartilhem com outros judeus da crença no messias, não compartilham da mesma interpretação acerca deste. Diferindo da descrição de Maimônides que apresenta o messias como homem descendente de Davi, os messiânicos acreditam que este seja humano, mas também, e principalmente, divino.

Cristo, que preenche os espaços e as preces hebraicas pronunciadas pelos messiânicos, recobre as palavras ancestrais com novos significados mesmo quando não aparece explicitamente no texto. Pois, ainda que os messiânicos pronunciem as mesmas palavras que tantos outros judeus, estas ao serem pronunciadas em contexto messiânico revelam outros significados :

*“(...) A Tua justiça é a justiça eterna e a Tua **Lei** é verdadeira. Tu deste a verdade a Jacob, mercê a Abraão, conforme juraste a nossos pais nos antigos dias. Bendito seja o Eterno, que dia a dia nos provê com seus benefícios, pois Ele é o Deus da nossa **salvação**. O Eterno dos exércitos está conosco, e o nosso amparo é o Deus de Jacob. Eterno dos exércitos! Bem-aventurado o homem que em Ti confia. Eterno, salva-nos! Atende, ó Rei no dia em que te chamarmos. Bendito seja o*

*nosso Deus que nos criou para Sua Glória; (...) Seja da Tua vontade, Eterno, nosso Deus, e Deus de nossos pais, que guardemos Teus estatutos neste mundo, e mereçamos viver e herdar os bens e a bênção nos anos da vinda do **Messias** e na vida futura para que, por fim, a minha gloriosa e triunfante alma possa doar-Te louvores sem cessar (...)*” (Fridlin, 1997: 397)

Embora os messiânicos da *Shabat Shalom* se valham dos mesmos significantes – das mesmas palavras hebraicas para lei (*Torá*), salvação³¹ (*Yeshua*) e messias (*Mashiach*) – que os demais, atribuem a estas palavras significados distintos, pois ao dizerem *Mashiach* têm em mente um messias específico que implica em outras concepções a respeito da salvação e da lei divina, reinterpretadas a partir das palavras do messias presentes na *Brit Chadashá*, expressão com a qual se referem ao Novo Testamento.

A princípio escondida pelo *Aron*, a *Torá* é introduzida devagar, revelando-se aos poucos diante dos olhos. Inicialmente coberta por uma capa de veludo que a protege, esta só é despida para a leitura, e então seu pergaminho é depositado e desenrolado sobre a *bimá* revelando suas palavras ancestrais que são lidas durante a *aliá à Torá*³², momento em que a leitura da *Torá* é realizada pelo *olê* que é sempre um homem, mas não necessariamente um judeu. Desta forma Pedro, “*gentio*” ex-adventista, e outros não judeus mostram-se envolvidos com sua leitura que é antecedida pela prece que apresenta o nome judaico daquele que realizará a leitura, assim como o nome de seu pai e o nome do messias:

“E (Ele) descobrirá e mostrará Seu reino para nós em tempo próximo, e dotará nossos remanescentes e os remanescentes de Seu povo, a Casa de Israel, com graça, favor, misericórdia e querência, e digamos amém. Todos vós, atribuí grandeza a nosso Deus e honrai a Torá. Aproxime-se o Cohen, levante-se [nome do olê] filho de [nome do pai do olê], Yeshua o messias, o Cohen. Bendito seja o

³¹ A correspondência entre as palavras salvação e *Yeshua*, traz à tona o aspecto curioso deste movimento religioso que substituindo Jesus por *Yeshua* na dupla tentativa de mostrar o caráter judaico do messias cristão e de se afastar do estigma histórico carregado pelo nome grego deste messias acaba condensando em *Yeshua* identidade judaica e ênfase na salvação.

³² “*subida à Torá*”, sendo este “subir” relativo à ascensão espiritual (Donin, 1980:49) que envolve este momento de contato com as palavras sagradas durante sua leitura.

*que deu a Torá a Seu povo Israel, em Sua santidade. E a congregação responde:
E vós, que vos unistes ao Eterno, vosso Deus, estais todos vivos hoje.”*
(Fridlin,1997: 401)

No caso de “gentios” como Pedro, ou de convertidos ao judaísmo, a lacuna com o nome paterno é preenchida com “Abraão” como é costumeiro também na tradição judaica. Na falta de um pai judeu, estes se tornam filhos do “pai de todos os judeus”. A única mudança promovida pelos messiânicos neste caso reside na inclusão de *Yeshua* neste texto que apresenta o *olê* e seu parentesco. Interpreto a presença do messias aqui como reveladora da existência de outros tipos de “parentescos” relevantes nesta sinagoga. Dado que na sinagoga messiânica os “gentios” são impossibilitados de se tornarem literalmente “filhos de Abraão” por meio da conversão³³, é por serem metaforicamente filhos³⁴ de Cristo, capaz de unir judeu e não judeu, que estes podem realizar tal prática tradicionalmente permitida apenas aos judeus de nascimento ou convertidos.

A Torá em movimento

As diferentes porções (*parashiot*) nas quais a *Torá* está dividida são lidas semanalmente pelos judeus messiânicos. Embora estas sejam as mesmas também presentes no serviço tradicional judaico, é no momento da interpretação, na *drashá*, que a diferença se manifesta através do recurso messiânico a textos do Novo Testamento cuja articulação com a *Torá* engendra processo dinâmico de extensão de sentidos e de práticas que põe as palavras da *Torá* em movimento.

Isto pode ser observado nestas palavras do rabi que, estabelecendo diálogo entre Êxodo e Apocalipse, associa o cativo egípcio à escravidão do pecado e sua libertação à salvação do pecado através de paralelismos, afirmando que da mesma forma que a libertação do Egito

³³ Ao menos no interior da comunidade messiânica que não aprova a conversão de “gentios”, nem teria legitimidade para realizar tal conversão, caso fosse favorável.

³⁴ Como veremos mais adiante neste capítulo, a palavra hebraica *ben* usada para designar “filho” pode ser também utilizada com significado de “discípulo”.

antecedeu as leis da *Torá*³⁵, a salvação trazida por *Yeshua* precede a prática ritual e o cumprimento das leis que só adquirem real significado no contexto de libertação inaugurado pelo messias:

*“Porque o primeiro passo é a salvação. O fato central então é a saída de Israel do Egito. O agente desse fato central quem é? Israel? Não. É Arão? Também não é Arão. É Moshe? [Moisés] Moshe rabeinu? [Moisés nosso rabi] (...) não. O agente, o sujeito, o causador da saída de Israel da fornalha das aflições é o próprio Deus. Um ato unilateral. Um gesto de Deus. Porque vejam que antes disso não havia a Torá, no sentido que nós entendemos como corpo de leis. Havia ensinamentos sim, mas qual foi a lei que Israel teve que cumprir como requisito básico para ser salvo? **Teve que se abster de alimentos? Teve que guardar shabat antes?** Será que Hashem [Deus] falou: olha vocês guardam shabat seis meses daí eu vou ver se eu salvo? Qual é o requisito para que Deus tirasse Israel do Egito? Como é que se dá essa salvação? (...) Não, de fato Hashem [Deus] não pediu como condição preliminar, prévia condição que Israel cumprisse mandamento nenhum antes de sair do Egito, mas uma coisa ele pediu. Uma coisinha. Para uns tão irrelevante que preferiram esquecer no decurso da história e fazer de conta que isso não aconteceu, mas havia algo que fez com que o destruidor não entrasse nas casas dos nossos pais. Havia algo na casa dos nossos pais. O que era? Eram todos **shomer shabat**³⁶? O que era? Os **peior**³⁷ longos? O que era que havia que fez a diferença entre a vida e a morte? Um sinal, na verga da porta, um sinal nos umbrais da porta. A diferença, a grande mitzvá, o grande sinal. Não, **não havia 613 mandamentos**, havia um apenas, um sinal, um sinal do sangue. Nisto está, sempre esteve, sempre estará o cerne de todas as*

³⁵ Esta teria sido entregue a Moisés quando o povo de Israel estava no deserto após sua fuga do Egito.

³⁶ Literalmente “guardadores do sábado”,

³⁷ Cachos de cabelos laterais que não são cortados por judeus ortodoxos de acordo com sua interpretação de Levítico 19:27 “Não cortareis o cabelo, arredondando os cantos da vossa cabeça, nem danificarás a ponta da tua barba”.

coisas. Tudo gira em torno disso, você pode dar a volta ao mundo, nunca muda, porque é assim que Deus determinou, é assim que ele fez.”

Ao falar em “*sinal de sangue*” o rabi se refere ao livramento da morte proporcionado pelo sangue do cordeiro aspergido nas portas do povo de Israel no Egito de acordo com o ordenado por Deus a respeito da primeira Páscoa :

“E tomarão do sangue, e pô-lo-ão em ambas as umbreiras, e na verga da porta (...) e eu passarei pela terra do Egito esta noite e ferirei todo o primogênito na terra do Egito, desde os homens até aos animais (...) e aquele sangue vos será por sinal nas casas em que estiverdes; vendo eu o sangue, passarei por cima de vós, e não haverá entre vós praga de mortandade quando eu ferir a terra do Egito”³⁸

Este “*sinal de sangue*” remete, na fala do rabi, a outro sacrifício análogo ao do cordeiro pascal : o sacrifício de Cristo cujo sangue liberta do pecado. A ênfase messiânica na salvação como algo dependente da agência divina fica patente nestas palavras do rabi que fazem referência à insuficiência da alimentação *kasher*; da guarda do *shabat*, do uso de *peiot* e da obediência aos 613 mandamentos judaicos quando se trata da salvação.

Expressão da agência divina, esta não poderia ser conquistada por meio de práticas e jamais obtida pelo esforço humano uma vez que “*Tudo, qualquer obra, aquilo que nós chamamos de obra, qualquer ação que nós façamos no reino de Deus só faz sentido se estiver respaldada por esta força de salvação que Deus operou para nós.*”

O rabi, dando continuidade à sua analogia entre a libertação do Egito e a salvação, descreve o pecado como “*(...) uma prisão, uma cadeia, um pouco diferente daquela que havia na fornalha das aflições na terra do faraó, no Egito, em Mitzraim, porque é uma prisão portátil*” e com isso revela interpretação diferente de abordagens judaicas que apresentam o homem sob influência de boas (*ietzer haTov*) e de más inclinações (*ietzer haRá*) e enfatizam sua capacidade de escolha, de agência e de mudança. Indo na direção oposta, a analogia criada

³⁸ Êxodo 12: 7, 12-13.

pelo rabi messiânico entre pecado e prisão trata o homem como “*prisioneiro do pecado*” e enfatiza a dependência humana da agência divina.

Embora os messiânicos da *Shabat Shalom* enfatizem a impossibilidade de alcançar o perdão do pecado e a salvação por meio de práticas, concordando com as palavras de David Stern “*even though our acts can have external benefits to others and to ourselves, God will not regard these acts as good in regard to our own spiritual well-being if they are not based on our trust in God through Yeshua*” (1992: 367), estes estão envolvidos com práticas judaicas como a guarda do *shabat*, o cumprimento das *mitzvot* e a alimentação *kasher*.

Tais práticas, todavia, não se realizam necessariamente da mesma forma entre eles e outros judeus observadores da lei. Isto porque ao articularem Cristo e *Torá*, os messiânicos colocam as leis deste texto sagrado em movimento, promovendo o que David Stern (2007) chama de “*halachá messiânica*”.³⁹

Fazendo menção a *halachá*, sistema judaico de leis construído a partir da *Torá* oral e escrita, Stern argumenta que da mesma maneira que o judaísmo tradicionalmente confere autoridade às interpretações rabínicas, também o judaísmo messiânico possui seus rabis, seus mestres, capazes de promover outro tipo de *halachá* a partir das palavras do Novo Testamento.

A necessidade de interpretação rabínica é colocada pelas lacunas encontradas no texto sagrado que são, ou inerentes ao próprio texto que carece de detalhamentos, ou criadas na relação deste texto antigo com os novos contextos. As limitações da palavra escrita podem ser exemplificadas a partir da posição da *Torá* acerca do *shabat*. Sem detalhar os tipos de atividades ilícitas no dia santo, embora seja clara a respeito da necessidade de descanso, a *Torá* se cala sobre suas minúcias dando margem para a interpretação rabínica.

Mas os silêncios da *Torá* também são postos pelo contexto quando as práticas ilícitas no *shabat* são reinterpretadas à medida que vão surgindo novas circunstâncias criadas pela

³⁹ Embora o processo de *halachá* judaico seja intimamente dependente da autoridade daqueles que sugerem as interpretações das leis, a intenção aqui não é questionar tal legitimidade nem sugerir que a interpretação messiânica seja legítima, mas sim pensar interpretações rabínicas e messiânicas como o que elas são: interpretações.

“vida moderna” e junto com estas, novas interpretações a respeito do que é lícito ou não fazer aos sábados. Cito como exemplo de reinterpretação a decisão de um rabi ortodoxo de Israel que recentemente permitiu àqueles que vivem próximo à Faixa de Gaza o uso de celulares aos sábados a fim de notificar a polícia de “atividades suspeitas”.

Estas interpretações, quando conseguem consenso, se tornam parte da *Halachá* que se divide em normas conhecidas como *de-oraita* e *de-rabbanan*. De modo um tanto simplificado,⁴⁰ mas sem prejuízo para este texto, pode-se dizer que as normas *de-oraita* são aquelas que podem ser encontradas diretamente no texto da *Torá* e que formam a base do sistema legal judaico, e que as normas *de-rabbanan* são aquelas que não podem ser encontradas explicitamente na *Torá*, sendo decorrentes de interpretações rabínicas.

Se o cumprimento da lei presente na *Halachá* é sempre requerido, nem sempre ele é possível. Como no caso da obrigação da circuncisão no oitavo dia do nascimento do recém-nascido coincidir com um sábado. Em situações como esta, em que a obediência ao repouso sabático entra em choque com a cerimônia de *Brit Milá*, o impasse é instaurado, uma vez que é impossível cumprir uma destas leis sem quebrar a outra. A fim de resolver tal conflito, os rabis precisam deliberar levando em conta o peso de cada uma destas leis e chegar a um consenso. Neste caso específico, decidiu-se pelo cumprimento da *Brit Milá* mesmo no *shabat*.

De forma semelhante, também os judeus messiânicos da *Shabat Shalom* costumam “colocar as leis da *Torá* em relação” ao respeitarem as leis dietéticas presentes em Levítico 11, mas não outras regras de *Kashrut* cumpridas por vertentes ortodoxas do judaísmo, que indo além do Levítico atribuem ao livro de Êxodo a proibição de ingestão concomitante de laticínios e carne a partir de interpretação do verso: “*Não cozerás o cabrito no leite de sua*

⁴⁰ Embora marque a diferença entre estas categorias de leis de forma clara, tal distinção aparentemente simples esconde problemas fáceis de serem encontrados no momento de pôr em prática tais distinções. Como no exemplo dado por Joel Roth (1986:14) em livro que aborda o sistema de *Halachá* como processo sistêmico. Problematizando tais distinções, Roth apresenta Deuteronomio 6:8 como prova de tal dificuldade de aplicar estas categorias, uma vez que se este versículo pode ser interpretado como *de-oraita* que obriga o uso de filactérios (*tefilin*) por dizer “*Também as atarás por sinal na tua mão e te serão por testeira entre teus olhos*” não descreve a maneira como as palavras de Deus deveriam ser atadas, sendo portanto também *de-rabbanan*, uma vez que foi a interpretação rabínica que imaginou e materializou este mandamento cumprido pelo amarrar de pequenas caixas presas a faixas de couro sobre a mão e a fronte.

*mãe*⁴¹. Enquanto ortodoxos reservam geladeiras, louças e talheres específicos para cada um destes produtos e respeitam intervalo de tempo entre a ingestão destes tipos de alimentos, na *Shabat Shalom* durante o *kidush* laticínios e carnes podem ser encontradas lado a lado sobre a mesa sem problemas.

O rabi messiânico trata os cuidados ortodoxos com tal mistura como “*questões menores quando se tem experiência com Deus*” e apresenta o texto bíblico em que Abraão recebe três anjos (na forma de homens) em sua casa e prepara para eles alimento como prova de seu argumento: “*E tomou manteiga e leite, e a vitela que tinha preparado, e pôs tudo diante deles, e ele estava em pé junto a eles debaixo da árvore; e comeram*”⁴² uma vez que estes homens/anjos apesar de serem *kasher* teriam comido carne e leite.

É a partir da experiência que tiveram com Deus e com o messias que os messiânicos da *Shabat Shalom* interpretam a *Torá*, colocando-a em movimento e também suas leis. Assim promovem “*Halachá messiânica*”, que tem como base legal normas que a título de exemplo poderíamos considerar *de-oraita* por estarem fundamentadas no texto sagrado, e normas análogas às *de-rabbanan* por serem interpretações de Cristo e seus discípulos presentes no texto do Novo Testamento.

Da mesma forma que judeus ortodoxos consideram válidas as normas *de-rabbanan* estabelecidas pelos rabis, os messiânicos tomam as interpretações de Cristo e dos discípulos (seus “rabis”) como extensão e aprofundamento das leis da *Torá* e com isto interpretam as palavras da *Torá* e as do Novo Testamento como continuidade.

O próprio Cristo, fazendo menção à interpretação rabínica e agindo ele mesmo como intérprete da lei, teria dito àqueles que o condenaram por realizar cura num sábado “*Se o homem recebe a circuncisão no sábado para que a lei de Moisés não seja quebrantada, indignai-vos contra mim porque no sábado curei de todo um homem?*”⁴³. Partindo da deliberação rabínica, Cristo atribuiu primazia à obrigação de ajudar o próximo, mesmo que

⁴¹ Êxodo 23:19

⁴² Gênesis 18:8

⁴³ João 7: 23

isto significasse não cumprir o descanso do sábado, uma vez que este poderia ser descumprido para realização da circuncisão.

Os messiânicos, na condição de *ben Yeshua* (discípulos de Yeshua), acreditam estar revestidos também de autoridade para interpretar as palavras da *Torá* e para inserir palavras no *sidur* a partir da autoridade de seu mestre pelo qual se consideram “*chamados*” como foram os discípulos de outrora. Como discípulos, estes deveriam viver o “*chamado de Deus*” que o rabi define como “*viver sob o jugo da Lei da Torá, não das leis pequeninhas*”.

Ao distinguir “*Lei da Torá*” de “*leis pequeninhas*”, o rabi diferencia a atitude dos messiânicos que chama de “*Israel profundo*” daquela dos ortodoxos que descreve como aqueles que procuram fazer “*tudo direitinho*” e perdem de vista o significado da lei e das práticas. E admoesta: “*viver o chamado de Deus é conciliar fé e obras, por que se é fé sem obras cadê o chamado?*”

Não só receptores da ação divina e seu sacrifício, os messiânicos da *Shabat Shalom* são chamados a agir. Comparando-os à libação, líquido que acompanhava os sacrifícios e era com estes queimado, o rabi fala da necessidade de ser sacrificado junto com Cristo, de morrer junto com ele: “*Na medida em que nós nos identificamos com a morte de Yeshua haMashiach nós morremos para o pecado.(...) Para nascer a planta, a semente tem que morrer. (...) Quem não experimenta a morte em Yeshua HaMashiach também não pode experimentar sua ressurreição.*” A “morte em Cristo” possibilitaria a germinação de um novo ser, um “*novo nascimento*” que marca também uma outra relação com a Lei :

“Depois da morte não há mais mitzvot, não há necessidade de cumprir a lei (...) Nós passamos a nos relacionar com Deus de outro modo (não de modo carnal). (...) Nós passamos a ter um novo relacionamento com a lei de Deus e nós vamos receber um talit novo sobre nós. Nós vamos ver que aqueles tzitziot velhos, sujos, foram substituídos por tzitziot kasher, de acordo com a vontade de Deus. Outra vez nós vamos nos colocar sob a lei de Deus, mas de outra forma. Sabe até onde isso pode ir? A ponto de um homem como Shaul, depois de tudo que ele escreveu, já não

mais novato, já não mais inexperiente, mas homem velho, escrevendo a Timóteo, discípulo dele, diz que ele mesmo estava sendo oferecido por libação. O próprio Shaul então resgata aquela terminologia da Lei e deixa claro que ele está sujeito à lei do espírito, à lei de Deus. Por isso que ele pode usar 'libação', por isso que nós também queremos ser também nós libação. (...) A lei não acabou, é pra hoje. (...) quando nós vamos então para este novo relacionamento com Deus, quando nós passamos a este novo relacionamento com a Lei de Deus através de Yeshua HaMashiach. Através de Yeshua HaMashiach nós podemos agora olhar a Torá e dizer: a Lei é boa, se alguém dela se usa de modo legítimo; e nós em Yeshua HaMashiach utilizamos de modo legítimo. (...) Se há alguém no mundo que usa a Torá de Deus de modo legítimo somos nós judeus crentes em Yeshua HaMashiach, (...) nós podemos dizer do fundo na nossa alma ' a Lei é boa, o mandamento é santo, justo e bom.' nesse nosso novo relacionamento com a Torá de Deus, como libação, nós olhamos para o sacrifício de Yeshua HaMashiach e nos identificamos com ele. (...) e se há pecados que parecem fortalezas, inquebráveis na sua vida, o segredo está na identificação com o sacrifício de Mashiach, Assim, que nós possamos andar em novidade de vida, não mais sob a lei do pecado, mas sob a lei de Deus, não mais escravizados pelo pecado, mas servindo a Deus. E neste novo relacionamento com a Torá nós percebemos que o sacrifício, todos os sacrifícios que nós vemos em números 28 e 29, estão ali em Yeshua HaMashiach. O sacrifício não é cordeirinho, não é novilho, (...) o sacrifício verdadeiro, único, eficaz, é Yeshua HaMashiach. E a libação sou eu, a libação é você, (...) a libação é cada um de nós. Viva uma vida em libação a Deus agregado ao sacrifício de Yeshua HaMashiach.”

Ainda que seja desnecessário retomar estas palavras do rabi ou analisá-las, uma vez que apresentam com clareza sua interpretação a respeito da lei, é preciso explicitar apenas um dos trechos de sua fala que pode parecer confuso para aqueles que não têm familiaridade com o judaísmo. Ao dizer “*depois da morte não há mais mitzvot, não há necessidade de cumprir a*

lei”, o rabi faz referência ao ritual fúnebre judaico em que as franjas (*tzitziot*) do manto judaico (*talit*) do morto são cortadas. Estas franjas são repletas de nós que simbolizam os 613 mandamentos (*mitzvot*) e ao serem cortadas marcam a morte do judeu que põe fim a sua necessidade de cumprir a lei.

Uma vez “mortos em Cristo” os “*tzitziot velhos, sujos*” que os acompanhavam até então são “*substituídos por tzitiot kasher*”, de acordo com a vontade de Deus”. Aquele que morre passa a se relacionar com Deus de modo espiritual que não desobriga o cumprimento da lei, mas promove um novo relacionamento representado por um novo *talit* que continua simbolizando sujeição à lei de Deus “*mas de outra forma.*”

Só dentro da Torá as palavras não mudam

No momento que sucede a leitura da *Torá* cujas letras hebraicas tinham sido vistas apenas pelo *olê*,⁴⁵ o rolo aberto da *Torá* é levantado diante de todos que estendem seus braços para o alto enquanto entoam em conjunto o *Vezot haTorá*: “*É esta a Lei que Moisés pôs diante dos filhos de Israel, de acordo com o Eterno, por intermédio de Moisés.*” (Fridlin,1997: 402)

Presente ali diante deles está a lei entregue a Moisés e ao povo de Israel no Egito. A autenticidade de suas palavras é atribuída ao passado, ao período de Moisés, ao passo que a garantia de sua veracidade é dada pela certeza do verbo no presente: “*É esta a Lei de Moisés*”.

Após ter seu rolo novamente fechado, a *Torá* é depositada sobre o joelho de um dos membros enquanto outro a cobre novamente com a capa de veludo e esta é então reconduzida ao *Aron Hakodesh*. Mais uma vez escondida dos olhos e colocada em repouso, é no momento que sucede o fim do *movimento da Torá* que se pode perceber com mais clareza a *Torá em movimento* durante a interpretação realizada pelo rabi a respeito de suas sagradas palavras.

Ainda que a forma da *Minchá de Shabat* seja repetidamente a mesma semana após semana, e que também as *parashiot* se repitam de um ano a outro, o momento da *drashá* é marcado pela mudança, decorrente tanto da variedade de *parashiot*, quanto das diversas

⁴⁴ Aqui com o sentido de “puro”.

⁴⁵ O mais certo aqui seria usar o plural (*olim*) já que geralmente são três homens que realizam a leitura da *parashá* dividida em três partes.

possibilidades de interpretação de uma mesma *parashá* que embora se repita, nunca o faz da mesma forma.

As metáforas dos messiânicos

O Messias filho de José

A escolha por esta exegese rabínica específica justifico pelo fato desta, além de exemplificar a maneira como o Novo e o Velho Testamento são articulados pelo rabi, manifestar a conjunção de diferenças que é característica do Judaísmo Messiânico da *Shabat Shalom*.

O rabi, ao apresentar o messias, sua natureza e missão a partir da história bíblica de José utilizada como metáfora, permite perceber a maneira como o Judaísmo Messiânico lida com a história das relações entre o messias, o povo judeu e os outros povos a partir da narrativa bíblica, ao mesmo tempo que revela a maneira como os messiânicos entendem seus próprios relacionamentos com o messias, com os judeus e com os “*gentios*”.

Descrevendo primeiro algumas representações a respeito do messias, o rabi apresenta a seguir a sua, preparando o caminho para sua exegese :

“Quando nós falamos sobre Mashiach, quem é Mashiach, a esperança de Mashiach que todos nós trazemos gravada dentro das nossas almas, nós imaginamos geralmente o restaurador de Israel, o redentor da nação de Israel e de todo o mundo, nós pensamos logo em Mashiach como rei, “Melech Mashiach” em nossa mente vem imediatamente Mashiach ben David, mas o Tanach também fala que Mashiach seria um restaurador; sim, da nação de Israel, mas também das almas, ele seria um redentor nacional, redentor do universo, sim, mas também redentor de cada um. De todos, mas a partir de cada um. Fala que Mashiach também seria rei, mas também seria sofredor. Mashiach ben David e também Mashiach ben Yosef e isso tem colocado muitas pessoas em dúvida sobre quem foi, quem é, quem será de fato o Mashiach. Nós temos

algumas hipóteses, tem gente que defende uma, outros outras. Tem uns que dizem que Mashiach viria uma única vez, seria apenas um Mashiach que viria uma única vez, muito bem. Só que as profecias que nós temos nas Escrituras, elas são duplas, no sentido em que elas apontam em duas direções que dificilmente se conseguiriam conciliar em uma única vinda. Como nós poderíamos ter ao mesmo tempo, simultaneamente, Mashiach rei e Mashiach sofredor, korban⁴⁶? A segunda hipótese fala de dois Mashiach em duas vindas e é o que a tradição judaica, especialmente aquela formatada depois do século I, coincidentemente, apregoa. Nós vamos ver aqui um sentido um tanto quanto apologético nisso. Mas ela diz que se trata de dois Mashiach, de duas pessoas distintas: o Mashiach ben Yosef, precede, e fato, isso é fato incontestável nas escrituras, ben Yosef vem antes, mas segundo a tradição judaica clássica Mashiach ben Yosef é uma pessoa e Mashiach ben David é outra pessoa totalmente distinta. Nós teríamos duas vindas de duas pessoas distintas, duas pessoas humanas, absolutamente humanas e apenas humanas. E ainda, a terceira hipótese que fala de um, apenas um Mashiach, apenas um, não dois nem três, ehad, um Mashiach em duas vindas. Ai sim. E esta é a revelação que nós temos na Brit Chadashá onde está explícito a evidência de um Mashiach, um único Mashiach que vem duas vezes: uma como ben Yosef e outra como ben David.(...) Nós cremos aqui na “Shabat Shalom” em um único Mashiach que tem uma natureza cem por cento humana e cem por cento divina ao mesmo tempo. Este é Mashiach ben Yosef que também é Mashiach ben David e que também é Mashiach ben Elohim [Messias filho de Deus].”

É ao Mashiach ben Yosef (“messias filho de José”) que os messiânicos dedicam mais atenção, por ser este o messias já vindo, Yeshua, cujo retorno como Mashiach ben David (“Messias filho de Davi”) dependeria da aceitação judaica da mensagem de Yeshua.

A expressão “filho de José” toma no discurso rabínico além do sentido literal, ainda

⁴⁶ Sacrifício.

outros. Pois como explica o rabi, embora a palavra “*ben*” seja utilizada com mais frequência para designar “filho” (biológico e adotivo), pode se referir também a um discípulo (*talmid*), ser sinônimo de ascendente próximo ou longínquo (“*Nós somos filhos de Avraham que é um ascendente nosso longínquo*”) ou ter o sentido de “*mesma natureza*” (“*filho de Deus*”).

O rabi apresenta *Yeshua* como duplamente *ben Yosef*: no sentido literal por ser filho adotivo de José, o marido de Maria, e no sentido figurado por compartilhar da “*mesma natureza*” de um outro José, o filho de Jacó, conforme o livro de Gênesis.

Por compartilharem as mesmas propriedades, “*a mesma natureza*”, José, filho de Jacó, e Jesus são tratados pelo rabi como espécie de metonímias, sendo partes de um mesmo todo que é o plano divino da redenção. Mas, a fim de deixar claro este plano, o rabi faz uso da metáfora, transformando a história de José em símbolo e chave importante para a compreensão da história e missão de Jesus.

É curioso que José, notório intérprete de sonhos acostumado a lhes desvendar os sentidos, ocupe a posição de símbolo-chave e metáfora para o messias. Na exegese do rabi José é transformado literalmente em símbolo, uma vez que o próprio significado de seu nome, “*acrécimo*”, é interpretado como pista para um significado mais profundo. Já que, segundo o rabi, a necessidade de *acrécimo* pressupõe falta, incompletude.

Ao estabelecer comparação entre a história de José, vendido pelos próprios irmãos como escravo aos egípcios, e a de Jesus entregue pelos judeus aos romanos, o rabi vai esmiuçando semelhanças presentes em ambos os relatos. Misturando de tal forma as narrativas a ponto de tornar cada vez mais difícil distinguir *Yosef* (José) de *Mashiach ben Yosef* (Cristo): “*Os irmãos de Mashiach, aliás, os irmãos de Yosef. Eu sei que vai ser difícil no decorrer desse estudo a gente identificar exatamente quando estamos falando de Yosef e quando estamos falando de Mashiach ben Yosef, mas a idéia é essa mesma, viu?*”.

Tal confusão entre os personagens não se dá por acaso, serve ao propósito de demonstrar que as semelhanças que conectam as histórias de José e de Jesus não são acidentais, mas indícios de que a narrativa da *Torá* sobre o filho de Jacó é capaz de possibilitar a compreensão do messias.

Apesar de recorrer às semelhanças facilmente identificáveis entre estas histórias, para o

rabi estas são apenas o início de seu exercício de exegese que transita entre os sentidos “*literais*” e “*místicos*” do texto bíblico em busca de alcançar o significado mais profundo para o qual apontam estas “*coincidências entre aspas*”. Deste modo, mesmo as correspondências mais fáceis entre estes personagens são algumas vezes interpretadas como dicas do significado mais profundo destas narrativas que teriam mais em comum do que semelhanças literais. Apresento a seguir breves sinopses destas narrativas com objetivo de ambientar a exegese rabínica.

Raquel, a esposa preferida de Jacó, clamava a Deus que lhe tirasse o “vexame” de não conseguir ter filhos. Quando, enfim, sua prece foi atendida com o nascimento de José, este se tornou filho amado de Jacó cujo favoritismo provocava ciúmes em seus filhos com outras esposas. Sentindo raiva do irmão, estes o venderam como escravo e simularam sua morte para o pai, que acreditando tê-lo de fato perdido lamentou profundamente. Comprado por egípcios, José foi afastado da “*casa de Jacó*” e no Egito permaneceu longo período, até o momento que se reencontrou com os irmãos quando estes, durante período de fome, para lá se dirigiram em busca de pão.

Da mesma forma que José, o messias teria sido aguardado por Israel que clamava pelo salvador como Raquel por um filho. Ao chegar, todavia, este foi recebido com desprezo por seus irmãos e vendido aos romanos. Morto na cruz, sua morte fora lamentada por seus seguidores da época assim como Jacó chorara pelo filho que considerava morto. Mas, assim como José não morrera de fato, o messias ressurgiu ao terceiro dia e conquistou reconhecimento como messias e Deus fora da “*Casa de Israel*”. Distante do povo judeu, assim como José no Egito, o messias tem sido cada vez mais reconhecido por seus irmãos judeus de modo análogo ao ocorrido entre José e seus irmãos em seu reencontro.

É a partir das relações de parentesco no interior da “*casa de Jacó*” que o rabi apresenta a “*contenda de família*” entre o messias e o povo judeu. Ao utilizar os relacionamentos entre José, seus pais, e irmãos como modelos para o relacionamento de Jesus com o povo judeu o rabi promove a extensão dos limites da “*casa de Jacó*” e a torna sinônimo de “*Casa de Israel*” que passa a conjugar em si tanto a idéia de parentela quanto a de nação.

A exegese rabínica tem início no interior da família de Jacó, onde o relacionamento de Raquel e Jacó com o filho José se tornam metáforas para distintas relações entre o povo judeu e o messias.

“Israel”/ “Israel profundo”

Na fala do rabi o lamento da esposa de Jacó pela ausência de filhos ultrapassa a literalidade do texto, pois ao interpretar Raquel como símbolo para Israel a partir da referência ao texto de Jeremias 31:15, seu “vexame” pela falta de filhos adquire outro significado:

“ 'assim diz o Senhor, ouviu-se um clamor em Ramá, pranto e grande lamento. Era Raquel chorando por seus filhos, inconsolável por causa deles, porque já não existem.' Israel estava chorando por seus filhos levados para o exílio babilônico. Seus filhos já não existiam, já não estavam. O profeta usa aqui a linguagem poética falando ' chora Raquel por seus filhos porque seus filhos já não existem'. Em gênesis 30, Raquel lamentava os filhos que ainda não tinha, em Jeremias 31: 15, Raquel, simbolicamente Israel, a nação, lamenta por seus filhos que foram levados. (...) qual é o vexame de Raquel, analisando agora de forma simbólica Raquel como nação de Israel ? Ora, Israel não é uma nação como as outras, Israel é uma nação sacerdotal que deve desempenhar o seu sacerdócio sagrado. (...) A nação sacerdotal com muitas dificuldades, por razões diversas de exercer o seu sacerdócio acaba fazendo às vezes o serviço às avessas, o testemunho sai errado e o nome de Deus é blasfemado entre os gentios muitas vezes por causa do nosso mau testemunho. Eu falo nosso como nação de Israel, o vexame de Raquel agora, não era não ter filhos, mas é que seus filhos não estavam agindo como nação sacerdotal, ou seja, não estavam agindo como filhos verdadeiros de Avraham, Itzaque e Yacov. (...) O que acontece depois? Em Yeshua, em Yeshua Deus tira o vexame de Israel.”

Ao associar o choro de Raquel por um filho ao lamento de Israel por “filhos verdadeiros” o rabi trabalha novamente com os significados da palavra hebraica *ben*. Quando descreve o choro de Raquel em Jeremias como símbolo do lamento de Israel carente de filhos capazes de agir como seus pais, o rabi aciona o significado mais profundo de *ben*, pois faz referência à ausência não de “filhos literais” (físicos), mas de filhos que compartilhassem a “*mesma natureza*” espiritual dos patriarcas Abraão, Isaque e Jacó.

Este “*Israel*”, incapaz de agir como “filho verdadeiro” (*espiritual*) de seus pais, teria sobre si o “vexame” de não gerar frutos por meio do sacerdócio para o qual teria sido “*separado*” por Deus a fim de ser “*luz entre os povos*”.

Ao descrever o povo de Israel como “*luz entre os povos*” o rabi tem em mente passagens bíblicas como Isaías 49:6 “*Disse mais: pouco é que sejas o meu servo, para restaurares as tribos de Jacó, e tornares a trazer os guardados de Israel; também te dei para luz dos gentios, para seres a minha salvação até a extremidade da terra*” e Gênesis 12:3: “*E abençoarei os que te abençoarem e amaldiçoarei os que te amaldiçoarem; e em ti serão benditas todas as famílias da terra.*” que apresenta como exemplos do caráter universal da mensagem do “*Deus de Israel*” e do messias.

O rabi justifica a expansão dos limites da linhagem do povo judeu por meio da Palavra mostrando a preocupação de Deus com os gentios desde o começo, seja em Isaías, seja nas palavras destinadas a Abraão em Gênesis, ambas interpretadas como referências ao caráter sacerdotal do “*povo escolhido*” que deveria tornar benditas todas famílias da terra a partir do testemunho a respeito de seu Deus.

Atento ao que acontece na “*casa de Jacó*”, este dedica atenção a ainda outro choro nesta família, desta vez de Jacó, quando seus filhos lhe entregam a túnica de José manchada de sangue com o intuito de lhe simularem a morte. Jacó, ao ver a túnica ensanguentada e presumindo a morte do filho, “*rasgou as suas vestes e se cingiu de pano de saco e lamentou o filho por muitos dias*”⁴⁷. Análogo ao choro de Jacó teria sido, segundo o rabi, o lamento do “*Israel profundo*” composto pelos judeus seguidores de Cristo que choraram a morte de seu messias como Jacó havia feito por seu filho.

⁴⁷ Gênesis 37:34.

Os pais de José, que são apresentados em choro por sua vinda e por sua morte, se transformam em metáforas na fala do rabi que os associa aos diferentes relacionamentos do povo judeu com Cristo. Utilizando Raquel e Jacó como símbolos para estas duas tipologias por meio das quais interpreta o povo de Israel, o rabi aponta a existência de clivagem no interior da “*Casa de Israel*”, dividida entre os que aceitam *Yeshua* e os que não o aceitam, demarcando com isso o lugar que o Judaísmo Messiânico acredita ocupar nesta família.

Tal como Raquel antes da chegada de José, “*Israel*” ainda espera pelo messias, pelo *ben Yosef* e por isso compartilha duplamente do seu “*vexame*” e esterilidade. Pois ao não reconhecer a vinda de *Yeshua*, mostra-se carente do messias como Raquel carecia de filhos; E, ao mesmo tempo, por negar o messias se torna incapaz de agir como “*nação sacerdotal*” e de gerar frutos entre os “*gentios*”.

Inicialmente atento às relações estabelecidas no interior da família de Jacó, os limites desta casa são estendidos pelo rabi, conforme já visto, ao serem tais relações de parentesco transformadas em referências e símbolos para as relações observadas dentro da nação de Israel.

Continuando a expansão já presente no início de seu discurso, o relato rabínico vai indo cada vez mais longe à medida que se afasta dos limites da “*Casa de Israel*” a fim de acompanhar o trajeto de José e Jesus conduzidos para fora dos domínios da família e da nação ao serem vendidos aos “*gentios*”. Mudando a direção do olhar, o rabi passa a observar o que acontece fora da “*Casa de Israel*” quando estes entram em contato com outras famílias, outros povos.

José entre egípcios/ Cristo entre “gentios”

José, apresentado na exegese rabínica como metáfora para o messias, não funciona como “chave” apenas no sentido figurado, pois foi justamente sua habilidade interpretativa a responsável por abrir-lhe as portas da cadeia onde estava após ser acusado injustamente de assédio à esposa de seu senhor egípcio⁴⁸.

A oportunidade de sair do cárcere foi-lhe dada quando o Faraó teve estranhos e

⁴⁸ Gênesis 39.

incompreensíveis sonhos, incapazes de serem desvendados por seus líderes religiosos. Diante da impossibilidade de ter seus sonhos revelados pelos “*poderes espirituais pagãos*”, o líder egípcio mandou chamar o jovem hebreu seguindo recomendação de seu copeiro-chefe que conhecera José no cárcere, quando este lhe interpretara sonho dizendo que em três dias o faraó o perdoaria e o restituiria a seu antigo cargo de chefe dos copeiros, o que de fato se cumpriu⁴⁹.

A partir do encontro entre José e o Faraó a “*espiritualidade pagã*” e a ausência de conhecimento acerca da existência de um Deus único que marcavam o Egito começam a ceder lugar à crença no “*Deus de Israel*” a quem José atribui sua capacidade interpretativa dizendo “*não está isto em mim, mas Deus dará resposta favorável ao faraó*”.

Ao deixar claro para o líder egípcio a inspiração divina de suas interpretações, José lhe revela o Deus por trás do significado dos sonhos sobre sete gordas vacas e espigas devoradas por outras sete vacas e espigas magras que representavam o período de sete anos de fome que assolaria a terra após sete anos de anterior fartura.

Mais do que o sentido das sete vacas, José revela ao Faraó a existência do Deus único, conceito estranho ao povo egípcio que adorava “*um panteão de deuses*” da mesma forma que, segundo o rabi, caracterizava os povos gentios antes do messias:

“antes de Yeshua haMashiach os povos, as nações fora de Israel não tinham a revelação do Deus único, eles tinham diversos tipos de deuses, deuses representando elementos naturais, deuses representando todas as paixões humanas (...) quando nós temos o advento de Yeshua HaMashiach e o nome do messias judeu é levado às nações o que vem a reboque, o que vem junto, é não apenas a revelação do messias judeu, mas do Deus de Israel. É algo que vai chocar as culturas pagãs daquela época, mas que aos poucos vai se infiltrando devagar nas sociedades, nos povos gentios”.

A idéia de um Deus único, inicialmente estrangeira, foi se tornando parte, sendo “comprada” pelos “gentios” por intermédio de *Yosef* e de *Yeshua* que haviam sido vendidos

⁴⁹ Gênesis 40: 9-13.

pela “*família de Israel*”. A princípio exóticos como o “*Deus de Israel*”, estes foram se tornando cada vez mais familiares, mudando à medida que, extrapolando os limites da casa paterna, o primeiro era transformado em apenas “Deus”, o outro convertido em “Jesus Cristo” e o terceiro recebia nome egípcio.

As transformações físicas sofridas por José, que segundo o rabi teria perdido suas “*características semíticas*” em sua relação com os egípcios, são apresentadas como análogas às mudanças desencadeadas pelo contato entre Cristo e os “*gentios*” :

“ 'Então tirou o faraó seu anel de sinete da mão e o pôs na mão de José, fê-lo vestir roupas de linho fino e lhe pôs ao pescoço um colar de ouro.' 'Então o faraó mandou chamar a José e o fizeram sair as pressas da masmorra. Ele se barbeou, mudou de roupa e foi apresentar-se ao faraó.' Algo semelhante aconteceu a Yeshua HaMashiach. Foi-se assumindo no decurso da história, Jesus Cristo como tendo um layout cristão. Vejam aqui. Yosef se apresenta a faraó, se apresenta aos gentios, ele tem que fazer a barba, mudar a roupa, usar colar de ouro, algo estranho na cultura que ele tinha, usar um sinete e aos poucos, aquela imagem de Yosef vai se desligando de seu sentido semita. Ele vai começando a ter um layout, vai começando a ter um look gentilizado, ele fica com cara, com aspecto não mais de hebreu mas de gentio, mas de egípcio, se vocês quiserem. Começa assim, de maneira leve, aparentemente insignificante: faz a barba, põe uma roupa de linho, um colar de ouro, um sinete que eram também símbolos de autoridade, está bem, mas aos poucos vai se desmontando aquela imagem semita e Yeshua HaMashiach começa a virar, como se tem em muitas representações, muitos quadros, ele se torna o famoso loiro de olhos azuis com semblante de europeu e vai se tornando cada vez mais difícil reconhecê-lo como nós vemos mais a frente que os irmãos dele, Yosef, tiveram dificuldade em reconhecê-lo. Da mesma forma, muitos judeus tem dificuldade em reconhecer Yeshua HaMashiach a começar pelo seu semblante, pelo seu aspecto.”

O rabi narra o encontro entre José e Cristo com outros povos como contato cultural que promove mútuas transformações. José ganha nome, vestimenta e esposa dos egípcios, ao passo que o Faraó em seu contato com José recebe o monoteísmo. Neste sentido, José age como sacerdote da mesma forma que Cristo que pode ser interpretado como intermediário de forma mais emblemática, pois enquanto José agiu como ponte, Cristo é ponte. Enquanto José age como metáfora proporcionando a ligação entre mundos semânticos e simbólicos distintos, Cristo é metonímia por compartilhar plenamente tanto da natureza de Deus quanto da natureza do homem.

A maneira como o rabi descreve a perda das características judaicas originais de *Yosef* e *Yeshua* durante seus afastamentos da “*Casa de Israel*” me remete a ainda outro encontro cultural, aquele entre judeus e não judeus que formavam a primeira comunidade de crentes em Cristo, no interior da qual se observou a paulatina descaracterização de suas feições judaicas quando a mensagem do messias tornou-se cada vez mais aceita por “*gentios*” e os desacordos crescentes no interior do grupo misto se transformaram em cisão definitiva.

Se o rabi fala em perda de “*características semíticas*” ao narrar o encontro de José e Cristo com outros povos, proponho que se pense também na perda de “*características semânticas*” resultante do contato de povos não judeus com o messias e da posterior cisão no interior da comunidade dos primeiros crentes quando estes se afastam dos elementos judaicos, mas carregam consigo o messias judeu :

“ I renounce all customs, rites, legalisms, unleavened breads and sacrifices of lambs of the Hebrews, and all the other feasts of the Hebrews, sacrifices, prayers, aspersions, purifications, sanctifications and propitiations, and fasts, and new moons, and Sabbaths, and superstitions and hymns and chants and observances and synagogues, and the food and drink of the Hebrews; in one word, I renounce absolutely everything Jewish, every law, rite and custom, and above all I renounce Antichrist, whom all the Jews await in the figure and form of Christ; and I join myself to the true Christ and God.” (Rausch, 1982: 17)

Todos são irmãos, mas alguns só pela metade

Após interpretar o sonho do Faraó que previa período de fome, José foi por este nomeado administrador dos celeiros egípcios. E, na condição de responsável pelo pão, é aproximado por analogia à *Yeshua*, “o pão da vida”. Por meio desta analogia, o pão *físico* fornecido por José é associado ao pão *espiritual* do messias.

A narrativa rabínica que até então se referira aos irmãos de José como bloco uniforme e homogêneo, vai aos poucos atentando para as diferenças existentes entre estes irmãos, que também podem ser distinguidos em “físicos” e “espirituais”, revelando a existência de gradações entre eles que se caracterizam por diferentes graus de proximidade com José.

Os responsáveis pela venda de José eram seus meio-irmãos, filhos de outros relacionamentos de Jacó, e são estes que aparecem durante a maior parte da narrativa bíblica. Mas José não era o único filho de Raquel que também tivera Benjamin que lhe era desde criança “mais chegado”.

Estas gradações são importantes para entender como o rabi articula o caráter a um só tempo particular e universal do messias e interpreta o lugar ocupado pelo povo judeu no plano da redenção a partir da história de José cuja venda aos “*gentios*” abarca a um só tempo o propósito de Deus para a família de Israel e para todas as famílias.

Em José, na posição de responsável pelo fornecimento de pão, residia a possibilidade de sobrevivência física do povo de Israel e a de todos os povos, assim como o “*pão da vida*” se destina aos de *fora* e aos de *dentro* de Israel. Por meio desta associação, o rabi promove a extensão do significado tradicional do messias judeu que aos poucos deixa de ser apenas o salvador dos judeus para se tornar também salvador universal: “*restaurador, sim, da nação de Israel, mas também das almas, ele seria um redentor nacional, redentor do universo, sim, mas também redentor de cada um. De todos, mas a partir de cada um.*”

Mas *fora* e *dentro* não são as únicas distinções estabelecidas pelo rabi, pois existiam diferenças também no interior da família de Israel:

“Todas as nações que iam até Yosef eram supridas, todos os egípcios eram sustentados, todos os ramos de oliveira brava que crêem em Yeshua HaMashiach

podem ser enxertados, mas aqui, a estes Yosef chama para comer com ele, a estes Yosef diz: na minha casa, comerão comigo. Porque estes são os ramos naturais (...). Romanos 11, vamos voltar ali a Romanos 11 versículo 24: 'Pois se fostes cortados daqui por natureza a oliveira brava e contra a natureza enxertado em boa oliveira quanto mais não serão enxertados em sua própria oliveira aquele que são seus ramos naturais.' Os ramos naturais levou para dentro da casa, vão comer junto, vão para dentro da casa de Yosef, para dentro da casa de Mashiach Ben Yosef."

As distinções entre os de fora e de dentro de Israel são marcadas no discurso rabínico por meio da metáfora apresentada pelo apóstolo Paulo em Romanos que associa a comunidade de crentes de sua época a uma oliveira onde ramos naturais (*judeus*) convivem com ramos enxertados de oliveira brava (*não judeus*). Ramos unidos em um único tronco que compartilha de uma mesma raiz, estes todavia formam uma unidade desigual, pois na fala do rabi os ramos naturais são mais próximos, são estes que são convidados a entrar na casa de José e de Cristo. Assim, ainda que José fornecesse o pão a todos, só convidou a seus irmãos para comer com ele.

O caráter particular do povo judeu com relação aos outros povos pode ser percebida nas palavras do *aleinu*, tradicional prece judaica pronunciada pelos messiânicos :

*“É nosso dever louvar ao Senhor de tudo, atribuir grandeza Àquele que formou o mundo desde o princípio; que não nos fez como **as gentes de outros países** e não nos estabeleceu como as **outras famílias** da terra; que não pôs a nossa parte como eles nem a nossa sorte como todas as suas **multidões** (...)”* (Fridlin, 1997: 412 destaque meu)

Mas, quando os messiânicos agradecem por meio do *aleinu* a Deus por não tê-los feito como os demais povos nem como as outras famílias, eles não apenas enfatizam a particularidade do relacionamento do povo judeu com a divindade, como marcam sua própria peculiaridade, uma vez que acreditam estar ainda mais próximos de Deus do que os demais

judeus, da mesma forma como Benjamin era “mais chegado” de José do que os outros irmãos.

Embora todos os irmãos de José tivessem sido convidados a comer com ele, uma vez no interior de sua casa ficaram patentes as diferenças destes entre si. Porque ainda que todos tenham recebido porções, Benjamin recebeu cinco vezes mais comida em seu prato. Diferença de tratamento que o rabi explica:

“No sentido alegórico, Benjamin representa aquela parte de Israel que tem uma ligação especial com Yeshua. Essa parte somos nós. Judeus messiânicos, judeus crentes em Yeshua HaMashiach. Filhos de Israel que temos uma ligação com ben Yosef. O texto diz que ele lhe deu cinco vezes mais. Supriu a todos, todos comeram e se regozijaram, se refastelaram, mas o seu irmão Benjamin teve ainda cinco vezes mais e pra encerrar o texto aqui em gênesis 44, gênesis 44 versículo 2: 'O meu copo de prata pô-ló-a no saco de mantimento do mais novo com o dinheiro do seu cereal. E assim se fez conforme José dissera.' (...) o cálice de Yosef foi como que dado, havia um vínculo que ele queria estabelecer através do seu cálice com quem? com Benjamin. Ora, na Brit Chadashá o cálice representa o que? Vamos lá agora a Mateus 26: 27 e 28 : 'A seguir tomou um cálice e tendo dado graças o deu aos discípulos dizendo: bebei dele todos porque isto é o meu sangue, o sangue da nova aliança, derramado em favor de muitos para a remissão de pecados'. Nós continuamos até hoje tomando deste cálice.”

Estas palavras do rabi deixam clara a existência de diferenças de relacionamento entre José e seus irmãos que retomam a distinção por ele já estabelecida entre “Israel” e “Israel profundo”.

Ainda que todos os irmãos de José fizessem parte da mesma linhagem de Israel transmitida patrilinearmente, nem todos eram filhos de Israel “plenos”, “inteiros”, apenas Benjamin, porque este tinha relação de proximidade com José, da mesma maneira que os messiânicos se definem “inteiros”, completos por estarem perto do messias.

O caráter particular dos messiânicos residiria, de acordo com o rabi, na aliança que

estabelecem com Cristo através de seu sangue ⁵⁰. Neste contexto parece possível interpretar o sangue do messias tanto no sentido literal, que faz referência a sua morte, quanto no sentido figurado como “linhagem”, “parentesco”. Desta maneira, este simboliza o sacrifício salvador que redime judeus e “*gentios*” e também o parentesco mais próximo representado pelos judeus messiânicos, “irmãos inteiros” por compartilharem duplamente do “sangue” de Cristo tomando parte de sua salvação e de sua linhagem.

Na fala do rabi, que trabalha com significado *físico* e *espiritual* de fome, a ida dos irmãos de José à terra do Egito em busca de alimento é associada à fome de ordem espiritual que até hoje assolaria “*Israel*”, que, incapaz de reconhecer o *Mashiach*, tem buscado alimento nos lugares errados, em outros “*Egitos*” :

“ O que Israel busca, não alcançou, não está conseguindo saciar a sua fome espiritual por isso talvez que nós vemos muitos irmãos nossos judeus envolvidos em todo tipo de coisas, hinduísmo, budismo, espiritismo, feitiçaria, bruxaria, etc, etc, tentando saciar a fome espiritual. Mas até dentro do sistema tradicional, sem Mashiach, quando Israel busca saciar a sua fome por uma religião de obras, faça tal e tal coisa que você vai conseguir, por uma religião em que não se aceita, simplesmente, a graça de Yeshua HaMashiach, o que acontece? O que Israel busca não alcança, não tem alcançado e não vai alcançar desta forma, mas a eleição está alcançando Israel de alguma forma.”

Descrito pelo rabi como povo tão faminto hoje quanto os “*filhos de Israel* ” estavam no tempo de José, tal como os irmãos de José buscaram o pão no Egito, também atualmente, os filhos de “*Israel*” procurariam suprir suas necessidades espirituais em lugares tão “*pagãos*” quanto a terra de Faraó.

Faminto, o povo judeu se envolve com “*todo o tipo de coisas*” – como o rabi se refere ao espiritismo, budismo e feitiçaria associados ao paganismo egípcio – ou com “*uma religião de obras*” como caracteriza o Judaísmo Tradicional sem o *Mashiach*. Mas é incapaz de saciar

⁵⁰ Os messiânicos relembram o sacrifício do messias através da ceia que eles denominam *seudat mashiach*. Nela o pão sem fermento e o vinho agem como símbolos do corpo e do sangue de Cristo.

seu apetite uma vez que a verdadeira fonte de alimento espiritual residiria no consumo do “*pão da vida*”, entendido pelo rabi como a aceitação da “*graça de Yeshua HaMashiach*”.

Se a princípio o alimento parece residir fora dos limites da “*casa de Jacó*”, sendo necessário a seus filhos deixar a casa paterna e pedir auxílio ao administrador egípcio chamado *Zafenate Panéia* a fim de não padecerem, aos poucos este lhes revela ser *Yosef*, seu irmão. Tal revelação é análoga àquela observada entre os messiânicos da *Shabat Shalom* que descrevem seus encontros com *Yeshua HaMashiach* como aprofundamento da compreensão do messias que haviam outrora conhecido como “*Jesus Cristo*”. Assim como os irmãos de José, os messiânicos buscaram por alimento fora da “*Casa de Israel*” (no *Egito/igrejas*) e acabaram o encontrando nas mãos de um “*irmão*”.

A história como metáfora

Os messiânicos da *Shabat Shalom*, atentos para os percursos históricos capazes de explicar as atuais diferenças entre judeus e cristãos, são eles mesmos percurso. Provenientes de igrejas cristãs, eles acreditam na existência de significados profundos para suas trajetórias de vida que compreendem ser parte do plano divino da mesma forma que o percurso de José ao Egito.

José, com o intuito de acalmar a preocupação de seus irmãos ao tomarem conhecimento de sua identidade lhes teria dito, eximindo-os da culpa: “*Agora, pois, não vos entristeçais, nem vos pese aos vossos olhos por me haverdes vendido para cá; porque para a conservação da vida Deus me enviou da vossa face.*”⁵¹

A idéia de história divinamente orientada, presente nestas palavras de conforto, que José destina a seus irmãos preocupados com eventual desejo de vingança não é nova, nem exclusividade dos judeus messiânicos. Todavia, é diferente do que se observa entre denominações cristãs e vertentes do judaísmo, que embora vejam o dedo de Deus na história, não a enxergam da mesma maneira que os judeus messiânicos.

⁵¹ *Gênesis 45:5.*

De cima todas histórias são uma só

O rabi que iniciou sua exegese com os olhos fitos no interior da “*casa de Jacó*” utilizada como metáfora para a “*Casa de Israel*”, aproxima-se do fim de sua prédica após realizar a última expansão dos limites da “*casa de Jacó*” ao sobrepor *nacional* e *universal* a partir do contato de José e de *Yeshua* com outros povos.

A extensão gradual dos limites da “*família de Israel*” percebida na fala do rabi revela o modo como este lida com a história das relações entre Deus e homens, que não é apresentada como uma sucessão de fases separadas.

A história para os messiânicos é cíclica. Retorna ao começo quando chega ao fim, como a metáfora agrícola dos *Hebrew Christians* que descreve Israel como responsável pelo plantio e pela colheita, pelo início e pelo fim da história das relações entre Deus e os homens.

O povo de Israel, descrito pelo rabi messiânico como “*nação sacerdotal*”, teria sobre si a responsabilidade de agir como descendente de Abraão, Isaque e Jacó com os quais Deus teria feito pacto. Como tal, deveria refletir a peculiaridade do “*Deus de Israel*” a partir da manifestação do caráter particular de seu povo responsável por semear a verdade entre os demais, agindo como “*luz entre as nações*”.

O rabi, que interpreta a promessa feita por Deus a Abraão – “*em ti serão benditas todas as famílias da terra*” – como prefiguração do caráter universal da mensagem de Deus, deixa claro que *Yeshua* não inaugura posicionamento universalista, apenas resgata o caráter universal já presente no pacto com Abraão.

Tal como os patriarcas em suas peregrinações, tanto José quanto *Yeshua* haviam se comportado, como pode ser depreendido da fala do rabi, como filhos de uma “*nação sacerdotal*”. Ambos eram e agiam como *ben*⁵² *Israel* (filhos físicos de Israel) e consequentemente refletiam outro parentesco ainda mais revelante ao se comportarem como *ben Elohim* (filhos espirituais de Deus).

Também os “*gentios*”, ao serem apresentados ao “*Deus de Israel*”, se tornam *ben*

⁵² A título de simplificação mantive aqui o singular. A forma gramaticalmente correta seria o plural “*bnei Israel*”.

Elohim/ben Yeshua e são anexados à “*Casa de Israel*” como galhos de oliveira brava em uma oliveira de acordo com a metáfora apresentada pelo apóstolo Paulo.

Interpretando a rejeição da “*Casa de Israel*” ao messias como parte do cumprimento do propósito de Deus, o rabi aciona as seguintes palavras do apóstolo Paulo que insere o “tropeço” dos filhos de Israel e a difusão do “seu Deus” e do “seu messias” aos gentios no interior de um único plano: “*Porventura tropeçaram para que caíssem? De modo nenhum, mas pela sua queda veio a salvação aos gentios para os incitar a emulação.*” (Rom 11:11).

Ao estabelecer relação de causalidade entre a “*queda dos judeus*” e a “*salvação dos gentios*” Paulo une as pontas da história, deixando claro a existência de continuidade entre “*Israel*” e “*Israel profundo*”. A sensação de continuidade histórica fica ainda mais patente nas palavras de Paulo aos Coríntios nas quais enfatiza o sentimento de continuidade entre “*Israel*” de outrora e a comunidade messiânica de seu tempo quando se refere ao povo de Israel do êxodo como “*nossos pais*” em carta destinada a esta comunidade composta por judeus e “*gentios*”.

Paulo manifesta através desta referência não apenas a unidade da comunidade no messias, mas a unidade do “*povo de Israel*” do Velho e do Novo Testamento, sendo este último interpretado como “filhos dos mesmos pais” por ser o cumprimento da promessa feita por Deus aos patriarcas:

*“ora, irmãos, não quero que ignoreis que **nossos pais** estiveram todos debaixo da nuvem, e todos passaram pelo mar. E todos foram batizados em Moisés, na nuvem e no mar. E todos comeram dum mesmo manjar espiritual. E beberam todos duma mesma bebida espiritual, porque bebiam da pedra espiritual que os seguia; e a pedra era Cristo.”* (I Cor 10: 1-4, destaque meu)

Nesta carta, Paulo aciona a narrativa bíblica do êxodo e a partir dela estabelece vínculo entre o povo de Israel do passado e o povo de Israel de sua época por meio de analogias entre a travessia do mar vermelho e o batismo, entre a comida e a bebida fornecidos por Deus no deserto (*manjar e bebida espirituais*) e os alimentos também espirituais da Ceia, entre Cristo e

a rocha que vertia água. (Boyarin, 1994: 74).

Ao fazer isso, Paulo toma a própria história de Israel como metáfora, como algo que precisa ser entendido além do significado literal, e aciona as narrativas bíblicas de modo similar ao observado na exegese do rabi da *Shabat Shalom*, uma vez que ambos julgam encontrar nestas narrativas significados que ultrapassam a literalidade do texto que é interpretado como símbolo: “*ora, tudo isto lhes sobreveio como figuras, e estão escritas para aviso nosso, para quem já são chegados os fins dos séculos.*” (I cor 10: 10).

Mas Paulo, como o rabi, não se serve da história de Israel apenas como metáfora, pois esta além de *representação* age ainda como *pré-representação* da comunidade de crentes judeus, como apresenta Boyarin: “*Paul supplements that hermeneutical of memory of historical events with claims that the historical events **already** figured the current situation: the food and drink were spiritual and the rock was Christ*” (Boyarin, 1994:75).

Assim, as analogias que Paulo estabelece entre a narrativa de Êxodo e a comunidade messiânica não seriam reflexo da influência do presente sobre o passado, mas residiria no esforço contrário de enxergar o presente já no passado. É isso, ao menos, o que Paulo diz fazer, e é isso que se observa também na exegese rabínica quando o rabi percorre o texto em busca de explicação na própria Palavra para as “*coincidências entre aspas*” entre as narrativas de José e de Cristo.

As palavras de Boyarin são interessantes porque promovem a de-historização da história de Israel, que tal como Deus se torna passado, presente e futuro a um só tempo. É por postular que Cristo já estivesse presente no texto de êxodo que o apóstolo Paulo consegue estabelecer ligação entre o que Boyarin denomina de “*Historic Israel*” e “*Israel of God*”, sendo o primeiro apresentado como o *significante* do segundo que promove a expansão dos limites de Israel por ser uma comunidade de fé capaz de incluir toda a humanidade e por isso capaz de atribuir-lhe novo *significado*. De modo semelhante, porque o rabi interpreta José como prefiguração de Cristo, os messiânicos têm respaldo para serem “anacrônicos” unindo seu presente com o período da Primeira Era Cristã.

Reproduzindo e criando diferenças

Os messiânicos da *Shabat Shalom* pronunciam as palavras hebraicas do *sidur* e seguem sua liturgia reproduzindo gestos e palavras ancestrais. Todavia, no instante mesmo em que as pronunciam, as modificam, seja de modo direto, ao inserirem *Yeshua* no texto, seja de modo indireto quando demonstram ter outra compreensão acerca dos significados das palavras ditas, conforme se observa pela relação que estabelecem com as palavras da *Torá* e suas leis quando as colocam em movimento a partir da articulação com o Novo Testamento. As mudanças promovidas por eles ao longo do serviço religioso, entretanto, não se restringem apenas ao seu conteúdo, também seu formato sofre pequena, mas importante modificação.

(Na *Shabat Shalom*, os messiânicos modificam o formato original da *Minchá de shabat* ao abrirem uma espécie de parêntesis no interior do ritual prescrito pelo *sidur*, quando após a interpretação da *Torá* apresentam seus pedidos de oração por meio de relatos muitas vezes longos a respeito de algum problema específico. A saúde da família, a educação das crianças, a falta ou a necessidade de mudar de emprego, problemas financeiros e espirituais são algumas destas petições que o rabi, após ouvi-las todas, as encaminha a Deus por meio de uma oração solene e cheia de emoção acompanhada pelo clamor de muitos que oram em voz alta e ao mesmo tempo com os braços erguidos em direção ao céu dizendo “*amém, Senhor*”, “*por favor, Senhor*” e “*Haleluias*”. A sobreposição de vozes e a repetição de améns enchendo o espaço de sons durante a prece longa que vai recordando cada nome, cada pedido, cada família que clama pela ajuda divina muitas vezes com lágrimas nos olhos.

)

O excesso de barulho e de vozes característicos deste momento de pedidos é seguido pelo retorno ao formato tradicional do serviço prescrito pelo *sidur* e pelo silêncio absoluto da *amidá*, quando os corpos se tornam mais rígidos e se colocam em posição de sentido, o contrário do observado ao clamarem a Deus com os braços erguidos ao céu.

Prece também conhecida como “*Shimone esrei*” (*dezoito*), mas dividida apesar do nome em dezenove diferentes bênçãos, a *amidá*⁵³ segue a estrutura e ordem básica de uma oração : louvor a Deus, petição e agradecimentos.

Lida em pé em silêncio absoluto e na direção de Israel, durante a *amidá* pode-se perceber com clareza a diferença entre a participação de homens e mulheres. Embora também se mantenham em pé e voltadas para o oriente, enquanto aqueles lêem avidamente a oração sem emitir ruído, apenas movimentando os lábios e o corpo – dobrando os joelhos e se curvando em alguns momentos da oração ou movimentando o corpo sem sair do lugar em outras passagens – as mulheres podem ser encontradas durante a *amidá* orando sem o *sidur*, aproveitando o momento para falar com Deus, tentando acompanhar a oração traduzida ou distraídas com algo. Estas raramente tomam parte de fato na *amidá* que após ser lida em silêncio é repetida em voz alta sob a regência do rabi.

Tal diferença de postura observada também em outros momentos do serviço tem relação com as diferentes obrigações religiosas judaicas esperadas de homens e mulheres, pois ainda que tenham que cumprir todos os preceitos negativos, às mulheres não caberiam as mesmas obrigações das rezas diariamente postas sobre seus maridos. Sobre a mulher são colocados três preceitos (*mitzvot*) positivos específicos: separação da *chalá* (pão trançado geralmente feito na véspera do *shabat*), acendimento das velas do sábado e imersão mensal no tanque ritual (*mikve*) que sintetizam, respectivamente, seu papel na nutrição física e espiritual (alimentação *kasher*) e na harmonia e pureza da família.

As diferenças não são apenas criadas pelos messiânicos, muitas estão presentes já no formato tradicional da *Minchá de shabat*, ao longo da qual as distinções entre judeus e não judeus são expressas pelo *aleinu*, entre homens e mulheres são observáveis na *amidá* e entre o sábado e os outros dias estão presentes na *havdalá*. A estas são acrescentadas ainda outras diferenciações trazidas pelos messiânicos que ao articularem *Torá* e Cristo criam outra relação com a *Torá* e com a prática judaica que os distinguem dos (demais) judeus. Dando origem a um serviço religioso particular a partir do previsto pela tradição, os messiânicos da *Shabat*

⁵³ A versão da *Amidá* recitada em um dia comum na *Shabat Shalom* durante a *Minchá de shabat* é uma versão mais curta que seguindo o formato do *sidur* apresenta apenas seis bênçãos. Esta prece pode ser encontrada em diferentes versões e extensões, variando de acordo com o dia da semana ou feriado judaico.

Shalom criam novidade a partir do velho.

Acompanhada pelo escurecer, ao fim da *Minchá de shabat* já não é mais nem dia nem *shabat* quando os messiânicos encerram o serviço religioso e o sábado com a *havdalá*. Prece derivada do verbo hebraico *lehavdil* cujo significado é diferenciar, a *havdalá* delimita diferenças e marca o fim do *shabat* :

“ Bendito sejas Tu, Eterno, nosso Deus, Rei do Universo, que fazes separar o santo do profano, a luz da escuridão, Israel dos demais povos, e o sétimo dia dos seis dias de trabalho. Bendito sejas Tu, Eterno, que separas o santo do profano”
(Fridlin, 1997: 217)

Os messiânicos da *Shabat Shalom* quando celebram a *havdalá* reforçam a importância da diferenciação presente em seu discurso que os diferencia de grupos externos, mas também entre si (homens/mulheres, “gentios”/judeus). E enquanto a noite cresce lá fora também lhes aumenta o entusiasmo tomando a forma de hinos, conversas e sorrisos. Cumprimentando-se com “*shavua tov*” (boa semana) eles preparam para a mesa para a refeição compartilhada, o *kidush*.

3. *Oliveira composta de Limas, Nogueiras e Carvalhos*

Retomando a metáfora paulina, pode-se dizer que a sinagoga *Shabat Shalom* é como se fosse oliveira cujos galhos representam filhos (*ben*) biológicos e adotivos de Israel unidos a despeito da diferenciação entre suas folhagens. A proposta deste capítulo é apresentar a maneira como tal unidade de diferentes se compõe, atentando para o modo como discurso e prática se “casam” nesta sinagoga, unindo judeus e não judeus, e dando origem a “filhos” bem particulares.

Englobando dentro de si judeus e “*gentios*”, a *Shabat Shalom* estende os limites da “*Casa de Israel*” de modo análogo ao observado na exegese do rabi, que seguindo os passos de José e de Jesus, começa pela descrição do núcleo familiar para mostrar a seguir estes personagens em suas relações com outras famílias, outros povos.

Movendo-se entre particular e universal, apesar de fazer uso das palavras do apóstolo Paulo, o rabi não parece concordar com a posição deste a respeito das leis particulares destinadas aos judeus. Em Paulo a interpretação alegórica faz com que as práticas como a circuncisão percam o caráter diacrítico que distingue homens de mulheres, judeus de “*gentios*”, ao sugerir ser importante a “*circuncisão no espírito*” que iguala os corpos, e não a “*circuncisão na carne*” que os diferencia. Na *Shabat Shalom*, ainda que o envolvimento *espiritual* também seja enfatizado, este não fundamenta o abandono das leis, práticas e costumes judaicos, mas suas reinterpretações, de modo que o que era particular se torna ***também*** universal.

Ou seja, se em Paulo o universal aparece como cimento da unidade criada a partir da supressão dos particularismos, nesta sinagoga messiânica o universal não suplanta o particular, convive com ele. Assim, os limites da “*Casa de Israel*” se estendem a fim de abarcar “*judeus e 'gentios' que seguem preceitos judaicos*”, mas esta casa não perde seu caráter particular, pois na *Shabat Shalom* as práticas judaicas mantêm seu caráter diacrítico ao mesmo tempo que englobam “*gentios*” que são anexados sem colocar em risco a peculiaridade judaica, uma vez que estes passam a *agir como* judeus e neles “se transformam” mantendo os limites étnicos do

grupo ao mesmo tempo que os expandem.

Conciliando em seu interior *judeus e gentios, corpo e espírito, homens e mulheres obras e fé, genealogia e promessa*, os messiânicos da *Shabat Shalom* lidam com os dualismos paulinos de forma interessante ao articularem *particular e universal* a partir de dentro, do interior da “*Casa de Israel*” cujos limites se expandem e englobam diferenças e diferentes.

Vencendo dualismos e diferenças por meio de conjunção, é por intermédio deste “e” que o judaísmo messiânico se estende, transformando-se em algo novo que parece melhor representado com hífen (judaísmo-messiânico) que simboliza este “colocar junto”.

Embora o rabi defina a *Shabat Shalom* como “*comunidade no espírito que conta com características étnicas e não o contrário*”, e questione a serventia de ser genealogicamente judeu sem a crença em *Yeshua*, nesta sinagoga a sensação de unidade parece residir justamente na prática judaica. Pois os messiânicos da *Shabat Shalom* carecem de consenso a respeito de suas crenças, e não concordam necessariamente com as palavras do rabi e com suas interpretações, como ele próprio manifesta vez ou outra em sua fala.

Por terem desacordos teológicos semelhantes aos que caracterizam as discussões atuais do Judaísmo Messiânico norte-americano, a unidade dos messiânicos da *Shabat Shalom* pode ser melhor observada em suas práticas do que em seus discursos, porque embora estes possam discordar a respeito de temas que refletem as influências de suas experiências religiosas anteriores, durante o serviço religioso tanto os judeus como Ricardo, quanto os “*gentios*” como Pedro se tornam um só corpo ao emitirem os mesmos sons e fazerem os mesmos movimentos prescritos pela tradição judaica.

Se durante a exegese o rabi exorta de modo enérgico a respeito do equívoco de querer agir como judeu sendo “*gentio*”, reforçando assim o caráter separado do povo judeu e causando desconforto em pessoas como Pedro, que chegou a manifestar publicamente seu incômodo. Na prática, Pedro se mostra tão ou mais envolvido com as preces e rituais judaicos realizados na sinagoga quanto Ricardo, que apesar de ser filho de judeus nunca vi realizar a leitura da *parashá*.

Deste modo, de todas as diferenças postas em conjunção nesta sinagoga, aquela que me parece mais importante é a que diz respeito à distinção entre o discurso e a prática, entre o

fazer e o *dizer*. Tal diferença entre o que os messiânicos fazem e o que eles dizem me fez a princípio considerá-la como descompasso prejudicial à manutenção deste grupo misto que era constantemente lembrado pelo rabi de sua heterogeneidade. Mas é exatamente porque seus discursos e práticas são diferentes que este grupo se mantém único e unido, pois se ao discurso particularizante fosse somado também diferentes práticas, os “*gentios*” que estão ali por se sentirem parte do povo judeu se sentiriam rejeitados. E caso as práticas que englobam a todos fossem associadas a discurso que suprime diferenças, os messiânicos se tornariam “cristãos disfarçados de judeus”, como são descritos por grupos judeus, e como se referem a cristãos que fazem uso inapropriado de símbolos judaicos.

O grupo misto da *Shabat Shalom* se mantém unido ao conjugar discurso que diferencia judeus e “*gentios*” e práticas que os uniformizam. Ao explicitarem a diferença estes se uniformizam, porque se o “*gentio*” é descrito como aquele que não pode participar da mesma maneira, ao tomarem parte do ritual atestam sua condição de judeus.

Solucionando de modo invertido o impasse encontrado por Paulo entre a mensagem universal da salvação e o caráter particularizante das práticas judaicas, o que se observa nesta sinagoga é uma saída alternativa e criativa em que o discurso particularizante é somado à prática que ganha dimensão universal através da extensão de seus significados a partir de *Yeshua*.

Enquanto em Paulo a unidade entre homens e mulheres parece advir do celibato que promove o abandono da “*carne*” e ênfase no “*espírito*”, único capaz de transcender os limites dos corpos e suas diferenças (“*nem macho nem fêmea*”⁵⁴) a fim de transformar todos “*um em Jesus Cristo*”, a metáfora que parece fazer mais jus à interpretação do rabi é a do casamento ao conjugar *homens e mulheres, judeus e “gentios”* assim como Adão e Eva se tornaram “uma só carne”.

Interpreto o “casamento”⁵⁵ entre judeus e “*gentios*” observado na *Shabat Shalom* a partir de três metáforas de “parentesco”, descrevendo os messiânicos desta sinagoga como

⁵⁴ “*Nisto não há judeu nem grego; não há servo nem livre, não há macho nem fêmea; porque todos vos sois um em Jesus Cristo*” (Gálatas 3:28)

⁵⁵ Aqui com o sentido de Juster de “*unidade composta*”.

“filhos⁵⁶” de Cristo, de Jacó e de Israel. O recurso a estas “filiações” permite perceber a importância da espiritualidade, da agência e da genealogia no discurso deste grupo, contemplando a pluralidade de suas vozes. Pois enquanto alguns tomam parte da “*Casa de Israel*” como discípulos de Cristo sem reivindicarem ascendência judaica, seguindo as admoestações do rabi, outros tantos sentem-se parte desta família de Israel ao *agirem como* herdeiros das bênçãos divinas assim como Jacó, enquanto outros procuram remediar o fato de serem genealogicamente “*gentios*” através da conversão ao judaísmo.⁵⁷

Estes diferentes modos de se sentir parte do grupo messiânico, todavia não são assim tão esquemáticos, uma vez que espiritualidade, agência e genealogia perpassam todas estas “filiações”.

“Filhos de Cristo”

Se Paulo une pela negação da diferença (“nem/nem”), o rabi junta pela afirmação desta (“e/e”), unindo “*judeus na carne*” e “*judeus no espírito*”⁵⁸ por meio de Cristo que é ele mesmo imaginado como exemplo da possibilidade de tal conjunção por ser homem e Deus:

“Paulo, servo de Jesus Cristo, chamado para apóstolo, separado para o evangelho de Deus, o qual antes havia prometido pelos seus profetas nas Santas Escrituras, a cerca de seu filho, que nasceu da descendência de Davi segundo a carne, declarado filho de Deus em seu poder, segundo o Espírito de santificação, pela ressurreição dos mortos – Jesus Cristo nosso senhor, pelo qual recebemos a graça e o apostolado, para a obediência da fé entre todas as gentes pelo seu nome.”
(Romanos 1: 1-5)

⁵⁶ Fazendo uso do conceito judaico de “*ben*”.

⁵⁷ Durante a pesquisa fiquei sabendo por intermédio de terceiros do envolvimento de dois membros desta sinagoga com processo de conversão em sinagogas “*não messiânicas*”. Prática condenada pelo rabi da *Shabat Shalom*, o envolvimento com a conversão é sempre velado.

⁵⁸ “*gentios*” presentes no interior da comunidade messiânica.

Parte da descendência de Davi “segundo a carne” e filho de Deus “segundo o espírito”, Cristo pode ser entendido como metáfora para os próprios messiânicos que se consideram parte do “*Israel profundo*” onde a genealogia é importante, mas não suficiente ou imprescindível, como aponta o rabi ao lembrar que a promessa de Deus a Abraão se estende a outros povos, outras genealogias.

Os messiânicos, que são descritos pelo rabi como “*libação*”, agem com Cristo em seu sacrifício, morrem com ele e com ele ressuscitam. Por intermédio de seu sangue são “*re-generados*”, ou seja, são gerados de novo e tornam-se duplamente *ben*⁵⁹ *Yeshua* : como seus filhos se tornam herdeiros de uma linhagem que engloba todas as linhagens, e como discípulos recebem dele uma outra linguagem e novas interpretações.

Por se considerarem “*ben Yeshua*” (discípulos de Cristo) os messiânicos da *Shabat Shalom* sentem-se herdeiros de suas interpretações e, conseqüentemente, dotados de capacidade de agir também sobre elas. Por intermédio do sangue de Cristo, todos se tornam herdeiros das bênçãos outrora destinadas apenas a Israel, tornando-se também “*ben Israel*” cujo sentido ultrapassa os laços de parentesco biológico uma vez que *ben* pode significar, como apresentado pelo rabi, além de “*filho biológico*”, “*filho adotivo*”, “*discípulo*”, “*descendente longínquo*” ou “*aquele que compartilha de uma mesma natureza*”.

Mas não é apenas *ben* que se desdobra em significados na expressão “*ben Israel*”. Pois ao acionar “Israel” neste contexto faço referência⁶⁰ não apenas ao povo judeu, mas também ao patriarca Jacó, personagem bíblico que recebeu de Deus o nome de “Israel”.⁶¹

Fazendo uso da pluralidade de sentidos de *ben* e de *Israel*, interpreto os messiânicos judeus e “*gentios*” como “filhos de Israel/Jacó”: “filhos de Jacó” por compartilharem a “*mesma natureza*” de Jacó e “filhos de Israel” pela relação que estabelecem com o Sionismo e com este Estado que chamam de “*lar*”.

Se ao agirem como “filhos de Jacó” os messiânicos “*gentios*” privilegiam o papel da

⁵⁹ A título de simplificação mantive aqui o singular. A forma gramaticalmente correta seria o plural “*bnei Yeshua*”.

⁶⁰ Da mesma forma que o rabi ao sobrepor “*casa de Jacó*” e “*Casa de Israel*”.

⁶¹ “*E disse-lhe: Qual é o teu nome? E ele disse: Jacó. Então disse: não se chamará mais o teu nome Jacó, mas Israel; pois como príncipe lutaste com Deus e com os homens e prevaleceste.*” Gênesis 32:27 e 28.

agência, da prática em sua identificação com o judaísmo a despeito de sua genealogia, na relação dos messiânicos judeus com o Estado de Israel são estas mesmas práticas orientadas pela crença em Cristo que impossibilitam a estes judeus de nascimento a entrada em Israel como cidadãos, conforme veremos a seguir.

“Filhos de Jacó”

No discurso messiânico o mostrar a *“mesma natureza”* dos patriarcas, o *agir como se fosse* herdeiro de Israel, é mais importante do que ser seu “filho biológico” e não agir como tal. Como apresenta o rabi ao recorrer à Bíblia: *“Não é judeu o que é apenas exteriormente. Porque não é judeu o que o é exteriormente, nem é circuncisão a que o é exteriormente na carne. Mas é judeu aquele que o é interiormente, e circuncisão é a do coração, no espírito, e não na letra; cujo louvor não provém dos homens, mas de Deus.”*⁶²

O rabi, ao acionar estas palavras de Paulo, não intenciona questionar a necessidade da prática de circuncisão, apenas pondera a respeito de sua insuficiência, concordando com ainda outras palavras de Paulo: *“Não basta ser descendente físico de Abraão para ser filho de Deus. Não que a palavra de Deus haja falhado. Porque nem todos os que são de Israel são israelitas;”*⁶³

As distinções estabelecidas pelo rabi entre o comportamento de *“Israel”* e do *“Israel profundo”* deixam claro a insuficiência de pertencer à linhagem de Israel. Os irmãos de José pertenciam a esta linhagem, e entretanto, não agiam como filhos verdadeiros de Israel como Benjamin. O rabi, a fim de enfatizar o limite da genealogia na constituição do *“judeu pleno”*, se vale das palavras de Mateus 3:9 : *“ e não queirais dizer dentro de vós mesmos: Temos por pai a Abraão; porque eu vos digo que mesmo destas pedras Deus pode suscitar filhos a Abraão.”* Todavia, não abandona a importância do povo judeu que considera como *“nação sacerdotal”*, fazendo coro com as palavras de Paulo : *“Que vantagem, pois, tem o judeu? ou qual a utilidade da circuncisão? Muita, em todo sentido; primeiramente, porque lhe foram confiados os oráculos de Deus.”*⁶⁴

⁶² Romanos 2:28 e 29.

⁶³ Romanos 9: 6

⁶⁴ Romanos 3: 1 e 2

Para o rabi, que pondera sobre o limite da genealogia e da linhagem sem, contudo, abandonar a importância deste povo portador dos “*oráculos de Deus*”, mais importante do que ter pais judeus é ser “*filho de Jacó*”. O que significa compartilhar da “*mesma natureza*” deste, que por uma espécie de usucapião espiritual, se tornou herdeiro de Deus ao tomar para si a bênção de primogenitura que pertencia pela genealogia a seu irmão Esaú. Agindo como se fosse Esaú, ao cobrir-se com a pele de um animal, Jacó fingiu ser o irmão peludo e recebeu a bênção do pai, já velho e cego, em lugar daquele.

Jacó, tal qual os messiânicos, é descrito pelo rabi como duplamente herdeiro da bênção: pela vontade de Deus e por sua forte vontade. Por ser filho de Isaque e neto de Abraão Jacó era tão herdeiro das bênçãos divinas prometidas a seus patriarcas quanto seu irmão gêmeo Esaú. Mas embora ambos fossem herdeiros, apenas Jacó agiu como tal ao atualizar seu direito a esta herança por meio da agência, da mesma maneira que os messiânicos provam fazer parte do “*povo escolhido*” ao agirem como herdeiros de Deus.

Jacó teria *agido* com relação à bênção paterna que cabia a seu irmão como quem diz “*eu quero isso para mim*”. Atitude comparada pelo rabi àquela de “*gentios*” que se interessam pelo Judaísmo: “*quando você vê a Torá, ouve os hinos em hebraico, ainda que não entenda bem, mas se encanta, é como se você dissesse: 'Isto é para mim, eu quero isto para mim. Seja você filho da linhagem de Abraão ou de uma outra linhagem qualquer. Nós somos herdeiros de Jacó? Nós judeus e não judeus aqui presentes?'*”

Joaquim é um destes “*herdeiros de Jacó*” dos quais fala o rabi. Ex-Adventista do Sétimo Dia, interessou-se pelo judaísmo ao ser questionado por amigos que diziam que Deus não houvera rejeitado o povo de Israel conforme afirma a igreja Adventista que compartilha com outras igrejas cristãs o uso da expressão “*Israel espiritual*” para designar a si mesma.

A mesma tônica de revelação se observa na fala de Pedro, outro ex-adventista, que de acordo com o que me disse teria passado “*um tempinho em uma igreja cristã*”, lugar onde não estava satisfeito. “*Deus tinha um plano pra mim, ele não ia deixar que eu me afastasse*”. Um dia começou a pensar “*judaísmo, judaísmo*”, e quando o que até então não lhe houvera despertado interesse algum começou a lhe perturbar os pensamentos, Pedro muito embora não conseguisse compreender o porquê daquelas idéias (“*não sei porque isso veio na minha*

cabeça”), foi atrás de informações que o conduziram ao Judaísmo tradicional: “quase que virei ortodoxo, cheguei a frequentar a CIP⁶⁵ e ia direto na sala do Sobel. (...) mas tinha uma coisa que não saía da cabeça: mas e o Mashiach? Como fica o Mashiach?”

Provenientes de igrejas protestantes, os messiânicos comungam de narrativas muito parecidas a respeito de seus encontros com a “verdade” messiânica. Estes caracterizam o período passado na igreja como uma fase de “desconhecimento” ou “conhecimento pela metade” até o momento do “chamado de Deus”. Chamado que a princípio se manifesta através de interesse súbito pelo judaísmo, que embora lhes pareça descabido ou sem propósito inicialmente, acaba se revelando *a posteriori* algo muito natural, quase óbvio, como se observa na fala de Pedro, que atualmente explica sua curiosidade a respeito do judaísmo a partir do sobrenome de sua avó e de histórias de família que falam de parentes judeus longínquos.

O uso de “chamado” é duplamente interessante por revelar a tônica de “eleição”, sempre presente no discurso dos messiânicos, ao mesmo tempo em que expande o significado de “ser eleito” ampliando com isso também a dimensão do “povo escolhido”.

É por compreenderem o encontro com o Judaísmo Messiânico como parte do propósito de Deus para suas vidas que este contato é narrado com cores de revelação que traz à tona a verdadeira identidade do *Mashiach*, ao mesmo tempo em que revela a identidade daquele que é “chamado”. Os messiânicos, vencendo o estranhamento inicial com a idéia do judaísmo e em busca por compreender a origem de tal interesse, se deparam com sobrenomes ou histórias de família que somados ao “chamado” se tornam provas de ancestralidade judaica.

Ao serem chamados, ou melhor, por serem chamados, os messiânicos da *Shabat Shalom* – dentre os quais são vários os Limas, Nogueiras, Carvalhos e outros sobrenomes atribuídos aos judeus convertidos ao cristianismo – justificam seu pertencimento ao “povo escolhido” de Deus na condição de eleitos duas vezes: a primeira eleição manifestada em seus sobrenomes, e a segunda pelo “chamado” que lhes revela suas esquecidas raízes.

A ênfase que muitos destes “gentios” atribuem a sua suposta ancestralidade judaica encontra oposição do rabi, que apresentando a necessidade de ter uma fé que age, questiona a possibilidade de ser herdeiro e não estudar a Bíblia ou devolver os dízimos, e aconselha: “Se

⁶⁵ Congregação Israelita Paulista.

isso (judaísmo messiânico) não é para você, não perca seu tempo. Agora, se isto é para você, entre de cabeça, se isto é para você passe a viver isto. Não fique reivindicando ascendência”.

Segundo o rabi, o objetivo e a preocupação dos judeus messiânicos deveria ser o “*nascer de novo*” e não a genealogia, uma vez que ao deslocar a ênfase do “*gerar*” para o “*regenerar*”, todos ali, judeus e não-judeus, são unidos em Cristo.

Diferente do que caracteriza o discurso do rabi, os judeus messiânicos “*gentios*” se sentem parte da “*Casa de Israel*” por se considerarem descendentes longínquos de judeus. Estes relatam o contato com o Judaísmo Messiânico sem a tônica de ruptura que costumeiramente caracteriza as narrativas religiosas de encontro com a “*verdade*”.

O bom filho à casa torna

Enquanto nas narrativas cristãs a idéia de “*conversão*” ocupa centralidade, priorizando a mudança e a transformação, na fala dos membros da *Shabat Shalom* o destaque está na continuidade e na idéia de retorno. O que se observa em suas falas não é a ruptura nem a mudança de caminho, mas a extensão e aprofundamento do já conhecido. Uma vez que estes dizem ter encontrando novas nuances e interpretações a respeito de Deus e de si próprios ao voltarem ao ponto de partida, ao “*retornarem às raízes*”.

Tal ênfase no retorno reveste com naturalidade o movimento de saída de igrejas cristãs em direção ao Judaísmo Messiânico. Considerando-se descendentes distantes de judeus convertidos ao cristianismo, a aproximação do judaísmo é encarada como retorno à religião dos antepassados, como volta à casa paterna.

O sentimento de retorno entre os messiânicos lembra o observado no fenômeno judaico de *Teshuvá*, que pode ser descrito como processo de envolvimento de judeus não religiosos com a ortodoxia judaica. Tanto estes judeus em processo de *Teshuvá*, chamados de *baalei teshuvá*, quanto os judeus messiânicos podem ser interpretados como manifestações dos limites da genealogia por expressarem a insuficiência de nascer judeu. Aqueles ao se sentirem judeus completos apenas em contato com a ortodoxia (Topel, 2005), e estes devido ao enfoque neotestamentário que prioriza as questões do *espírito* sobre as do *corpo*.

Sem pretensão de questionar a identidade judaica daqueles que são nascidos de mães judias, o que os judeus messiânicos e os envolvidos com o *Teshuvá* fazem é fornecer interpretações a respeito do “ser judeu” que enfatizam a agência dos sujeitos capazes de reforçar suas identidades judaicas herdadas, como no caso do *Teshuvá*, ou mesmo de criar uma nova identidade judaica, como os messiânicos.

Embora seja preciso ponderar a respeito da relação entre identidade judaica e prática religiosa, o processo de *Teshuvá* e o movimento judaico messiânico me parecem bons exemplos do papel da agência na construção de identidades judaicas, à medida que sugerem que o status de judeu completo só pode ser alcançado pela prática que age sobre a herança biológica, ou muitas vezes a despeito desta.

Questionando a possibilidade de tomar a identidade judaica como *dado*, proponho que a mesma eficácia encontrada pelos *baalei teshuvá* na ação ritual, capaz de fazer estes judeus de nascimento se sentirem judeus de fato, possa ser observada entre os messiânicos cujas práticas judaicas proporcionam o mesmo sentimento de identidade judaica plena, ainda que estes não sejam judeus de nascimento⁶⁶.

Embora tenham em mente diferentes percepções a respeito do significado de ser judeu e dos ingredientes constituintes de um “*judeu de verdade*”, messiânicos e *baalei teshuvá* parecem concordar que é ao agir como judeu que o judeu se constrói. Mas como age um judeu? Ou indo mais além: como é um judeu? Fornecendo respostas diferentes a estas perguntas, enquanto os *baalei teshuvá* têm em mente os *ortodoxos*, os messiânicos pensam nos *discípulos*, os primeiros seguidores judeus de Cristo que também teriam sido “*chamados*”.⁶⁷

Cada um destes grupos orienta suas práticas a partir de seus respectivos modelos, de modo que me remete ao exemplo da hiena de Austin “*On a festive occasion you are ordered, for a forfeit, to pretend to be a hyena: going on all fours, you make a few essays at hideous laughter and finally bite my calf, taking, with a touch of realism possibly exceeding your hopes, a fair-sized piece right of it*” (Austin, 1979: 256).

⁶⁶ Considerando-se aqui “judeus de nascimento” como filhos de mães judias de acordo com a deliberação rabínica mais tradicional.

⁶⁷ “E Jesus, passando adiante dali, viu assentado na alfândega um homem chamado Mateus, e disse-lhe: Segue-me. Ele levantando-se, o seguiu”. (Mateus 9:9)

A prática ritual, assim como a tentativa de personificação de hiena, se revela duplamente eficaz na medida que manifesta o *dado* e o *construído*, ou seja, a naturalização da identidade judaica ou da hiena – transformadas em ícones – ao mesmo tempo em que propõe uma interpretação pessoal destas identidades, revelando o modo como judeus e hienas são imaginados e quais são seus comportamentos esperados.

O sentimento de enraizamento crescente que acompanha o cumprimento das *mitzvot* e o envolvimento com práticas judaicas é descrito por Marta Topel em seu estudo com *baalei teshuvá* paulistanos que expressam seu sentimento de retorno ao “*judaísmo autêntico, às verdadeiras raízes*” (Topel, 2005: 242) por meio de frases como as seguintes: “‘*indo à sinagoga no shabat sinto que estou em casa*’, ‘*comer kasher me fez entender que estou no caminho certo*’, ou ‘*fazer teshuvá por fim devolveu-me ao judaísmo*’” (Topel, 2005: 52)

Sentimento semelhante se observa entre os messiânicos da *Shabat Shalom*, que apesar de terem em mente outra raiz e outra autenticidade, compartilham da mesma sensação de conforto dos *baalei teshuvá* pela convicção de estarem “*fazendo tudo como Yeshua fez. As mesmas orações, os mesmos rituais*”.

Mas, a mesma crença no messias que faz com que judeus e “*gentios*” se sintam parte da “*Casa de Israel*” ao se envolverem com as rezas e práticas outrora realizadas por *Yeshua*, impede aos messiânicos judeus o direito à cidadania israelense. No embate com o governo israelense, para o qual ser judeu de nascimento tem nula serventia caso se seja messiânico, judeus e “*gentios*” messiânicos se unem do lado de fora de Israel, impedidos de “retornar” ao Estado que chamam de “*lar*”.

“Filhos de Israel”

Conforme apresentado no primeiro capítulo, o Judaísmo Messiânico moderno pode ser considerado “*filho de Israel*” por ter sido seu nascimento muito influenciado pela vitória do exército israelense sobre seus vizinhos durante a Guerra dos Seis Dias. Mas, a influência de Israel⁶⁸ não se restringiu a este momento isolado. Ela persiste forte na *Shabat Shalom* que

⁶⁸ A importância de Israel na *Shabat Shalom* fica patente na pequena entrevista realizada pelo rabi com Carlos,

acompanha de perto as questões políticas israelenses, como observado durante a guerra contra o Líbano em 2006, que nesta sinagoga paulistana era sentida como se estivesse em seu próprio quintal.

A associação entre Israel e “*lar*” e/ou “*pátria*” é frequente no discurso destes messiânicos, que têm a bandeira de Israel como único adereço presente nas paredes de sua sinagoga, onde a política israelense é discutida naquele tom acalorado que dedicamos ao que nos é demasiado próximo.

As palavras do rabi durante o conflito contra o Líbano eram enérgicas: “*o que eles queriam? Que a gente fizesse como o Hezbollah? Que entrássemos em ônibus e que nos explodíssemos? Ai a guerra seria equiparada? Eles queriam que agíssemos igual aos libaneses, mas nós somos diferentes, Deus está a frente de nosso povo!*”.

Situando a guerra do Líbano no interior do panorama mais amplo da disputa espiritual entre o *bem* e o *mal*, as dimensões do mundo físico e do mundo espiritual se confundem nas palavras do rabi que fala da existência de “*um inimigo por trás dos inimigos*”. Envolvidos na guerra espiritual e também na física por meio de auxílio financeiro enviado aos soldados israelenses, os messiânicos da *Shabat Shalom* manifestam com frequência o interesse de se tornarem cidadãos israelenses através da imigração (*aliá*).

Mas enquanto isto não acontece, pelos mais variados motivos sempre agravados pela dura política anti-messiânica do Estado israelense, judeus e “*gentios*” da comunidade messiânica não podem fazer mais do que transformar ausência física em presença virtual pelo envio de dez por cento dos dízimos totais arrecadados para auxiliar messiânicos israelenses, ou por meio de orações, palavras de apoio e dinheiro, que ao serem enviados para os soldados estabelecem elo entre São Paulo e Israel, aproximando distâncias e transformando retórica em ação.

O rabi da *Shabat Shalom*, que interpreta o Sionismo “*não apenas como um movimento político, mas como o direito do povo de Israel à terra de Israel. Um direito bíblico, um direito sagrado*”, descreve o posicionamento contrário ao Estado de Israel como anti-bíblico, e o

filho de um casal da sinagoga que se preparava para o *bar mitzvá*. Tendo perguntado ao garoto a respeito dos significados de *Yeshua*, de “*ser judeu*” e do Estado de Israel recebeu dele respostas tímidas por meio de frases como “*Yeshua é meu Salvador, é graças a Ele que eu não sou só um pecador.*” e “*Israel para mim é o meu lar*”.

questionamento do direito judeu a este território como golpe à credibilidade da Palavra de Deus.

Assim, as guerras “física” e “espiritual” se misturam em seu discurso, uma vez que estar a favor de Israel se torna equivalente a tomar o lado de Deus: “ *mais do que defender Israel, nós também estamos fazendo isto, mas mais do que isso, nós estamos apregoando que a palavra de Deus é confiável. Por isso que a Shabat Shalom, essa casa, está incondicionalmente comprometida com o Estado de Israel. Apoando, abençoando e defendendo em todas as áreas.*”

Dividindo em grupos as posições a respeito de Israel, o rabi começa por aquele que caracteriza como mais distante da interpretação judaico-messiânica. Composto pelo “mundo”, pela “mídia anti-semita e anti-sionista” e pelas “religiões que negam a Bíblia” este grupo é formado por aqueles que ou não têm Deus, (“o mundo e a mídia”) ou não aceitam o “Deus de Israel” por negarem a Bíblia.

No interior deste grupo heterogêneo ele distingue três comportamentos: não envolvimento: “*uma minoria que mesmo não crendo nas palavras de Deus, tem alguma lucidez, tem algum senso crítico, não se deixa enganar facilmente, ser ludibriada*”; oposição direta: “*aqueles que se declaram frontalmente anti-semitas e anti-sionistas. Não reconhecem de maneira alguma o direito de Israel e têm antes o desejo de eliminar o Estado de Israel. São pelo menos coerentes, crêem nisso e fazem todos os esforços para que isso aconteça*”; e oposição indireta: “*a maioria mais ou menos silenciosa que apóia e financia os inimigos de Israel*”.

O segundo grupo é formado por aqueles, que segundo o rabi, colocam a teologia a serviço do anti-semitismo quando “*relativizam o sionismo como se não fosse algo que está escancaradamente claro na palavra de Deus*” dizendo “*‘não é bem assim. Já foi. O povo de Deus agora é outro. Nós é que substituímos’. (...)*”

Mais duro com este grupo do que com o anterior, o rabi demonstra incômodo maior com os crentes contrários ao Estado de Israel do que com os anti-semitas, que descreve como “*coerentes*” com aquilo que acreditam, ao passo que questiona a coerência daqueles que “*dizem crer nas Escrituras e não reconhecem a Bíblia como um documento sionista.*”

O rabi problematiza a proximidade aparente entre cristãos e judeus messiânicos, pois se esta parece se fundar no compartilhamento da crença na mesma Bíblia, o fato de serem contra o Estado de Israel faz com que o rabi questione enfático: *“Eu pergunto, qual é a Bíblia que eles seguem? Ou melhor, qual é o Deus que eles servem?”*.

Descritos como distantes, como pessoas que estão fora do núcleo familiar, estes crentes poderiam ser chamados apenas *“para diálogo inter-religioso, INTER-RELIGIOSO”* por tratarem o conflito em Israel sem o envolvimento dos que fazem parte desta família, e por falarem em paz sem se preocuparem com a justiça:

“Ora, que haja paz? Sem justiça? Que haja paz às custas da extinção do Estado de Israel? Essa paz que eles querem? (...) Só há paz onde há verdade. Para que haja paz é preciso que haja direito. Para esses a existência do Estado de Israel é algo ofensivo. (...) depois de 1948 estes que dizem se pautar pelas Escrituras tiveram que repensar sua teologia. Acreditavam que Deus já não mais se preocupava com o povo de Israel, mas de repente, das cinzas ressurgiu o Estado de Israel. (...) preferem, prefeririam muito nos ver caminhando para as câmaras de gás, nus, cabisbaixos, indefesos, mas talvez dissessem 'nós vamos orar por vocês' ou talvez trinta anos depois dissessem 'ah, que pena, nós lamentamos o que aconteceu.'”

Fazendo referências claras ao posicionamento cristão que estabelece distinção entre *“Israel”* e *“Israel espiritual”* o rabi descreve a criação do Estado de Israel como um golpe neste tipo de teologia substitutiva e critica a apatia das denominações cristãs diante do *Shoá*.

Deixando o grupo em consonância com a posição judaico-messiânica para o fim, o rabi introduz o terceiro grupo como aquele que *“crê nas Escrituras de fato, (...) os que de verdade têm nas Escrituras sua regra de fé e prática”*. Reconhecendo a Bíblia como documento sionista, aqueles que fazem parte deste último grupo pró-Israel, demonstram compreender a dimensão espiritual da disputa por territórios que tem *“o Senhor dos exércitos de Israel”* como líder.

Por isso, mesmo que saibam que Israel não é infalível, sabem que o *“Deus de Israel”*

nunca falha: “Israel não é infalível, Israel erra, (...) tanto pode errar que soldados israelenses mataram soldados israelenses por acidente por estes dias. Não somos infalíveis, Israel não é infalível, mas o Deus que escolheu Israel é infalível. Cedo ou tarde o gigante cairá. A esses eu deixo o texto de I Samuel 17:46 que David HaMelech [Rei Davi] pronunciou antes de derrubar o gigante: ' Toda terra saberá que há Deus em Israel' .”⁶⁹

Tanto os judeus quanto os “gentios” da *Shabat Shalom* são unidos duplamente em torno de Israel: por identificá-lo como “pátria” e por serem impedidos de nele entrar como cidadãos pelo governo israelense. Este, por considerar o envolvimento de judeus com o Judaísmo Messiânico como “conversão a outra religião”, recusa a estes judeus o direito à Lei do Retorno que foi criada em 1950 e garante o direito de cidadania israelense aos judeus não convertidos e a suas esposas, filhos e netos.

Embora a insuficiência da genealogia esteja presente em todas as metáforas de “filiações” apresentadas, uma vez que estas enfatizam a necessidade de *agir como herdeiro* não apenas do povo judeu, mas sobretudo como herdeiro do messias. Na posição de “filhos de Israel” os judeus messiânicos percebem na pele a insuficiência da genealogia sem a agência apropriada, uma vez que aos olhos do governo israelense o envolvimento de judeus com o messianismo cancela seu direito à imigração que é garantido pela genealogia. Tal rejeição, ao mesmo tempo que os afasta dos outros judeus, reforça o caráter particular deste grupo que ao ser tratado como estrangeiro em sua própria “pátria” sente comungar da “mesma natureza” de seu messias também rejeitado pelos próprios “irmãos”.

Conclusão: “as if” e “as hífen”⁷⁰

Construído como exercício de exegese parecido com aquele do rabi que percorre o

⁶⁹ A escolha do rabi pelas palavras de Davi aos filisteus em sua disputa com o gigante Golias é interessante, porque a fala de Davi é revestida ainda de outro propósito no uso que o rabi faz deste texto, pois além de expressar sua crença na futura aceitação universal do “Deus de Israel”, a referência aos filisteus se torna também referência aos que intencionam separar o povo judeu da “Terra de Israel” assim como fizera Roma ao chamar Israel de “Filistia” da qual deriva o nome “Palestina” que segundo ele não tem fundamento bíblico, encontrando-se apenas “na mente deturpada de alguns”.

⁷⁰ Deliberadamente escolhi pelo “abrasileiramento” da segunda expressão ao descartar o uso do inglês “hyphen” por acreditar que o uso de “hífen” funcione melhor neste caso por seu som remeter a idéia de prolongamento, de extensão do “if”, extensão que caracteriza os próprios messiânicos.

texto bíblico indo do sentido mais literal ao mais profundo de suas palavras, este texto foi iniciado com o encontro com a letra *ש* na porta da *Shabat Shalom*, foi subindo suas escadas e introduzindo aos poucos alguns aspectos deste movimento religioso cuja origem moderna é norte-americana e a brasileira é praticamente desconhecida a não ser nas histórias de seus membros.

Começando pelo olhar mais “literal⁷¹” sobre a história, presente nos estudos realizados a respeito do Judaísmo Messiânico e no uso messiânico da história, foi possível perceber o compartilhamento de um mesmo olhar sobre ela, ainda que seu manejo seja distinto. Pois se a idéia de fronteira predomina nestes estudos, esta não deixa de marcar presença também entre os messiânicos, que ao enfatizarem o passado remoto que antecede a cisão entre judaísmo e cristianismo, demonstram preocupação em marcar suas diferenças com relação ao cristianismo e explicitam o impacto de tal cisão. Incapazes de escapar das consequências desta ruptura histórica, eles tentam remediá-la ao evocar o período em que “Cristo” ainda não era um vocábulo estrangeiro para judeus.

No primeiro capítulo, que destaca o modo como convencionalmente o Judaísmo Messiânico é retratado, prevalecem a imagem da fronteira e o sentimento de ameaça a estes limites. Presentes nas discussões da *Hebrew Christian Alliance* – grupo multi-denominacional cristão que via com maus olhos o envolvimento de seus membros com práticas judaicas – nos estudos já realizados e no mal-estar sentido pelo messiânico Ricardo ao revelar sua identidade a judeus.

Abandonando aos poucos o olhar literal, o único que somos capazes de ter onde somos estrangeiros e por isso impossibilitados de entender ironias, piadas e metáforas, fui compreendendo os significados em seus usos. Até o ponto de me tornar apta a interpretar alguns símbolos e metáforas, quando já mais familiarizada com a convenção messiânica, consegui ir além da letra no segundo capítulo ao perceber as palavras do serviço religioso dos messiânicos postas em movimento como a *Torá*. Esta, é apresentada e escondida dos olhos ao longo da *Minchá* assim como são os “*gentios*”, mas em intervalos de tempo contrários, de

⁷¹ Aqui utilizado com o sentido de “convencional”.

modo que os “*gentios*” e a *Torá* nunca se encontram, mantendo a separação sem criar distinção. Pois, se durante a leitura e a exposição da *Torá* estes desaparecem, escondidos pelo compartilhamento da mesma prática, é quando a *Torá* se torna invisível ao ser guardada no armário que os “*gentios*” despontam na exegese rabínica.

Ao longo desta exegese, a história ganha uma outra dimensão por intermédio do trabalho rabínico de articulação de metáforas entre o Velho e o Novo Testamento. Ao aproximar as narrativas de José e de Cristo, o rabi postula a pré-existência do messias e com isto também o caráter pré-existente do “*Israel profundo*” que engloba judeus e “*gentios*” crentes em Cristo, expandindo os limites de Israel que é descrito como “*nação sacerdotal*”.

Assim, o englobamento de outros povos é narrado por ele como parte do plano de Deus, sendo a vida de José e a morte de Cristo partes do mesmo propósito de promover o contato entre Deus e outras “famílias”. Sem desconsiderar a ruptura e suas consequências, o que o rabi faz é mostrar a “história vista de cima” sob a perspectiva do olhar da divindade, e postular a existência de unidade entre as histórias de judeus e “*gentios*” em seus relacionamentos com o messias. Tal unidade é marcada por diferenças que também caracterizam a *Shabat Shalom*.

Neste sentido, considerar o Judaísmo Messiânico como promotor de indiferenciação me parece falho, porque a diferença desempenha papel demasiado importante neste movimento, que é marcado pela pluralidade de abordagens teológicas, litúrgicas e políticas, e na *Shabat Shalom*, age como o principal cimento do grupo.

Dediquei-me a esta unidade de diferentes no momento em que, indo além da letra e das palavras, cheguei, enfim, à metáfora ao apresentar no terceiro capítulo interpretações a respeito da unidade da *Shabat Shalom* onde ser “*filho de Israel/Jacó*” é sempre um “*agir como se fosse*”, porque a genealogia (“*o ser*”) nunca é suficiente, nem na interpretação messiânica que pondera a respeito dos judeus que não acreditam no messias, nem na relação com o Estado de Israel que rejeita os messiânicos nascidos judeus.

Conjugados no subjuntivo, como é a cultura em Roy Wagner, (1986 : 8) os messiânicos judeus e “*gentios*” da *Shabat Shalom* se unem na condição de “*as if*”. Comparados a lobos em

pele de ovelhas e acusados de apagar as fronteiras entre judaísmo e cristianismo, estes recorrem a outra metáfora, aquela do irmão que se cobre de peles a fim de receber a herança divina que acreditam ser destinada a todos, judeus e “*gentios*”, por intermédio do messias. Neste contexto, o “*agir como se fosse*” pode ser interpretado como atualização daquilo que acreditam ser de fato, o que fazem enfatizando suas diferenças e erigindo fronteiras, ainda que imaginárias, entre judeus e “*gentios*” no interior do grupo.

Bibliografia citada

AUSTIN, J.L. *Philosophical Papers*. Oxford: Clarendon Press, 1979.

BOYARIN, Daniel. *A Radical Jew: Paul and the Politics of Identity*. Los Angeles: University of California Press. 1994.

CHERNOFF, Yohanna. *Born a Jew...Die a Jew: The story of Martin Chernoff*. Hagerstown: Ebed Publications, 1996.

COHN-SHERBOK, Dan. *Voices of Messianic Judaism: Confronting Critical Issues Facing a Maturing Movement*. Messianic Jewish Resources International.2001.

DONIN, Hayim Halevi (Hyman)*To Pray As a Jew: A Guide to the Prayer Book and the Synagogue Service*.Basic Books. 1991.

DOUGLAS, Mary. *Pureza e Perigo*. São Paulo: Perspectiva, 1976.

FAVRET- SAADA, J. *Les mots, la mort, les sorts*. Paris: Gallimard.1977.

FEHER, Shoshanah. *Passing Over Easter: Constructing the boundaries of messianic Judaism*. Walnut Creek: Altamira Press, 1998.

FRIDLIN, Jairo. *Sidur Completo com tradução e transliteração*. São Paulo: Sefer. 1997.

GOFFMAN, Erving. *The Goffman Reader*. In Lemert, Charles and Ann Branaman (eds.). Malden, MA:Blackwell. 1997.

HARRIS-SHAPIRO, Carol. *Messianic Judaism: A Rabbi's Journey through religious change in America*. Boston: Beacon Press, 1999.

JAFFE, Devra Gilat. *Straddling the boundary: Messianic Judaism and the construction of culture*.(tese defendida em 2000 pela Rice University).

JUSTER, Daniel. *Growing to maturity: A Messianic Jewish guide*. Union of Messianic Congregations.1987.

MAIMONIDES. *Mishne Torá: O livro da sabedoria*. Rio de Janeiro. Imago. 1992.

RAUSCH, David. *Messianic Judaism: Its History, Theology and Polity*: Queenston.The Edwin Mellen Press.1982.

ROTH, Joel. *The Halakhic process: A systematic analysis*. New York:Jewish Theological Seminary o

STERN, David. *Messianic Judaism: A Modern Movement With an Ancient Past: (A Revision of Messianic Jewish Manifesto)*. Messianic Jewish Resources International.2007.

_____ *Jewish New Testament*. Messianic Jewish Resources International.1989.

_____ *Jewish New Testament Commentary*. Messianic Jewish resources international.1992.

TARDE, Gabriel. *Monadologia e Sociologia*. Petrópolis: Vozes. 2003.

TOPEL, Marta. *Jerusalém & São Paulo: A nova ortodoxia judaica em cena*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2005.

TURNER, Victor. *Dramas, Campos e Metáforas: Ação simbólica na sociedade humana*.Ed. UFF.2008.

WAGNER, Roy. *Symbols that stand for themselves*. Chicago: University of Chicago Press, 1986.