

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS**  
**Faculdade de Letras**  
**Programa de Pós-graduação em Estudos Literários**

Denise Cristina Campos

***SÊFER TORÁ***  
**A escrita feminina entre tradição e transgressão**

Belo Horizonte  
2024

Denise Cristina Campos

***SÊFER TORÁ***

**A escrita feminina entre tradição e transgressão**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras: Estudos Literários da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial à obtenção do título de Mestra em Letras.

Área de concentração: Literaturas Modernas e Contemporâneas.

Linha de Pesquisa: Edição e Recepção de Textos Literários.

Orientadora: Dra. Ana Carina Utsch Terra

Belo Horizonte

2024

C198s Campos, Denise Cristina.  
*Séfer Torá* [manuscrito] : a escrita feminina entre tradição e transgressão / Denise Cristina Campos. – 2024.  
1 recurso online (119 f. : il., fots., color., p&b) : pdf.  
Orientadora: Ana Carina Utsch Terra.  
Área de concentração: Literaturas Modernas e Contemporâneas.  
Linha de pesquisa: Edição e Recepção de Textos Literários.  
Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Letras.  
Bibliografia: f. 98-104.  
Apêndices: f. 105-119.  
Exigências do sistema: Adobe Acrobat Reader.

1. Torá – Livros sagrados – Teses. 2. Judaísmo – Livros sagrados – Teses. 3. Feminismo e literatura – Teses. 4. Mulheres e literatura – Teses. 5. Mulheres no judaísmo – Teses. I. Utsch, Ana, 1977- II. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Letras. III. Título.

CDD: 809.89287



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS  
FACULDADE DE LETRAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS: ESTUDOS LITERÁRIOS

### FOLHA DE APROVAÇÃO

Dissertação intitulada *SÉFER TORÁ: A escrita feminina entre tradição e transgressão*, de autoria da Mestranda DENISE CRISTINA CAMPOS, apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras: Estudos Literários da Faculdade de Letras da UFMG, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Letras: Estudos Literários.

**Área de Concentração:** Literaturas Modernas e Contemporâneas/Mestrado

**Linha de Pesquisa:** Edição e recepção de textos literários

Aprovada pela Banca Examinadora constituída pelos seguintes professores:

Profa. Dra. Ana Carina Utsch Terra (EBA/UFMG) - Orientadora

Prof. Dr. Elcio Loureiro Cornelsen (FALE/UFMG)

Profa. Dra. Emília Mendes Lopes (FALE/UFMG)

Belo Horizonte, 21 de novembro de 2024.



Documento assinado eletronicamente por **Emília Mendes Lopes, Professora do Magistério Superior**, em 21/11/2024, às 17:28, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Ana Carina Utsch Terra, Professora do Magistério Superior**, em 21/11/2024, às 17:28, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Elcio Loureiro Cornelsen, Professor do Magistério Superior**, em 22/11/2024, às 11:15, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site [https://sei.ufmg.br/sei/controlador\\_externo.php?acao=documento\\_conferir&id\\_orgao\\_acesso\\_externo=0](https://sei.ufmg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0), informando o código verificador **3734330** e o código CRC **3F200F22**.

## AGRADECIMENTOS

As duas páginas que se seguem não apresentam nenhuma informação essencial ao entendimento da dissertação apresentada, entretanto, descortinam o fundamento que sustenta cada uma das palavras escritas ao longo deste trabalho. O trabalho de pesquisa e de escrita que apresentamos não seria concretizado sem o apoio da minha família, de meus amigos queridos, dos professores que me iniciaram no mundo das letras e dos livros e, sobretudo, sem o favor do Eterno.

Agradeço a meus pais Maria de Lourdes e Joaquim Pinheiro pelo apoio incondicional e pela acolhida nos momentos de fragilidade. Agradeço aos meus irmãos e cunhados Débora, Juraci, Danilo, Daniela, Conrado, Daniel e Livia, pela parceria na vida e pelo encorajamento. Às minhas sobrinhas Paty, Helen, Joana e ao meu sobrinho Marquinhos por compartilharem comigo a alegria da infância. Agradeço a meus tios, tias, primos e primas pelo apoio e pela torcida de sempre. Em especial, ao tio Zé Reis e à tia Cleunice, à tia São e ao tio Rafael, à Mayra, ao Roney, à Rafaela, ao Marcone, ao Igor, ao Ícaro, ao Júnior, ao Humberto e à Sofia.

Agradeço a meus amigos de longa data e aos amigos que fiz na faculdade e na minha comunidade de fé pelo apoio, carinho e pela presença nos momentos de alegria e de sombras. Em especial, à Rayna, à Marcelle, à Bárbara, à Dani Bruno, à Ana Carolina, à Camila, ao Leo, à Leni, à Bruna, à Babi, à Marina, à Mariana, à Ana Cláudia, à Alice, à Cris, à Ana Luiza e aos meus queridos amigos da ZL.

Agradeço à Faculdade de Letras da UFMG por ter sido a minha segunda casa nos últimos dez anos, a cada professor e a cada servidor que realizou e tem realizado o seu trabalho com dedicação e excelência e que me possibilitaram acessar as câmaras da saber. Em especial, agradeço à professora Raquel Madanelo, minha primeira orientadora na graduação, e aos professores da Edição, nas pessoas da professora Sônia Queiroz e da Emília Mendes, pelos preciosos ensinamentos e pelo encorajamento nos momentos de dificuldade. Agradeço à professora Lyslei Nascimento e ao Estevan Ketzer pela preciosa contribuição para minha iniciação aos Estudos Judaicos e pelas indicações bibliográficas, além do apoio para a conclusão deste trabalho. Agradeço também ao professor Elcio Cornelsen pela leitura atenciosa deste trabalho e pelos apontamentos que contribuíram em muito para conclusão desta dissertação.

Agradeço às queridas pesquisadoras do feminismo judaico pela disponibilidade de responder aos meus e-mails. À professora Rachel Elijor pela preciosa indicação bibliográfica e à professora Tamar Ross pela generosidade em responder às minhas perguntas e pela análise do movimento das mulheres escribas dentro da ortodoxia.

Agradeço às escribas Rachel Reichhardt e Shoshana Gugenheim pela disponibilidade para as entrevistas. Muito obrigada por responderem a cada uma das perguntas com clareza e generosidade e por transmitirem em palavras a beleza do ofício que exercem.

Agradeço à minha orientadora Ana Utsch pela paciência, pelas palavras de ânimo e pelo trabalho incansável despendido na construção da pesquisa e da escrita desta dissertação. Muito obrigada por concluir este trabalho junto comigo!

Por fim, agradeço ao Eterno, o pai das luzes, pelo privilégio de poder estudar um tema que me toca em tantos sentidos e, por meio desse recorte, tateando, encontrar rastros da grande beleza.

"Once I had tasted the fruit of the Tree of  
Knowledge, there was no going back."

Blu Greenberg.

## RESUMO

Durante a maior parte da história de transmissão manuscrita da Torá, o ofício de escriba foi assumido apenas por homens, que receberam o mandamento divino de copiar a Torá. Às mulheres foi vedada a possibilidade de se inscreverem nessa tradição, por força de uma proibição talmúdica. Entretanto, na virada do século XXI, sob a influência das mudanças ocorridas no status civil da mulher nas sociedades ocidentais, especialmente a partir do século XIX, essa proibição começou a ser questionada. Diante disso, algumas mulheres ingressaram no ofício de escribas do livro sagrado, abraçando todos os questionamentos e desafios desta grande ruptura operada no seio da tradição. Nesta dissertação, buscamos investigar a atuação de mulheres escribas (*sofrot*) na produção de *Sêfer Torá* na contemporaneidade, a partir de um projeto icônico, que ilustra as transformações operadas nos últimos 25 anos: o *Women's Torah*. Esse projeto, vinculado à Comunidade Recontrucionista Kadima de Seattle, culminou na conclusão da primeira Torá escrita coletivamente por um grupo de mulheres escribas, em 2010. O escopo dessa investigação é delineado pela contextualização da atividade escriba dentro do judaísmo, pela relação entre tradição revelada e mudanças históricas e pelo desenvolvimento do feminismo judaico, que tem impulsionado a inclusão feminina nas práticas religiosas. Para apresentar o movimento das mulheres escribas, este trabalho apoia-se em fontes bibliográficas e no depoimento das escribas Shoshana Gugenheim e Rachel Reichhardt, que participaram do projeto *Women's Torah*. A partir do cenário em análise, percebe-se que o movimento das mulheres escribas é incipiente, mas está em uma linha crescente. A escrita ritual feminina ainda encontra barreiras dentro da ortodoxia judaica, mas é aceita por outras vertentes do judaísmo.

Palavras-chave: *Sêfer Torá*, escriba, feminismo judaico, *Women's Torah*.

## ABSTRACT

For most of the history of the handwritten transmission of the Torah, the office of scribe was assumed only by men, who received the divine commandment to copy the Torah. Women were forbidden from participating in this tradition, due to a Talmudic prohibition. However, at the turn of the 21st century, under the influence of changes in the civil status of women in Western societies, especially from the 19th century onwards, this prohibition began to be questioned. In light of this, some women entered the office of scribes of the sacred book, embracing all the questions and challenges of this great rupture within tradition. In this dissertation, we seek to investigate the role of female scribes (sofrot) in the production of Sefer Torah in contemporary times, based on an iconic project that illustrates the transformations that have occurred in the last 25 years: Women's Torah. This project, linked to the Kadima Reconstructionist Community of Seattle, culminated in the completion of the first Torah written collectively by a group of women scribes in 2010. The scope of this investigation is outlined by the contextualization of scribal activity within Judaism, by the relationship between revealed tradition and historical changes, and by the development of Jewish feminism, which has promoted the inclusion of women in religious practices. To present the movement of women scribes, this work is based on bibliographical sources and the testimony of scribes Shoshana Gugenheim and Rachel Reichhardt, who participated in the Women's Torah project. Based on the scenario under analysis, it is clear that the movement of women scribes is incipient, but is growing. Female ritual writing still encounters barriers within Jewish orthodoxy, but is accepted by other branches of Judaism.

Keywords: Sefer Torah, scribe, Jewish feminism, Women's Torah.

## SUMÁRIO

CONSIDERAÇÕES INICIAIS .....	10
1. O MANUSCRITO DA TORÁ .....	13
1.1 A sobrevivência do manuscrito.....	13
1.2 O ofício do escriba .....	20
1.3 Os materiais do escriba e as Leis .....	24
2. <i>SOFERET</i> : UMA RUPTURA PELA CONTINUIDADE.....	29
2.1 A condição feminina na tradição judaica.....	29
2.1.1 As mulheres e as penas.....	35
2.2 Novas perspectivas sobre a condição da mulher no judaísmo.....	38
2.2.1 O letramento feminino nas comunidades judaicas.....	44
2.2.2 As novas denominações judaicas e a inclusão feminina.....	50
2.3 <i>Sofrot</i> : as escribas contemporâneas .....	54
3. A ESCRITA NO LIMITE DA (IM)POSSIBILIDADE .....	66
3.1 O projeto <i>Women's Torah</i> .....	66
3.2 Diante da Lei.....	73
3.2.1 A <i>mitsvá</i> do <i>Tefilin</i> .....	80
3.2.2 A relação entre o mandamento da leitura e o mandamento da escrita da Torá.....	83
3.3 Repensando os limites da <i>halachá</i> na contemporaneidade.....	86
CONSIDERAÇÕES FINAIS .....	94
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....	98
ANEXO I.....	105
Entrevista com Rachel Reichhardt.....	105
ANEXO II .....	113
Entrevista com Shoshana Gugenheim .....	113

## CONSIDERAÇÕES INICIAIS

A Torá é o livro mais importante da tradição judaica, e como tal, foi e ainda é transmitida de geração em geração com base na longa tradição dos modos de produção do manuscrito, que mobiliza ainda hoje um espectro simbólico, gráfico e material milenar. A continuidade do manuscrito em pergaminho encontra sua fundamentação nos preceitos estabelecidos no Talmud e em outros documentos da tradição oral, que estabelecem regras direcionadas aos mantenedores da tradição: escribas. Para além da motivação legal, o estabelecimento das sinagogas como local de culto judaico e a centralidade do *Séfer Torá*, rolo manuscrito da Torá, dentro desta instituição também fortalecem a perenidade dessa tradição.

Durante a maior parte dessa história de transmissão, o ofício de escriba foi assumido apenas por homens, que receberam o mandamento divino de copiar o manuscrito da Torá, preceito (*mistvá*) que figura no próprio texto sagrado em Deuteronômio 31:19. Às mulheres foi vedada a possibilidade de se inscreverem nessa tradição, por força de uma proibição talmúdica. Entretanto, na virada do século XXI, sob a influência das mudanças ocorridas no status civil da mulher nas sociedades ocidentais, especialmente a partir do século XIX, essa proibição começou a ser questionada. Diante disso, algumas mulheres ingressaram no ofício de escribas do livro sagrado, abraçando todos os questionamentos e desafios desta grande ruptura operada no seio da tradição. Nesta dissertação, buscamos apresentar o ponto de vista de mulheres escribas a respeito da tradição e refletir sobre alguns aspectos que tocam a condição feminina, como escribas da palavra sagrada dentro da tradição judaica, a partir de um projeto icônico, que ilustra as transformações operadas nos últimos 25 anos: o *Women's Torah*.

O projeto *Women's Torah* foi pioneiro na inserção de mulheres no mundo da escrita sagrada. Esse projeto reuniu seis mulheres escribas, as quais escreveram coletivamente um *Séfer Torá* para a Comunidade Reconstrucionista Kadima de Seattle. A idealização do projeto teve início nos anos 2000 e a conclusão da escrita e a apresentação da Torá para a comunidade aconteceu em outubro de 2010. Nessa longa jornada, a comunidade percebeu a dificuldade de encontrar mulheres escribas e investiu na formação de duas mulheres. Aos poucos, foram aparecendo outras escribas qualificadas, que passaram a integrar o projeto. Cada uma delas buscou aprender o ofício por meio de livros e de mentores, que se dispuseram a ensiná-las. Além dos desafios práticos, as escribas lidaram também com as questões normativas e buscaram desenvolver novas interpretações da literatura religiosa para justificar a entrada das mulheres na escrita ritual, sem abrir mão da tradição.

Para contar essa história de continuidade e ruptura, apesar de todos os desafios impostos de partida a uma pesquisa fronteira, que impõe uma iniciação aos estudos hebraicos,

valemo-nos de fontes bibliográficas e também do testemunho de duas escribas participantes do projeto, as quais concederam os seus depoimentos em entrevistas realizadas virtualmente.

A dissertação está organizada em três capítulos, em um primeiro momento, apresentam-se algumas reflexões relativas à continuidade do livro manuscrito no seio da tradição judaica, enfatizando os aspectos simbólicos, históricos e legislativos que envolvem essa valorização. A saber, o status sagrado da Torá enfatizado pela tradição, o advento das sinagogas e a centralidade do texto sagrado na organização litúrgica e arquitetônica dessa instituição e o corpo legislativo da tradição oral, o qual estabelece as regras que dirigem e sustentam a tradição manuscrita. São apresentadas algumas considerações a respeito do ofício do escriba, com ênfase na figura dos *soferim*, escribas encarregados da cópia do texto sagrado consonantal. O capítulo termina com a apresentação de algumas regras que devem ser observadas na escrita ritual, as quais compreendem os materiais utilizados na escrita, o formato das letras, a disposição do texto no pergaminho e a postura adequada do escriba em reverência ao sagrado.

No segundo capítulo, as reflexões passam pela discussão sobre o papel da mulher dentro da tradição judaica, com ênfase na história recente que tem seus contornos marcados pelo feminismo. Em um primeiro momento, apresenta-se um breve relato sobre a condição da mulher a partir de textos da tradição religiosa, que normatizaram a exclusão da participação feminina na vida pública e negaram às mulheres o acesso às letras, com algumas exceções documentadas a partir da baixa idade média. O texto segue apresentando a influência das ideias iluministas no contexto judaico, por meio da *Haskalá*, que pavimentou o caminho para o encontro do judaísmo com o feminismo, especialmente, por meio de Bertha Pappenheim, que lutou pela instrução e integração das mulheres judias no início do século XX (ELIOR, 2023; NISKIER, 2011). Apresenta-se, também, um breve relato sobre o letramento feminino nas comunidades judaicas, com ênfase na primeira escola judaica para meninas, a Bais Yaakov, fundada em 1917 por Sarah Schenirer. O relato aborda, ainda, as mudanças ocorridas em relação às mulheres dentro do judaísmo com o surgimento de denominações não ortodoxas. Por fim, a investigação é estreitada para o fenômeno da inclusão feminina no ofício da escrita de pergaminhos sagrados. Essas escribas iniciaram um novo capítulo na história do judaísmo, com o mesmo zelo característico dos *soferim*, que conserva cada letra sagrada da Torá, mas com uma nova interpretação em relação à condição da mulher no cenário religioso.

O terceiro capítulo é dedicado ao primeiro *Sêfer Torá* escrito coletivamente por mulheres judias. Em um primeiro momento, conta-se a história do movimento *Women's Torah*, idealizado por Wendy Graff, sob a sugestão do rabino da Comunidade Kadima de Seattle, e

coordenado pela escriba Shoshana Gugenheim. No segundo tópico, tem-se a análise da escrita feminina sob a ótica da lei judaica, a partir da defesa da escrita feminina postulada pela escriba Jen Taylor Friedman. Nesse ponto, são discutidas as normas que impediriam o exercício do ofício de escriba por mulheres, como a expressa proibição de que mulheres escrevam *Sêfer Torá* e também a norma que exige o uso de *Tefilin*, filactérios utilizados no rito das orações matinais, para que um escriba seja considerado apto a escrever pergaminhos sagrados. Por fim, com base no pensamento desenvolvido pela judia ortodoxa e filósofa Tamar Ross, enraizado na tradição religiosa, apresenta-se a ideia de revelação progressiva da vontade divina para justificar as mudanças interpretativas dos textos canônicos em relação à participação feminina nos rituais religiosos, o que inclui a escrita de pergaminhos sagrados. A dissertação é concluída com a transcrição das entrevistas concedidas pelas escribas Rachel Reichhardt e Shoshana Gugenheim.

## 1. O MANUSCRITO DA TORÁ

### 1.1 A sobrevivência do manuscrito

Para além da dimensão da tradição religiosa que a consolida, a Bíblia<sup>1</sup> e, especialmente o Pentateuco (*Chumash*), é um marco na história da cultura escrita, não só pela grandeza do texto que é fundador do imaginário religioso e moral do ocidente, mas também pelo protagonismo em todos os formatos e suportes que o livro já experimentou e, especialmente, no processo de disseminação do códice, que se confunde com o de consolidação do cristianismo (GRAFTON; WILLIAMS, 2006). Da mesma forma, na era da imprensa, a Bíblia continua a manter esse protagonismo ao marcar o aparecimento do primeiro livro impresso e ao ocupar os prelos de diversos países, seja em hebraico, grego, latim ou em língua vernácula<sup>2</sup>. Por outro lado, embora tenha havido imediata adesão à imprensa para a propagação do texto sagrado, as comunidades judaicas ainda se mantiveram fiéis ao manuscrito e ao *volumen*, marcando simbolicamente a forma do texto da tradição judaica. Segundo Sacks (2002), *O Séfer Torá*, rolo manuscrito contendo o Pentateuco, é “escrito hoje exatamente como há milhares de anos, à mão, com uma pena, sobre pergaminho” (SACKS, 2002, p.55).

A sobrevivência do manuscrito na tradição judaica encontra as bases de sua sustentação na própria Torá, que estabelece o dever de preservação do texto sagrado por meio da escrita. A prescrição da escrita aparece no quinto livro do Pentateuco: “E agora, escrevei para vós este cântico” (Deuteronômio 31:19). A partir desse verso, entende-se que cada homem judeu deve escrever uma cópia da Torá<sup>3</sup>. Essa prescrição é explicada e sistematizada pela tradição, que apresenta as normas que guiam a forma como o texto deve ser copiado. O Talmud<sup>4</sup>

<sup>1</sup> O termo “Bíblia” é utilizado para se referir tanto ao cânon sagrado cristão quanto ao cânon judaico. Normalmente, para distinguir uma tradição da outra, utiliza-se a expressão “Bíblia Hebraica” ou o termo *Tanah*, um acrônimo formado pelas palavras que designam as partes que compõem o cânon bíblico, a saber: Torá (Pentateuco), Neviim (Profetas) e Ketuvim (Escritos). A tradição cristã batizou a Bíblia Hebraica como “Velho Testamento”.

<sup>2</sup> Segundo Kors (2021), há traduções da Bíblia desde os antigos tempos romanos. Na Idade Média, as traduções eram patrocinadas por reis e mosteiros. Entretanto, apenas a partir dos séculos XIV e XV a Bíblia foi lida em língua vernácula por leigos. No século XVI, as aspirações reformistas de Lutero e sua tradução da Bíblia encontraram na imprensa o mecanismo perfeito de difusão do texto sagrado.

<sup>3</sup> “Hoje, os membros de uma congregação podem observar o mandamento de escrever seu próprio rolo da Torá pelo ato de completar um rolo, cada membro escrevendo, ou mesmo preenchendo o esboço de apenas uma única letra, em uma cerimônia conhecida como סיום התורה (*siyyum ha-tora*), ‘conclusão da Torá.’ Esta ação foi antecipada por Maimônides que escreveu ‘e qualquer um que corrige um rolo da Torá, mesmo uma única letra, é como se ele tivesse escrito tudo.’” (OUTHWAITE, 2020, p. 66)

<sup>4</sup> Segundo a tradição rabínica, juntamente com a Torá escrita, Moisés recebeu a explicação das palavras escritas (Torá Oral). No ato de entrega do texto escrito ao povo, Moisés entregou também a explicação desses textos de forma oralizada. Essa explicação foi passando de geração em geração, apenas de forma oral durante muitos anos. Com a formação da diáspora, após o cerco romano de Jerusalém e a destruição do Segundo Templo no ano 70 d.C., muitos sábios temeram a perda da Torá Oral e, para evitar esse mal, iniciou-se a compilação dos ensinamentos orais. A transcrição desses ensinamentos ficou conhecida como Talmud, que possui uma versão de Jerusalém e uma versão da Babilônia. (RAMBAM, 2018, p. 6-8) A tradição oral é responsável por apresentar as explicações e a forma adequada de cumprir os 613 mandamentos prescritos na Torá escrita.

apresenta um corpo de regras que estabilizam a prática da escrita, assim como o tratado *Soferim*<sup>5</sup> e o livro *Keset HaSofer*<sup>6</sup>, documentos específicos, um pouco mais tardios, também o fazem.

Além da previsão normativa que sustenta a continuidade do manuscrito, a manutenção da atividade escriba e o uso do pergaminho são justificados pelos relatos fundadores dessa prática, que atribuem à Torá o status de livro sagrado<sup>7</sup>. Segundo a tradição bíblica, Moisés, o grande líder do povo judeu, foi o primeiro escriba da Torá e Esdras, o segundo. Esdras foi o responsável por compilar os cinco livros da Torá em um único pergaminho, apresentando a forma do *Séfer Torá* conhecida na atualidade (NARDELLA-DELLOVA, 2023). Ambos os escribas utilizaram o pergaminho para materialização do texto sagrado, diante disso, toda a cadeia de escribas percebe-se vinculada ao formato e ao material utilizados pelos escribas fundadores. Assim, mesmo com a substituição gradual do *volumen* pelo códice a partir do século II E.C.<sup>8</sup> e com a prevalência progressiva de cópias impressas sobre cópias manuscritas a partir do século XV<sup>9</sup>, a tradição de manuscritos da Torá em pergaminhos continua viva.

Maybloom (2021) afirma que o uso de um material desatualizado como suporte para a escrita da Torá é “uma forma de manter uma conexão com a tradição, com um passado bíblico no qual esses materiais eram necessários.” (MAYBLOOM, 2021, p. 20) Nesse sentido, quando um escriba, na contemporaneidade, utiliza esses materiais para criar um rolo sagrado, opera-se uma ligação entre o passado e o presente, de forma que a tradição passa a compor o contexto de produção do *Séfer Torá* no tempo presente. Sendo assim, a materialidade reforça a conexão com a tradição de longa data (MAYBLOOM, 2021).

O pensamento de Maybloom (2021) é desenvolvido a partir das considerações de Robinson (2006), que, ao investigar as razões que sustentam a continuidade do manuscrito da Torá na era de e-books e hipertextos, afirma o peso da tradição como uma justificativa possível

---

<sup>5</sup> *Soferim* é um tratado menor escrito no estilo da Mishná compilado, provavelmente, no século VIII em Israel. Esse tratado discute o processo de escrita do *Séfer Torá*, a grafia das palavras bíblicas e a leitura pública dos textos bíblicos. Além disso, apresenta disposições litúrgicas a respeito dos feriados de Chanucá e Purim.

<sup>6</sup> O *Keset HaSofer* ou “O tinteiro do Escriba” é um manual para escribas, escrito pelo Rabino Shlomo Ganzfried (1804-1886). Nesse livro estão contidas as leis aplicáveis à escrita de *Séfer Torá*, *Mezuzot*, *Tefilin* e *Megilat Esther*.

<sup>7</sup> A Torá é vista como um livro sagrado pelos religiosos porque é considerada fruto da revelação divina. Os escritos da tradição afirmam que a Torá foi recebida no monte Sinai no ano 1313 a.E.C. De acordo com a tradição judaica, a Torá foi inteiramente ditada por Deus a Moisés, que materializou cada uma das palavras ouvidas. Tal gesto, que nos ajuda a dimensionar o valor atribuído à cultura escrita no seio da tradição judaica, sustenta que a Torá é a “expressão exata da palavra de Deus” (GIGLIO, 2012, p. 14) Essa narrativa da recepção é matizada pela Teologia Dialética, a qual defende que a revelação da Torá não ocorreu de forma ditada, ou seja, não é apenas uma obra divina, mas é fruto da inspiração divina e da autoria mosaica (HESCHEL, 2006). A crítica textual, por outro lado, nos termos da Teoria Documentária, afirma que a Torá foi escrita em diferentes épocas por diferentes autores, distanciando o texto do conceito de revelação divina e da pena de Moisés (GABEL; WHEELER, 2003; KING, 2015).

<sup>8</sup> Cf. ROEMER, 2007.

<sup>9</sup> Cf. EISENSTEIN, 1998.

para essa prática “desatualizada”. Para completar o sentido dessa resposta, Robinson pontua que o contato com o texto manuscrito amplia a conexão dos judeus contemporâneos com os leitores de outras épocas e com a história dos seus ancestrais. Nas palavras do estudioso, “ler pergaminhos produzidos praticamente da mesma maneira que aqueles lidos pelos judeus desde o século V a. E.C. conecta os judeus contemporâneos à continuidade ininterrupta de sua história.” (ROBINSON, 2006, p. 9) Assim como outras práticas rituais presentes na religião judaica<sup>10</sup>, o contato com a materialidade do pergaminho manuscrito, no contexto da leitura comunitária, aponta para uma ligação com as histórias narradas.

Considerando a justificativa apresentada, Maybloom (2021) acrescenta que a consolidação da tradição está enraizada no caráter performativo do ritual. Nesse sentido, o pesquisador defende que a performance ritual que caracteriza a leitura comunitária da Torá reforça a sacralidade do *Sêfer Torá*, o que demonstra a eficácia religiosa e social do rito para perpetuação da tradição. Essa eficácia, em grande medida, é sustentada pelas normas da tradição oral que prescrevem os rituais. A leitura pública da Torá (*K'riat Ha'Torah*) obedece o seguinte ritual: o *Sêfer Torá* é retirado da arca, segue em procissão pela congregação até a plataforma de leitura, onde é erguido para que todos o vejam, é retirado da capa que o protege e colocado sobre a mesa para a realização da leitura. O texto hebraico é lido em voz alta por um dos fiéis presentes, com a entonação e o ritmo adequados, seguindo a tradição cantilada.

Segundo Maybloom (2021), a encenação que envolve a leitura da Torá evoca dois eventos narrados na Bíblia Hebraica: o primeiro remonta à figura de Moisés, que apresentou as tábuas da lei ao povo antes de realizar o que foi considerado a primeira leitura da Torá<sup>11</sup>, e o segundo é a leitura realizada por Esdras no período do Segundo Templo, após o retorno do povo judeu do exílio babilônico<sup>12</sup>. Assim como Esdras leu a lei a partir de um rolo da torá contínuo, a leitura pública é feita a partir do *Sêfer Torá* e assim como Moisés exibiu as tábuas da lei, a Torá é erguida perante a congregação. A respeito desse espelhamento do ritual de hoje com as leituras pretéritas, Maybloom faz a seguinte afirmação:

---

<sup>10</sup> No *Seder de Pessach*, jantar realizado na celebração da Páscoa Judaica, que rememora a libertação do povo hebreu da escravidão no Egito, os alimentos que compõem a mesa do jantar enfatizam a experiência com a história contada. O consumo de ervas amargas (*chazeret*), por exemplo, é uma lembrança dos tempos amargos sofridos pelos filhos de Israel quando eram escravos no Egito. (BAROCAS, 2005, p. 120)

<sup>11</sup> Cf. Êxodo 34:29

<sup>12</sup> A leitura operada por Esdras, é narrada no oitavo capítulo do Livro de Neemias. “Pela primeira vez, durante os sete dias do Tabernáculo, Esdras e seus companheiros leram em voz alta o texto completo da Torá - aqui o termo se refere aos Cinco Livros de Moisés - como um ‘livro’ contínuo (*sêfer*), publicamente, diante de todo o povo, enquanto os levitas explicavam o seu significado.” (YERUSHALMI, 1992, p. 128).

A repetição das ações hoje relembra, corporalmente, as ações passadas daquelas performances anteriores, reforçando a conexão entre o arquivo e o repertório, e simbolizando a confiança na performance como uma modelagem crucial dos rituais de leitura da Torá.” (MAYBLOOM, 2021, p. 34. Tradução nossa)

A esfera ritual que o *Séfer Torá* ocupa dentro da tradição judaica, expressa nos processos de produção e leitura e até mesmo na “morte”<sup>13</sup> desse objeto sagrado, estabelece um elo simbólico entre as gerações de fieis de diferentes épocas. Nesse sentido, a preferência pelo manuscrito em pergaminho traduz a primazia da tradição e a busca por conexão com a ancestralidade judaica.

A conexão com o formato do livro sagrado operada pela ritualização foi tão efetiva que a preferência pelo rolo em detrimento do códice na tradição judaica, durante muito tempo, não esteve restrita à escrita de textos sagrados<sup>14</sup>, como ocorre atualmente. Os estudiosos concordam que o judaísmo, como instituição, adotou o códice pelo menos quatrocentos anos mais tarde do que as outras culturas do mundo mediterrâneo. Presume-se que a assimilação do códice pelos judeus não ocorreu antes do século VIII (OUTHWAITE, 2020). Fala-se em presunção, porque há uma certa dificuldade em encontrar textos em hebraico no período de surgimento e estabilização do códice. Del Barco (2020) afirma que há um grande hiato de textos em hebraico entre o século II E.C., data dos últimos pergaminhos encontrado em Qumram, e os séculos IX e X, quando surgem os primeiros códices da Bíblia, copiados no Oriente Médio (DEL BARCO, 2020). A respeito da adoção tardia do códice, Beit-Arié sugere que a difusão do códice entre os cristãos pode ter suscitado a resistência dos judeus em relação à apropriação do novo formato de livro. Além disso, Outhwaite afirma que o peso do *Séfer Torá* como objeto sagrado e conservado no formato de rolo também pode ter influenciado a rejeição do códice na cultura judaica da antiguidade tardia (OUTHWAITE, 2020, p. 71).

Apesar da resistência inicial, o códice começou a ser utilizado pelos judeus para fins não religiosos e depois passou a abrigar também textos sagrados, inicialmente livros de orações e poesias, até alcançar belos exemplares de códices bíblicos, nos séculos X e XI, como o Códice de Aleppo, o Códice de Leningrado e o Códice dos Profetas do Cairo (OUTHWAITE, 2020, p74). A partir do século X, tem-se uma profusão de códices em língua hebraica, favorecida pela disponibilidade de materiais e artesãos que dominavam a técnica de composição do formato de livro já adotado não apenas pelos cristãos, mas também pelo mundo islâmico. Outhwaite sugere que o encontro do judaísmo oriental com o mundo islâmico pode ter contribuído para a adoção

---

<sup>13</sup> Quando um *Séfer Torá* é danificado ou destruído e passa a não ser válido para a leitura na sinagoga ele “deve ser enterrado com um estudioso”. (OUTHWAITE, 2020, p. 63)

<sup>14</sup> Além da Torá, a escrita de alguns livros do cânon bíblico também continua a ser feitas no formato de rolo. Esses livros são chamados de *Meguilot*.

do códice pelos judeus (OUTHWAITE, 2020, p76). Os códices hebraicos passaram a ocupar bibliotecas e sinagogas na Idade Média, entretanto, a leitura pública da Torá continuou a ser feita a partir do *Séfer Torá*, conforme prescrito pelo judaísmo rabínico<sup>15</sup>.

No século IX, o surgimento do caraísmo, uma nova escola judaica, apresentou uma alternativa à tradição rabínica. Essa nova escola adotou e defendeu o uso do códice também para leituras litúrgicas, conforme evidenciam alguns colofões e fontes literárias dos séculos XVI ao XIX. O desapego ao formato tradicional da Torá pelos caraítas está estreitamente ligado à rejeição da tradição oral judaica operada por esse grupo. Os caraítas aceitam somente a Bíblia Hebraica como texto sagrado, a tradição oral e a literatura rabínicas foram excluídas da vida religiosa desse grupo. Diante disso, uma vez que as prescrições relativas à escrita e à leitura do *Séfer Torá* são fruto do judaísmo rabínico, o afastamento desta tradição sustenta a rejeição da outra (OUTHWAITE, 2020).

A presença do *volumen* na liturgia judaica, portanto, está diretamente associada à aceitação das prescrições da tradição rabínica. O cumprimento dessas prescrições encontra lugar na vida comunitária, já que as leituras a partir do *Séfer* são prescritas para o ambiente congregacional. Diante disso, pode-se dizer que a sobrevivência do *volumen* está também relacionada ao surgimento e à consolidação da sinagoga como centro da vida religiosa judaica.

As sinagogas surgiram antes da destruição do Segundo Templo; evidências arqueológicas apontam para a existência de uma sinagoga no Egito no século III a.E.C. Embora sejam consideradas um produto da diáspora, as sinagogas foram construídas como centros comunitários tanto na diáspora quanto em Israel (LEONE, 2019). Diferentemente do Templo, onde apenas os sacerdotes podiam entrar nos locais destinados aos sacrifícios e os fiéis ficavam circunscritos às áreas externas (átrios), nas sinagogas, todos os participantes estavam envolvidos na condução das cerimônias. O serviço do Templo não estava centrado na leitura da Torá, esta foi incluída no serviço religioso apenas no período do Segundo Templo, como uma atividade adicional, mas não substitutiva dos sacrifícios. Nas sinagogas, por outro lado, a leitura das escrituras e a recitação de orações substituíram os sacrifícios do Templo (HACHLILI,

---

<sup>15</sup> Judaísmo rabínico é a forma normativa do judaísmo desenvolvida após a destruição do segundo Templo (70 E.C.). Essa forma da religião judaica tem como base o Talmud e os comentários rabínicos da tradição farisaica. (Cf. <https://www.britannica.com/topic/Rabbinic-Judaism>)

Tradicionalmente, entende-se que a leitura pública da Torá na sinagoga não pode ser feita a partir de um Pentateuco (*Chumash*), porque isso seria humilhante para a congregação. Maimônides, autor da *Mishê Torá*, afirmou que a leitura pública da Torá deve ser feita a partir de um *Séfer Torá*, entretanto, excepcionalmente, a leitura sem um rolo da Torá poderia ser permitida, embora não fosse o ideal. Segundo o comentarista medieval, a comunidade poderia renunciar a própria dignidade e usar uma alternativa ao pergaminho. O rabino Rashba (1235-1310), por outro lado, afirmou que a dignidade comunitária (*kevod ha-tsibbur*) não pode ser renunciada, sendo assim, a leitura ritual só pode ser feita na presença de um *Séfer Torá* (FRIEDMAN, 2007).

2013). A instituição das sinagogas não tinha como objetivo a substituição do Templo, este sempre foi considerado um local sagrado e escolhido por Deus. Durante alguns séculos o templo e a sinagoga coexistiram cada qual com a sua especificidade, o primeiro como um centro do culto sacrificial e a segunda como uma instituição comunitária de estudo e oração.

Com a destruição do Segundo Templo, e a conseqüente dispersão da comunidade judaica, as sinagogas se estabeleceram não só como assembleias comunitárias, mas como locais de culto<sup>16</sup>. Diante da ausência de um local sagrado, os mais diversos locais onde os judeus passaram a viver receberam casas de oração. Leone (2019) afirma que a valorização das orações sobre o sacrifício antes da destruição do Templo, com o advento das sinagogas na antiguidade, preparou os judeus para a vida na diáspora. O Templo que existia em um lugar específico passou a existir apenas como lembrança e expectativa futura. Diante disso, as sinagogas assumiram o protagonismo da vida religiosa judaica, o que foi potencializado pela simplicidade da estrutura dessa instituição. Nas palavras de Leone: “A sinagoga, enquanto instituição, é tão transportável quanto um rolo de pergaminho.” (LEONE, 2019, p. 129)

A desvinculação de um local específico acabou por associar-se à vinculação ao único objeto sagrado remanescente. A sinagoga não apenas incluiu a leitura da Torá nas liturgias, mas assumiu a centralidade do *Sêfer Torá* em sua estrutura arquitetônica. O interior de uma sinagoga contém dois elementos principais: A arca sagrada (*Aron Hakodesh*), utilizada para guardar os rolos da Torá, posicionada em direção a Jerusalém<sup>17</sup>, e a plataforma onde a Torá é lida (*Bimá*). Essa plataforma é uma mesa elevada “localizada no centro da sala ou entre o centro e a parede onde está a Arca” (LEONE, 2019, p. 126). O fato de os dois elementos essenciais da sinagoga estarem relacionados à Torá diz muito sobre a importância desse objeto. A respeito disso, Hachlili afirma:

A leitura da Torá tem sido o dever mais importante na sinagoga desde os tempos antigos até os dias atuais e sempre foi um fator importante na vida judaica. Conseqüentemente, tornou-se um constituinte importante do espírito judaico e um símbolo da sobrevivência e preservação judaica ao longo dos tempos. É bastante evidente, portanto, que a característica arquitetônica mais proeminente das antigas sinagogas era o Santuário da Torá, a estrutura arquitetônica que continha a Arca dos Pergaminhos. (HACHLILI, 2013, p. 286. Tradução nossa)

---

<sup>16</sup> “Importante notar que, em termos de seu ritual específico e funções litúrgicas comunitárias, a sinagoga local não substituiu o Templo de Jerusalém, destruído há quase dois mil anos. Somente alguns rituais praticados no Templo foram transferidos para o recinto da sinagoga depois de sua destruição pelos romanos.” (LEONE, 2019, p. 122)

<sup>17</sup> A orientação da arca da Torá apontando para Jerusalém foi uma inovação introduzida após a destruição do Templo. “A ênfase no Santuário da Torá e na orientação de Jerusalém simbolizava a santidade do lugar e funcionava como uma lembrança do Templo.” (HACHLILI, 2013, p. 163. Tradução nossa)

A Sinagoga é a instituição judaica mais longeva, enquanto os dois Templos duraram cerca de mil anos, a sinagoga existe há mais de dois mil e trezentos anos. (LEONE, 2019) Essa resistência ao tempo foi essencial para a manutenção da produção manuscrita de *Séfer Torá*, já que as leituras litúrgicas no âmbito das sinagogas, ainda hoje, são realizadas a partir de um rolo da Torá (OUTHWAITE, 2020).

Os motivos normativos (previsão da lei judaica) e históricos (surgimento e consolidação da sinagoga) que fundamentam a preservação da tradição manuscrita unem-se à dimensão simbólica dos rituais de leitura e de escrita do *Séfer Torá*. O simbolismo também alcança a forma como a Torá é percebida pelos fiéis. Segundo Fishbane (2020), o *Séfer Torá* assume, na cultura religiosa judaica, o lugar que em outras religiões é ocupado pelo ídolo. Isso pode ser explicado pela proibição de fazer imagem de escultura, expressa no segundo mandamento do decálogo. Essa proibição tornou a religião judaica uma religião de palavras e não de imagens. A substituição da imagem pelo livro pode ser observada em alguns costumes religiosos: os judeus carregam porções da Torá nos filactérios de suas vestes, assim como os pagãos carregavam consigo os seus ídolos, e os santuários pagãos encontram o seu paralelo na arca da aliança, que continha um rolo da Torá atribuído à pena de Moisés (FISHBANE, 2020, p.214). O rolo da *Torá* é reverenciado como um símbolo da manifestação da presença de Deus. Segundo o livro de Êxodo, Deus ordenou que se fizesse uma Arca para servir de símbolo da presença divina no meio do povo. A arca deveria conter a Torá, uma vasilha com o maná, e o cajado florescido de Arão. (Êxodo 25) Com a destruição do Templo de Jerusalém (ano 70 E.C.), a Arca da Aliança foi perdida e, dos objetos sagrados, o *Séfer Torá* foi a única coisa que restou como presentificação do divino. (FISHBANE, 2020, p.217).

## 1.2 O ofício do escriba

Partindo dessas considerações, tem-se que a religião judaica rabínica atribuiu camadas de significados ao *Sêfer Torá* e cada uma dessas camadas enfatiza a importância da manutenção da tradição manuscrita e fiel da Torá. Nessa cadeia de transmissão do texto escrito, os manuseadores da pena assumem um papel primordial. O escriba recebe o nome de *sofer*<sup>18</sup>, termo hebraico que curiosamente significa “aquele que conta”. O Talmud afirma que os escribas receberam a designação de *soferim* (plural de *sofer*) porque esse ofício (*sofrut*) inclui a necessidade de contar letras, palavras e linha para assegurar a correção do manuscrito. O escriba autorizado a realizar a cópia de textos sagrados é chamado de *Sofer Stam*. Este último termo é um acrônimo que reúne as iniciais dos documentos sagrados copiados pelo escriba, a saber: *Sêfer Torá*, *Tefillin* e *Mezuzá* (SPIEGEL, 2004). *Tefillin*, ou filactérios, são um adereço religioso composto por duas caixas de couro, contendo quatro passagens da Torá escritas em pergaminho, as quais são afixadas a faixas de couro e amarradas nos braços e na testa pelos judeus no momento da oração matinal. *Mezuzá* é um pedaço de pergaminho contendo duas passagens do livro de Deuteronômio. Esse pergaminho é guardado em uma pequena caixa e afixado no batente das portas das casas judias. Ao passar por uma porta que contém uma *Mezuzá*, o fiel deve reverenciar esse objeto encostando a mão na caixa e beijando a mão após esse toque.

Os *soferim*, desde a época de Esdras, são considerados uma classe de prestígio na sociedade judaica. Tov (2004) afirma que a maioria dos escribas cuja genealogia é conhecida possuíam ascendência sacerdotal<sup>19</sup>. O termo *sofer* não faz referência a uma atividade ocasional, mas a uma profissão, já que a atividade demanda o domínio de uma prática de natureza técnica complicada. Os escribas, ao serem iniciados no ofício, além de aprenderem a escrita e todos os procedimentos atrelados a ela, como a marcação das linhas, a divisão das colunas e a técnica adequada para a correção de erros, também aprendiam as técnicas relacionadas à fabricação de pergaminho, ao uso dos instrumentos de escrita e à confecção de tinta (TOV, 2004).

---

<sup>18</sup> O termo *sofer* foi aplicado aos primeiros escribas desde a época de Esdras até o século III a.E.C. Mais tarde, outros termos também foram utilizados para designar o ofício, como *Zugoth* (estudiosos), *Tannaim* (repetidores ou professores) (AZEVEDO NETO, 2011). Essas duas últimas designações referem-se a um grupo específico de escribas responsáveis por compilar e editar parte dos textos da tradição.

<sup>19</sup> Essa afirmação confirma a atribuição mosaica dada aos filhos de Levi para guardarem a Torá. Conforme relata o texto bíblico: “E Moisés escreveu esta Torá e deu-a aos sacerdotes, filhos de Levi, que levaram a Arca da Aliança do Eterno, e a todos os anciãos de Israel.” (Deuteronômio 31: 9)  
 “Textos extrabíblicos do período helenístico confirmam a impressão de que os levitas eram os escribas especialistas da sociedade judaica. No Documento Aramaico de Levi, uma fonte importante do Testamento Grego de Levi, Este ordena a seus filhos que perpetuem seu conhecimento de escriba.” (TOORN, 2007, p. 90, Tradução nossa)

Como uma atividade própria da classe sacerdotal, o ofício de escriba, no antigo Israel, era transmitido de professor para aluno ou de pai para filho. Toorn (2007) afirma que o treinamento rudimentar para o exercício da atividade de escriba estava disponível em toda a Palestina, entretanto, a formação para os escribas se tornarem peritos e sábios era oferecida apenas na escola do Templo. O treinamento oferecido no Templo transformou os escribas nos eruditos daquele tempo. Além da habilidade de leitura e escrita, eles também recebiam instruções de oratória e de hermenêutica. A passagem do tempo e a destruição do Templo acabaram por contribuir ainda mais para o prestígio da figura dos *soferim*. Na ausência do local sagrado de culto, e conseqüente dispersão dos sacerdotes encarregados dos serviços do Templo, os escribas assumiram a posição mais elevada do clero judaico. Esse reposicionamento foi consolidado pelo advento de uma doutrina rabínica do final do período helenístico segundo a qual o espírito da profecia havia cessado. Diante disso, a autoridade dos profetas também recaiu sobre os escribas.

A nova configuração da religião judaica tornou a função dos escribas ainda mais essencial. Estes, além de manterem viva a tradição manuscrita, assumiram também a obrigação de instruir o povo segundo as palavras da Torá. A respeito desse novo cenário, Toorn faz a seguinte declaração:

A transformação do Judaísmo numa religião do Livro promoveu os escribas a uma posição de destaque. Através das doutrinas da sucessão mosaica e do afastamento do espírito de profecia, os escribas reivindicaram, de fato, o monopólio da instrução religiosa. Na verdade, não se deve ignorar que a instrução pública foi crucial para a posição e o poder dos escribas judeus. Eles eram, para citar uma expressão do Livro de Daniel, os “sábios entre o povo” e tinham o dever de dar discernimento a muitos (Daniel 11:33). Jerusalém era sua base de poder. De lá eles saíram às cidades para oferecer instruções sobre o “Livro da Torá de Yahweh” (2 Crônicas 17:7-9). O poder desse grupo residia não tanto na posse de um segredo, mas na posição que ocupavam como mediadores e corretores de um corpo de conhecimento que era, para todos os efeitos práticos, inacessível àqueles não iniciados nas artes da escrita e da interpretação.” (TOORN, 2007, p. 107-108, Tradução nossa)

Os escribas foram responsáveis por manter viva a tradição recebida e por instruir o povo no cumprimento dos mandamentos. O conhecimento do ofício de escriba continuou a ser transmitido de geração em geração e recebeu uma sistematização gráfica na Idade Média com os massoretas.

Os massoretas desenvolvem um sistema detalhado para garantir a preservação e a correção dos textos sagrados. Por meio desse sistema, denominado massorá, os escribas podiam analisar a qualidade dos manuscritos. A massorá contém listas de palavras com especificações a respeito das grafias diferentes, as quais servem como referência para a

verificação da ortografia do texto. As notações massoretas eram anexadas na margem e no final dos manuscritos. A inclusão da massorá nas margens poderia ser considerada uma alteração do texto sagrado, por isso, especula-se que essas observações foram transmitidas oralmente antes de serem escritas, por volta do século VII E.C. (AZEVEDO NETO, 2011). A atividade massoreta, em seu momento de maior expressão, foi dividida entre os *soferim*, responsáveis pela cópia do texto consonantal<sup>20</sup>, e os *naqdanim* (pontuadores), responsáveis por incluir as marcações vocálicas e os acentos ao texto consonantal. A inclusão dos sinais vocálicos mitigou a probabilidade de leituras equivocadas, porque essa marcação diminuiu a ocorrência de palavras homógrafas (WÜRTHWEIN, 1988).



Fonte: Hasoferet – Verso da Torá com marcações vocálicas e notação musical.

Na imagem apresentada, é possível ver a escrita hebraica com as marcações realizadas pela tradição massoreta. Na parte inferior das letras, os pontos e traços indicam a vogal correta a ser empregada na leitura do texto, que é orientada da direita para a esquerda. Além dos símbolos vocálicos, tem-se a numeração do verso e as marcações de notação musical, utilizadas para a leitura ritmada do texto, cantilação. A expressão “the second *aliyah* begins here” indica o início da segunda leitura da porção da Torá.

O trabalho dos massoretas serviu como referência para as cópias posteriores dos textos sagrados, especialmente dos códices bíblicos. As pontuações e inscrições vocálicas foram muito importantes para a continuidade da tradição de cantilação. Embora as inserções desses escribas não tenham alcançado os manuscritos destinados à leitura comunitária, elas auxiliaram e ainda auxiliam na leitura e nos estudos da Torá. A cópia de *Séfer Torá* para a leitura ritual não inclui as marcações vocálicas, conforme apregoa a tradição, nada pode ser acrescentado ao texto, nem

<sup>20</sup> A estrutura consonantal do texto da Torá, transmitido pelos escribas ao longo dos séculos, remonta ao período do Segundo Templo e foi canonizada pelo judaísmo rabínico no primeiro século da era comum. O texto consonantal é denominado “Texto Protomassorético”. Na Idade Média, entre os séculos VII e X, os massoretas, escribas eruditos que deram continuidade à tradição dos antigos escribas judeus, desenvolveram um sistema rígido de controle e transmissão do texto que visava à prevenção de erros e à transmissão fidedigna dos textos sagrados. Os massoretas foram responsáveis pela criação do sistema de marcação vocálica no texto consonantal e também pelo sistema de acentuação. As Torót produzidas depois desse período tanto manuscritas quanto impressas seguem essa tradição (FRANCISCO, 2008).

mesmo as pontuações, mas estas servem à cadeia de ensino e aprendizagem. Os *soferim* atuais, assim como os *soferim* massoretas, são responsáveis pela cópia do texto consonantal.

A cópia do texto consonantal é dirigida por uma série de regras e deve ser realizada com máxima reverência, porque se trata de uma escrita ritual. No tópico a seguir, são apresentadas algumas regras e alguns costumes perpetuados pela tradição.

### 1.3 Os materiais do escriba e as Leis

O fato de os escribas tradicionalmente comporem a classe de estudiosos da Lei (*Halachá*) não é fortuito. A arte de escrever textos sagrados é estreitamente normativa e o conhecimento dessas normas é fundamental, pois qualquer violação dos preceitos torna o pergaminho impróprio para as cerimônias rituais (*pasul*). A escrita utilizada nos textos rituais é designada *K'tav Ashurit* (caracteres assírios), possuindo alguns caracteres ornados com pequenas coroas posicionadas sobre as letras, adorno denominado *Taggin*. Embora a inclusão dessas coroas seja uma prática bem sedimentada, Maimônides<sup>21</sup>, sábio do período medieval, afirma que a ausência de *Taggin* não torna um manuscrito inválido. Essa é a única decoração permitida em *Sêfer Torá*, qualquer outro tipo de decoração nas letras ou iluminuras torna o pergaminho inválido (ATZMON, 2024; PINCHAS, 2011).

Os textos sagrados são escritos sobre o suporte do pergaminho. O pergaminho (*k'laf*) é confeccionado a partir do couro de um animal *kasher*, ou seja, um animal puro segundo a lei judaica. Um animal terrestre puro é aquele que ruma e possui pata fendida, tais como: boi, cabra ou corça. O pergaminho utilizado para a escrita de um documento *STAM*, *Sêfer Torá*, *Tefilin* e *Mezuzá*, não precisa ser oriundo de um abate ritual (*kasher*), mas deve ser preparado com a intenção de ser destinado à escrita sagrada. Essa intenção deve ser expressa pela pessoa que está preparando o pergaminho. Se o couro for preparado com a intenção de utilizá-lo para a escrita de um *Sêfer Torá* esse pergaminho pode ser utilizado para escrever quaisquer manuscritos *STAM*. Entretanto, se o pergaminho for preparado para a escrita de *Tefilin*, ele não pode ser utilizado para a escrita de uma *Torá*. Há essa especificidade, porque o *Sêfer Torá* possui um nível maior de santidade do que *Tefilin* e este é mais santo do que a *Mezuzá*. Um pergaminho preparado para um objeto mais santo, pode ser utilizado para a escrita de um manuscrito com nível de santidade menor, mas o inverso não é verdadeiro (GANZFRIED, 2006).

Um *Sêfer Torá* contém entre 62 a 84 folhas de pergaminho, as quais são costuradas com tendões de animais. Normalmente, a costura é feita com agulha de ouro ou de prata, pois existe o costume de se utilizar apenas metais nobres na confecção de um *Sêfer*. Esse costume funda-se na separação da *Torá* de materiais que são utilizados em guerra, ou seja, os metais utilizados na confecção de armamentos militares não devem ser utilizados na confecção da *Torá* (ATZMON, 2024; PINCHAS, 2011). A pena (*kulmus*) é o instrumento utilizado para dosar a tinta sobre o pergaminho formando as letras. Assim como o couro, a pena deve ser de uma ave

---

<sup>21</sup> Moshé ben Maimon, conhecido como Maimônides ou pelo acrônimo Rambam, foi um sábio da tradição judaica que viveu no século XII e foi responsável por compilar as leis judaicas na obra *Mishnê Torá*.

*kasher*, normalmente, utiliza-se pena de ganso, peru ou cisne. Há escribas que utilizam junco (cálamo) no lugar da pena. Antes de começar a escrever, deve-se testar a pena para verificar se há excesso de tinta (GANZFRIED, 2006).

A tinta (*d'yo*) deve ser necessariamente preta e não pode conter materiais sintéticos em sua composição. Alguns escribas ainda fabricam a própria tinta seguindo alguma das várias receitas transmitidas pela tradição. De forma geral, a tinta, de composição metalogálica, contém noz-de-galha, cristais de sulfato de cobre ou de ferro, goma arábica e água, a mistura desses ingredientes é cozida no fogo e resulta em um líquido negro viscoso (ATZMON, 2024; PINCHAS, 2011). A obrigatoriedade do uso de tinta preta para a escrita da Torá encontra explicações místicas, a tradição afirma que:

A Torá que Deus deu a Moisés foi dada a ele como fogo branco gravado em fogo negro. É fogo misturado com fogo, cortado do fogo e dado a partir do fogo. (...) A visão do fogo branco, representando nada menos que a mente transcendente de Deus, foi gravada pelo fogo negro; o que Moisés viu foi apenas um reflexo ou sombra daquela forma impressionante, infinita, incontrolável e incipiente que o fogo representa. (ROSS, 2021, p. 201-202, Tradução nossa)

O pergaminho claro simboliza a transcendência divina da revelação e a tinta preta simboliza a materialização da revelação. O espaçamento entre as letras e a escrita adequada de cada letra são muito importantes, pois os espaços em branco entre as letras e na própria composição de cada letra são vistos como locais que contêm significados sagrados ocultos.

Antes de dar início ao trabalho de escrita, propriamente dito, o escriba deve marcar as linhas com um riscador que promove leves sulcos sobre o pergaminho. As pautas não podem ser feitas com chumbo e nem com outros materiais cortantes. Um pergaminho escrito sem pautas não é considerado válido. Se o escriba for destro, a escrita deve ser feita com a mão direita e, se for canhoto, com a mão esquerda (GANZFRIED, 2006). O tratado *Soferim* estabelece que deve ser deixado o espaço de uma linha entre as linhas, o espaço de uma letra entre as palavras e o espaço de um fio de cabelo entre as letras. Entre as colunas, o espaço deve ser equivalente a dois dedos. Na margem inferior, deve ser deixado um espaço de uma mão e, na margem superior, o espaço de três dedos. As margens podem ser ampliadas, mas não podem ocupar um espaço maior do que a mancha do texto. Entre um livro e outro, deve ser deixado um espaço vazio de quatro linhas. O livro *Keset Ha-Sofer* apresenta as especificações relativas à formatação de cada uma das letras do alfabeto hebraico, há aproximadamente 20 regras para cada uma das 22 letras hebraicas (ATZMON, 2024).

Quando o escriba comete um erro na escrita, ele deve raspar o pergaminho e escrever novamente. A raspagem, normalmente, é feita com facas banhadas a ouro ou com cacos de vidro, para evitar o uso de metais bélicos. Mas é possível utilizar bisturi para essa atividade, apesar de o bisturi não ser feito com material nobre, por ele ser utilizado para salvar vidas e não para a guerra, tem-se essa permissão (SELTZER, 2020). Ainda sobre a correção, se na escrita de uma letra cair tinta no meio e deformar a sua composição, o escriba não pode raspar apenas a parte onde caiu o excesso de tinta, porque isso significaria dar forma a uma letra por apagamento, quando a forma de cada letra só pode ser dada pela adição de tinta na página. Se, na escrita de uma letra, o escriba cometer um erro desse tipo, a letra inteira deve ser raspada e reescrita (ATZMON, 2024; PINCHAS, 2011). Quando o erro de escrita recai sobre um dos nomes divinos, não é permitido raspar o pergaminho e escrever o nome novamente, porque não se pode apagar o nome de Deus. Nesse caso, o escriba deve enterrar a folha com a escrita errada. O Tratado *Soferim* apresenta a lista dos nomes divinos que não podem ser apagados. A escrita do nome de Deus demanda total reverência, se o escriba estiver escrevendo o Tetragrama, por exemplo, ainda que ele seja chamado pelo rei, ele não deve interromper a escrita para respondê-lo.

Para além das interpretações místicas, essas regras visam à manutenção da uniformidade da tradição escrita e também à garantia da legibilidade do texto. A verificação da legibilidade deve ser, aliás, feita por uma criança, que atesta a adequação das letras. No momento da escrita, a atenção dada a cada letra não pode dispersar o escriba da composição da linha como um todo, pois esta deve ser justificada em ambos os lados da coluna. Para garantir essa justificação, é permitido realizar o alongamento de algumas letras. Um rolo da Torá, normalmente, contém 245 colunas com 42 linhas cada uma. Cada folha de pergaminho pode conter entre três a cinco colunas (ATZMON, 2024; PINCHAS, 2011).

As normas também atingem o próprio layout da escrita, orientando o posicionamento e o tamanho de determinadas letras, assim como as formatações específicas para determinados textos. Um exemplo de composição específica é o *Shirat HaYam* (canção do mar), no capítulo 15 do livro do Êxodo. Esse trecho da Torá deve sempre figurar em três colunas, as duas externas representando o mar aberto e a do centro representando o povo de Israel atravessando o mar (ATZMON, 2024; SPIEGEL, 2004). Na imagem apresentada a seguir, é possível perceber essa configuração especial da mancha do texto.

אֲנִי יוֹשֵׁר מִשְׁהַ וּבְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת הַשִּׁירָה הַזֹּאת לַיהוָה וַיֹּאמְרוּ לֵאמֹר אֲשִׁירָה לַיהוָה כִּי גָאָה גָאָה	סוֹס וּרְכַבּוּ רִמָּה בַיָּם לִישׁוּעָה
עָזִי וְזַמְרַת יְהוָה וַיְהִי לִי זֶה אֱלֹהֵי וַאֲגִידוּהוּ	אֲבִי וְאֶרְמֹמְזֵהוּ שָׁמוּ
יְהוָה אֵישׁ מִלְחָמָה יְהוָה מִרְכַבַּת פָּרָעָה וּזְיָלוּ יְרֵה בַיָּם	שְׁלֹשִׁי שִׁבְעִי בַיָּם סוֹף
וּמִבְּחוּר תִּהְיֶינָה יְכַסִּימוּ יִרְדּוּ בַמַּשְׁוֹלֵת כְּמוֹ יִמְיָךְ יְהוָה זֶאֱדָרִי בַכּוֹז	אֲבִן יְהוָה תִּרְעַץ אֹיִב
וּבִרְבֵּי זֶאֱדָרִי תִדְהָרֵס תִּשְׁלַח זֹרֶךְ יֶאֱכַלְמוּ כִקֶּשׁ	קָמִיךְ אֶפֶיךָ זָעַרְמוּ מִיָּם
וּבִרְוֹחַ זָעַבּוּ כְּמוֹ זֶדֶד קִפְאוּ תִהְיֶינָה בַלֵּב יָם	זָזִלִים אֹיִב אֶרְדָּף אֲשִׁיגָה
אֲמַר אֲזַלְכָּךְ שְׁלַל תִּמְלֹאמוּ אֲרִיק זֹרְבֵי תוֹרֵישְׁמוּ יָדַי	זָפְשִׁי בְּרוּחְךָ כִסְמוּ יָם
זָשַׁפְתָּ זָלְלוּ כַעֲפֹרֶת בַּמַּיִם מִי כַמְכָה בְּאֵלֶם יְהוָה	אֲדִירִים כַּמְכָה זֶאֱדָר בַּקֶּדֶשׁ
זָוְרָא תִהְלֵת עֲשֵׂה זָטִית יִמְיָךְ תִּבְלַעְמוּ אֶרֶץ	פְּלֵא בַחֲסֹדֶךָ עִם זֵו גָּאֵלֵת
זָזִית זָהֵלֵת בַּעֲדֶךָ אֵל זָוְהָ שָׁמְעוּ עַמִּים יִרְגְּזוּן	קֶדֶשׁךָ אֲזַז יִשְׁבִי פִלְשֵׁת
זָזִיל אֲזַ זָבְהֵלוּ אֶלּוּפֵי אֵילֵי מוֹאָב יֶאֱזַזְמוּ רֶעֶד	אֲדוּם כָּל יִשְׁבֵי כְנָעַן
זָמְגָו תִּפְלַעְלֵיהֶם אֵימַתָּה בְּגִדְלֵךְ זָרוּעֶךָ יִדְמוּ כֶאֱבִן	וּפְזָד יַעֲבֵר עִמָּךְ יְהוָה
זָעָד עָד יַעֲבֵר עִם זֵו תִּבְאָמוּ וּתִשְׁעֵמוּ בַהֲרַ זָזֵלֵתְךָ	קָזִית לִשְׁבֵתְךָ פִּעֲלֵת יְהוָה
זָכּוּן מִקֶּדֶשׁ אֲדָזִי כוֹזָנוּ יְהוָה יִמְלֹךְ לְעַלְמֵם וְעָד	יָדִיךְ בֹּא סוֹס פָּרָעָה בְּרַכְּבוּ וּבְפָרְשֵׁי בַיָּם
זָכִי וַיִּשְׁבֵּי יְהוָה עַלְהֶם וּבְנֵי יִשְׂרָאֵל הִלְכוּ בִיבְשָׁה בַתּוֹךְ הַיָּם	אֵת מִי הַיָּם

Fonte: Wikimedia Commons – Reprodução da canção do mar, conforme escrito na Torá.

Antes de iniciar o trabalho, o escriba deve passar por um ritual de purificação, mergulhando em um micvê, uma piscina especial utilizada para a realização de banhos rituais. Essa imersão marca a separação do trabalho que será iniciado e, simbolicamente, a limpeza da mente, que deverá estar totalmente voltada à escrita sagrada. A intencionalidade do escriba é essencial para que a escrita seja válida (*kasher*), para marcar essa disposição mental, o escriba deve recitar as seguintes palavras (em hebraico): “Estou escrevendo esta Torá (ou *Tefilin* ou

*Mezuzá*) por causa da sua santidade.” (ATZMON, 2024; SPIEGEL, 2004). Ao escrever, o escriba deve pronunciar cada uma das palavras, para que a sua mente esteja inteiramente entregue à tarefa desempenhada. A cópia deve sempre ter como referência um outro rolo ou códice autorizado. Atualmente, existem edições de Torá destinadas especificamente a escribas (*Tikkun Soferim*)<sup>22</sup>, as quais apresentam a contagem das linhas e outras orientações.



Fonte: Hasoferet – Verso da Torá com notação para escribas, texto consonantal com a contagem de linhas e letras enfeitadas com *Taggin*.

As regras de *sofrut* não se restringem às especificações a respeito da escrita, sendo também direcionadas à figura do escriba. Segundo a *halachá*, o escriba deve ser um homem judeu livre devoto e letrado. Um *STAM*, *Séfer Torá*, *Tefilin* ou *Mezuzá*, não é válido se for escrito por herege, delator, gentio, escravo, mulher, menor, samaritano ou por um judeu apóstata (Gittin, 45b). A *halachá* para escribas comporta mais de quatro mil regras, as quais visam manter a fidelidade às palavras da Torá. Essas regras justificam-se por razões éticas (fidelidade ao texto), por razões estéticas (embelezamento do manuscrito) ou por motivações religiosas (reverência à santidade da Torá). A interdição à escrita feminina não se vincula a motivações éticas ou estéticas, mas ao respeito à tradição religiosa consagrada no texto do Talmud. Diante dessa barreira, na contemporaneidade, algumas mulheres, por considerarem essa prescrição injusta, questionam as justificativas de uma interdição baseada no gênero e se os motivos para tanto são perenes ou mutáveis. Nos próximos capítulos, passaremos à análise dessas questões.

<sup>22</sup> Para mais informações sobre a Torá para escribas, Cf.: <https://www.hasoferet.com/scrabal-arts/tikkun-soferim/>

## 2. *SOFERET*: UMA RUPTURA PELA CONTINUIDADE

### 2.1 A condição feminina na tradição judaica

A continuidade da tradição judaica está fundada em dois pilares: a procriação e o ensinamento. Ao gerar um novo filho, o homem tem a incumbência de incluir essa nova alma na tradição memorialística herdada. Segundo Elior (2023), a transmissão da cultura comum fundada no passado escrito ocorreu por meio da santificação do *Talmud Torá*, um conceito que conjuga a obrigação de estudar e ensinar a Torá com os deveres de identificação com as histórias e de cumprimento dos preceitos escritos. Trata-se de uma ordenança que congrega os verbos que ditam o imperativo da manutenção da aliança sinaítica: lembrar, preservar, estudar e ensinar os mandamentos, de forma a assegurar a perenidade da observância e da transmissão das palavras reveladas.

A observância do *Talmud Torá* motivou, além da transmissão familiar de pai para filho, a criação de instituições de ensino destinadas ao estudo da Torá e da tradição dos sábios. Assim, a tradição textual judaica, que abrange três milênios, foi transmitida de uma geração para a outra de forma direta, de pais para filhos, ou indireta, por meio de tutores, professores e livros. As famílias e comunidades judaicas investiram recursos consideráveis para garantir a educação de seus filhos em todas as fases dos estudos. Contudo, a preocupação com a transmissão da literatura sagrada ficou restrita aos homens, sob o entendimento de que o mandamento do ensino diz respeito apenas aos filhos e não às filhas. Como justificativa para essa diferença de tratamento, o Talmud afirma: “Pois está escrito que você deve ensiná-las a seus filhos e não suas filhas.” (Kiddushin 29b) Diante da isenção do dever de ensinar às mulheres, tem-se alimentada uma cadeia de exclusão: porque ninguém tem o dever de ensinar às mulheres, estas não são ordenadas a estudar e, em função disso, também não são obrigadas a ensinar os seus filhos (ELIOR, 2023).

A não promoção da educação feminina carregava ainda outra face, o desincentivo. Maimônides, grande referência para o pensamento religioso judaico, fez a seguinte afirmação a respeito do ensino às mulheres: “Os sábios ordenaram que [o pai] não deve ensinar Torá à filha, já que a maioria das mulheres não consegue concentrar atenção no estudo e acaba transformando as palavras da Torá em leviandades devido à sua incapacidade de compreensão.” (RAMBAM, 2015, p. 10) As mulheres eram consideradas inaptas à recepção do conhecimento sagrado. Há, contudo, duas modulações a respeito dessa declaração, a primeira é que o termo Torá, nesse caso, faz referência à Torá Oral. A Torá Escrita, “apesar de não ser recomendável ensiná-la, se ele a ensinar não será considerado como se a tivesse ensinando banalidades.” (RAMBAM, 2015, p. 11) A segunda modulação é que os comentaristas entendem o uso do

termo “maioria” como uma atenuante da declaração, ou seja, caso um pai constate que sua filha é capaz de entender as matérias sagradas ele deve conceder-lhe a oportunidade de estudar. Em todo caso, a maioria das mulheres foi relegada ao desconhecimento das letras sagradas.

Com base nesse entendimento, as mulheres e meninas judias foram privadas do acesso às instituições de ensino judaicas e, com isso, também foram privadas do acesso à alfabetização e ao mundo das palavras da língua sagrada. Entretanto, algumas mulheres tiveram o privilégio de receber instrução letrada em casa sob a tutoria de seus pais ou maridos. Essa instrução era ofertada principalmente em línguas de uso corrente, a depender do local em que moravam, com o objetivo de habilitar as mulheres ao auxílio dos homens na condução de empreendimentos familiares. Poucas mulheres tiveram acesso ao hebraico, “língua dos pais”. De uma forma geral, as meninas aprendiam os costumes judaicos em casa com os seus parentes. Além dos costumes, o público feminino também tinha acesso a algum aprendizado sobre o sábado (*shabat*) e sobre os feriados, por meio das pregações nas sinagogas, algumas das quais possuíam seções femininas separadas<sup>23</sup> (ELIOR, 2023).

Em uma cultura na qual a tomada de decisões e a construção do saber são normalmente fundamentados na expressão “está escrito”, o desconhecimento das letras significa exclusão da esfera pública e da arena das decisões. A limitação da mulher às fronteiras internas da casa é justificada pelos textos da tradição rabínica e também por interpretações do texto bíblico. Blu Greenberg (1998), presidente e fundadora da Aliança Judaica Ortodoxa Feminista (JOFA), afirma que o texto de Gênesis (2:18) apresenta a mulher como “companheira adequada ao homem”, cuja função principal é a geração de filhos, ou seja, a participação no mandamento divino “crescer e multiplicar”. A centralidade da maternidade é reforçada pela estigmatização da esterilidade. Nos relatos bíblicos, a ausência de filhos desencadeia um sentimento de impotência e é causa de profunda tristeza<sup>24</sup>. As histórias de Raquel (Gênesis 30: 1-2) e Ana (I Samuel 1) ilustram bem o peso dessa falta. Quando não podia gerar filhos, a própria mulher sentia que havia falhado.

Além da ênfase no papel maternal, a condição feminina comportava algumas limitações: a mulher não possuía capacidade civil plena, quando solteira, estava sujeita à custódia do pai e após o casamento, à autoridade do marido. A dependência das figuras masculinas teve como consequência direta outras restrições, a saber: a impossibilidade de a

---

<sup>23</sup> “Com relação à separação de gêneros, na maioria das sinagogas tradicionais e em praticamente todas as ortodoxas, os adultos homens e mulheres sentam-se em diferentes seções (...) A separação tem origem na noção de preservação do pudor e da modéstia do público presente durante o horário das orações.”(LEONE, 2019, p. 127)

<sup>24</sup> Para mais informações a respeito da esterilidade na Bíblia, Cf. CHWARTS, Suzana. *Uma visão da esterilidade na Bíblia hebraica*. São Paulo: Humanitas, 2004.

mulher iniciar o divórcio, a invalidade do testemunho feminino para fins legais, a vedação ao exercício do cargo de juíza (Deuteronômio 1:13), a negação aos privilégios da herança, entre outras privações. Apesar dessas limitações, Greenberg (1998) afirma que há um contraste entre a lei e as narrativas bíblicas. Enquanto a primeira pressupõe uma mulher passiva cujo destino era controlado pelos homens, as narrativas retratam as matriarcas como figuras poderosas, que influenciaram os rumos da história do povo. O texto bíblico apresenta mulheres assertivas, como Rebeca e Jael; profetisas e líderes, como Miriam, Débora e Hulda; viúvas herdeiras das ricas propriedades de seus maridos, como Judite de Betúlia.

Embora a Bíblia Hebraica apresente mulheres em posições de prestígio, parece ter havido um enrijecimento do tratamento dispensado às mulheres a partir do encontro da cultura judaica com o helenismo<sup>25</sup>. Segundo Elijor, houve um apagamento da perspectiva feminina no desenvolvimento da história judaica em língua hebraica que marcou um longo hiato, iniciado após a emblemática figura da profetisa Débora<sup>26</sup> (século XII a.E.C.) com duração até a insurgência da escritora judia Dvora Baron<sup>27</sup> (1887-1956). A filosofia grega<sup>28</sup> forneceu bases para o apagamento das mulheres na vida social, a ideia de que a mulher assume uma função

---

<sup>25</sup> “Theodore Friedman, antigo presidente da Assembleia Rabínica do movimento Conservador, argumenta de forma semelhante que as mulheres na era bíblica ainda participavam ativamente em todos os aspectos da vida social: político, económico e religioso. Tal como Shapiro, ele aponta para o facto de que se esperava que as mulheres assistissem às grandes assembleias religiosas. Elas acompanhavam os maridos nas peregrinações ao Santuário e ali rezavam. Elas participaram de canções e danças ao lado dos homens ao cumprimentarem os guerreiros vitoriosos que voltavam da guerra para casa. As mulheres consultavam o profeta nos sábados e nas festas. A menção de profetisas bíblicas não é acompanhada de comentários sobre género ou apologética. Várias referências são feitas a mulheres que possuem o status de “mulher sábia”. Essas mulheres são retratadas como particularmente dotadas nos seus poderes de expressão e persuasão, e parecem envolver-se no que hoje seria chamado de missões diplomáticas. Friedman afirma que a única visão explicitamente misógina das mulheres que aparece na Bíblia está em Eclesiastes. Os estudiosos da Bíblia datam este livro em algum momento do período helenístico e encontram nele uma forte influência grega. Isto corrobora com a visão generalizada de que a marginalização das vozes das mulheres cresceu em proporção direta à penetração do dualismo grego no pensamento judaico. Ele afirma que somente nos tempos talmúdicos as mulheres se distanciaram da vista do público. Só então aprendemos que a sua exposição pública deve ser considerada uma afronta à sua dignidade e que a sua principal função é a educação dos filhos.” (ROSS, 2021, p. 106-107, Tradução nossa)

<sup>26</sup> Débora foi juíza e profetiza em Israel durante um período em que a nação não possuía rei, sendo, portanto, uma das principais figuras de poder de sua época. Além disso, foi pivô da vitória do povo de Israel na guerra contra os canaanitas. A história dessa mulher é narrada no livro de Juízes capítulos 4 e 5.

<sup>27</sup> Dvora Baron foi educada em hebraico por seu pai, que era rabino. Em 1910, ela migrou da Bielorrússia, onde nasceu, para a Palestina e tornou-se editora do jornal socialista sionista *Hal-poel há-tsair* (O Jovem trabalhador). Ela também escreveu vários contos e teve uma carreira literária de prestígio, tornando-se a escritora de prosa hebraica mais reconhecida da primeira metade do século XX. Em sua literatura, ela abordou os desafios enfrentados pelas mulheres judias em uma sociedade que não as valorizava (SCHACHTER; LIEBLICH, 2021).

<sup>28</sup> “Segundo Aristóteles, o mundo, desde o seu início e pela sua própria natureza, baseia-se na divisão hierárquica universal entre governante e governado, conquistador e conquistado. Cabe, portanto, ao homem conquistar e domar a mulher, assim como cabe à humanidade domar os animais. Foi Aristóteles quem, no mundo grego clássico, formulou a abordagem hierárquica que estabeleceu a superioridade inata dos homens nascidos livres sobre as mulheres – vistas como “escravas naturais”, meros corpos sobre os quais os homens, dotados de inteligência, poderiam agir.” (ELIOR, 2023, p. 26, Tradução nossa)

passiva na reprodução, sendo apenas incubadora da semente masculina, serviu para reforçar a atribuição de um papel passivo às mulheres na esfera pública (BASKIN, 2002).

Além de exercer uma influência em termos gerais no tocante à condição feminina, Kochmann afirma que a cultura grega também influenciou a bênção matinal recitada pelos homens judeus. Os gregos tinham um dito popular, segundo o qual: “Há três bênçãos para agradecer o destino: A primeira - que nasci ser humano e não animal; A segunda - que nasci homem e não mulher; A terceira - que nasci grego e não bárbaro.” (KOCHMANN, 2005, p. 36) Essa sequência de agradecimentos é replicada na bênção matinal judaica: “O Rabi Meir disse: O homem deve recitar três bênçãos cada dia, e elas são: Que me fizeste (do povo de) Israel; que não me fizeste mulher; que não me fizeste ignorante.” (Menachot 43b). Essa bênção denominada *shelo asani isha* ilustra a gratidão do homem por ser incumbido de cumprir todos os mandamentos da Torá e traduz a percepção corrente de que o homem era considerado um ser superior (ROSS, 2021).

A argumentação da rabina conservadora Sandra Kochmann e da filósofa Tamar Ross tende a associar a hierarquização dos gêneros em detrimento do feminino à cosmovisão grega isentando, em certa medida, a tradição religiosa judaica de uma visão intrinsecamente patriarcal. Entretanto, embora o judaísmo tenha sofrido influência da cultura grega, não se pode desconsiderar que a construção de uma visão patriarcal é anterior a esse encontro de culturas. Segundo a narrativa da Torá, a fundação da religião judaica se dá com o chamado divino de Abraão (Gen. 12) e posteriormente com a renovação da aliança divina com Isaque (Gen. 26) e Jacó (Gen. 35), os quais formam a tríade patriarcal que dá origem ao povo hebreu. Os textos da Torá e da Tradição frequentemente retomam as figuras dos patriarcas em narrativas, poesias e orações. Para Ross (2021), o foco nas figuras masculinas apenas reflete a cultura do mundo antigo contemporânea à escrita da Torá, o que faz parte do aspecto mutável da revelação<sup>29</sup> e, por isso, não se trata de um padrão essencialmente judaico, ainda que seja um padrão presente no judaísmo.

---

<sup>29</sup> Ross (2021) defende a revelação divina expressa na Torá é composta por uma parte imutável e uma parte mutável, que se desenvolve com o curso da história da humanidade. Esse entendimento é também defendido pelo rabino Abraham Joshua Heschel, que, apoiado na chamada “Teologia Dialética” desenvolvida por Martin Buber e endossada por outros estudiosos como Franz Rosenzweig e Louis Jacobs (ROSS, 2021), afirma que o dogma da revelação possui duas partes: a inspiração divina e a autoria mosaica. A divisão da revelação em dois aspectos permite afirmar que “o ato da revelação é um mistério, e o registro da revelação é um fato literário, fraseado na linguagem do homem.” (HESCHEL, 2006, p. 100) Nesse sentido, entende-se que o texto sagrado é fruto de inspiração divina, mas a escrita é um trabalho humano. O texto sagrado é visto como um trabalho de coautoria operado por Deus e pelo profeta receptor da revelação.

A escriba Rachel Reichardt apresenta uma visão semelhante ao afirmar que “Em vários momentos da história, não só do povo judeu, mas da humanidade, as mulheres foram colocadas em situações em que elas poderiam, caso assumissem algumas funções, humilhar os homens.” (REICHHARDT, 2023, p. 6) Diante disso, as normas judaicas, que refletiam esse contexto, excluíram as mulheres da possibilidade de ocupar cargos de liderança. Essa exclusão, portanto, deve ser entendida de forma contextualizada e não como uma regra imutável. A partir do entendimento do contexto de estabelecimento da lei, é possível repensar a norma diante de uma nova conjuntura social e estabelecer um marco temporal para a proibição e também um novo entendimento que permita a inclusão feminina nos casos que eram de exclusão (REICHHARDT, 2023).

Segundo Greenberg (1998), o Talmud trata a figura feminina com certa ambiguidade, assim como há textos que elevam algumas mulheres à condição de sábia e afirmam que o marido deve aconselhar-se com sua mulher (Bava Metzia 59a), há passagens que qualificam as mulheres como gananciosas, bisbilhoteiras, preguiçosas e invejosas (Nedarim 31b). Considerando a construção da imagem feminina altamente enviesada pela dominação masculina, a condição da mulher é resumida da seguinte forma por Elijah (2023):

Durante a maior parte da história, os homens estabeleceram uma ordem social baseada inteiramente no controle e na obediência, no senhorio e na subserviência, na superioridade e na inferioridade, privilégio e marginalidade, domínio e serviço. Esta ordem estava enraizada numa consciência que afirmava a existência daqueles com direitos e daqueles sem direitos, daqueles que tinham o direito de serem servidos pela graça divina e daqueles que eram obrigados pela punição divina a servir. Os beneficiários desta ordem social discriminatória defenderam o seu estatuto – preservando sua hegemonia sobre a aprendizagem, o capital, a lei e a liderança, perpetuando a ignorância das mulheres. Os homens mantiveram as mulheres pobres, analfabetas e servis – “protegendo” as suas esposas e filhas dos “perigos dos livros” e salvaguardando a sua “modéstia” e “honra”, isolando-as da esfera pública em que o conhecimento foi transmitido e adquirido. A falta de acesso à educação significava falta de autonomia e de capacidade de ganhos, tornando as mulheres subservientes àqueles que tinham acesso à educação e à riqueza (aquele que paga o flautista dá o tom) - pais, irmãos e maridos, forneceram-lhes apoio material, mas exigiram aquiescência em troca. (ELIJAH, 2023, p. 9-10, Tradução nossa)

Além da negação às letras, outros quatro fatores também contribuíram com a exclusão da mulher das deliberações sobre a vida comunitária judaica: a negação da soberania às mulheres, a impossibilidade de possuir propriedades<sup>30</sup>, a proibição de votar e de falar em público e a

<sup>30</sup> A Torá apresenta uma exceção à impossibilidade de mulheres possuírem propriedades, no capítulo 27 do livro de Números, tem-se a história das filhas de Zelofeade (Tselofhad ben Héfer) que, diante da morte do pai e da ausência de irmão, seriam relegadas a uma condição de desamparo. Nessa situação, essas mulheres dirigem-se a Moisés perante as autoridades do povo e toda a congregação e pleiteiam a possibilidade de possuírem a terra que

obrigação de permanência no âmbito privado (ELIOR, 2023, p.31). Sobre exclusão feminina da cultura letrada dentro do judaísmo, convém salientar que, embora a privação das letras tenha sido a regra até o século XIX, algumas exceções foram documentadas especialmente a partir da baixa idade média.

---

seria de seu pai. A essa demanda, essas mulheres obtiveram a seguinte resposta: “E o Eterno falou a Moisés, dizendo: ‘É justo o que falam as filhas de Tselofhad; dár-lhes-á posse de herança entre os irmãos de seu pai, e lhes entregarás a herança de seu pai. E falarás aos filhos de Israel dizendo: Quando um homem morrer e não tiver filho, fareis a sua herança ser entregue à sua filha. (...)’” (Números 27: 6-8) A efetivação desse direito conquistado é narrada no capítulo 17 do livro de Josué.

### 2.1.1 As mulheres e as penas

A cópia manuscrita dos textos sagrados canônicos da Bíblia Hebraica e do Talmud e também dos livros de oração e dos comentários rabínicos construídos ao longo de anos eram feitas por escribas profissionais e também por copistas ocasionais, que buscavam enriquecer a própria biblioteca. Segundo Riegler e Baskin (2008), no contexto europeu, entre os séculos XIII e XVI, há registros de mulheres que participaram dos círculos de produção de manuscritos, como consumidoras e também como escribas. Algumas mulheres encomendaram livros para seus filhos ou para doarem às suas comunidades, essa era uma prática que conferia prestígio e aprovação por parte da sociedade religiosa. Há também registros, em colofões, de livros litúrgicos que foram encomendados para serem doados a mulheres, nesse caso, muitos desses manuscritos eram bilíngues (hebraico e judeu-italiano) ou apenas escritos em judeu-italiano ou judeu-alemão. Essa especificidade de escritos bilíngues nos livros copiados para mulheres sugere que poucas possuíam proficiência na língua sagrada (RIEGLER; BASKIN, 2008).

Em um estudo sobre manuscritos hebraicos copiados por mulheres no período medieval, Riegler e Baskin (2008), afirmam que as mulheres escribas na baixa idade média e na idade moderna aprenderam o ofício com os pais ou os maridos. Nas palavras dos pesquisadores: “Como em outros ofícios, essas habilidades [próprias da atividade escriba] eram adquiridas por filhas e esposas de escribas homens, para que pudessem contribuir com os esforços econômicos de suas famílias.” (RIEGLER; BASKIN, 2008, p. 11). A introdução dessas mulheres no ofício pressupõe prévia alfabetização e também o ensino das técnicas de caligrafia e do manuseio dos materiais de escrita. O investimento dos escribas na formação de suas esposas ou filhas tinha como retorno o aumento da renda familiar, prática também observada, mais tarde, no mundo do livro impresso. Elior (2023) cita o nome de algumas copistas do período: Sarah, filha de Shemariah, que copiou a *Massorá* e as glosas bíblicas no século XII-XIII; Paola dei Mansi, filha do escriba Abraão de Roma, responsável pela cópia do *Sefer ha makhri'a*, em 1292; Frommet, filha de Issacar de Ahrweiler, que copiou o *Kitsur mordekhai* de Samuel Schlettstadt em 1454 para seu marido, e a copista iemenita Miriam, filha de Benaiah, responsável por uma cópia do Pentateuco no final do século XV (ELIOR, 2023; RIEGLER; BASKIN, 2008). O Pentateuco copiado por Miriam apresenta a seguinte mensagem no colofão: “Não me culpe se você encontrar erros aqui, pois sou uma mãe que amamenta, Miriam, filha de Benaia, o escriba.”<sup>31</sup> (RIEGLER; BASKIN, 2008, p. 15, tradução nossa)

---

<sup>31</sup> A presença do colofão no Pentateuco copiado por Miriam indica que este não era um manuscrito que seria utilizado em rituais. Os *Sifrei Torá* (plural de *Séfer Torá*) não podem ter colofão.

A atuação de mulheres como escribas foi observada em comunidades judaicas italianas e alemãs (asquenazes). A única mulher escriba conhecida fora dessas duas regiões é a iemenita Miriam. Apesar das limitações do passado, Elior faz a seguinte afirmação:

Em todos os períodos históricos, parece ter havido mulheres que aprenderam a ler em casa, e essas mulheres, com toda a probabilidade, também tiveram grande interesse em aprendizagem, ensino, adoração divina, línguas, música ou gramática, ou em adquirir as habilidades de copista ou de impressor. Na Itália, um número significativo de mulheres judias eram alfabetizadas - algumas das quais também são conhecidas por terem ensinado leitura, escrita e cantilação a meninos na primeira fase de sua escolaridade. (ELIOR, 2023, p. 642, tradução nossa)

A peculiaridade da condição feminina na Itália, pode estar associada ao crescimento cultural patrocinado pelo governo dos Médici, no século XV. Florença, considerada o centro do pensamento humanista, abrigou a grande Biblioteca Laurentiana e também foi um importante centro tipográfico. Esse cenário possibilitou o aumento do letramento, o que acabou atingindo parte do público feminino. Essa mudança na realidade educacional teve repercussões na vida das judias italianas. Nesse contexto, R. Abraham ben Mordecai Farissol (n.1450), professor, cantor, escritor, copista, geógrafo e médico, publicou um livro de orações destinado às mulheres, o qual incluía a seguinte bênção: “Bendito sejas Tu, ó Senhor nosso Deus, Rei do universo, que me fez mulher e não homem, que não me fez serva ou escrava.” (FARISSOL *apud* ELIOR, 2023, p. 641)

A Itália também foi o local de origem de alguns manuscritos de livros do cânon bíblico copiados por mulher. A primeira *Meguilat Ester*<sup>32</sup> (pergaminho do livro de Ester<sup>33</sup>) copiada e iluminada por uma mulher, de que se tem notícia foi escrita e decorada por Estellina, filha de Menahem, que a concluiu em Veneza no ano de 1564. O texto foi escrito em colunas emolduradas por arcos decorativos (ELIOR, 2023, p. 641). Há também uma *Meguilat Ester* do século XVIII escrita por uma jovem italiana de 14 anos. A jovem Luna Amron, que viveu em Roma, escreveu o pergaminho e registrou as seguintes palavras no colofão: “Todo manuscrito, com a mão de D'us que concedeu sabedoria a uma donzela que é humilde e agradável. Senhora Luna Tama, filha do honrado filantropo, o honorável Yehudah Amron e está com quatorze anos

<sup>32</sup> O termo *Meguilat* significa rolo ou pergaminho.

<sup>33</sup> O livro de Ester conta a história de uma jovem judia que, em um concurso de beleza é escolhida pelo rei da Pérsia para ocupar o posto de rainha. Nesse reino havia um importante súdito do rei, Haman, que odiava o povo judeu e, sem saber a origem judaica da rainha, convence o rei a promover o genocídio desse povo. O plano de Haman é apresentado à rainha por seu parente Mordecai, que a impele a defender o seu povo. Nesse cenário, Ester dirige-se ao rei, revela a sua origem judaica, na frente de Haman, e pede ao rei que salve o seu povo. O rei concede o direito de defesa aos judeus e o povo é salvo. Essa história é lida todos os anos na festa de Purim, a festa conhecida como o carnaval judaico.

de vida (...)” (STAFF, 2021) O manuscrito é iluminado, entretanto, não se sabe se a jovem também foi a autora das ilustrações. Há ainda uma *Meguilat Ester*, datada de 1840 também na Itália, manuscrita por Hannah, filha de David Joseph Pepirno. Para além do território italiano, tem-se notícia de outro rolo de Ester escrito no século XVIII pela filha do rabino David Oppenheim (1664-1736), Rabino Chefe de Praga (JEWISH WEBSITE, 2021).



Fonte: Kedem Auction House - Meguilat Ester escrita por Luna Amron.

Mesmo havendo exemplo de mulheres escribas em tempos antigos, essas figuras eram muito raras, especialmente em se tratando de copistas de textos escritos na língua sagrada, vez que a maioria das mulheres, até mesmo as letradas, não sabiam hebraico. Nas palavras de Elior:

Apesar de todos estes testemunhos interessantes sobre mulheres instruídas, vale a pena lembrar que a maioria das mulheres judias na Itália não sabia ler hebraico. Isto se reflete nas palavras do rabino Yehiel ben R. Moses Hakohen Manoscritti (membro de uma família que se estabeleceu na Itália após a expulsão dos judeus da França) em *Hokhmat nashim (Scienza delle donne)* – um compêndio de leis religiosas para mulheres, escrito em Judeu-italiano em 1565 e dedicado a Virtuosa Dato, esposa de Mordecai Dato. Na introdução do livro, Manoscritti explica a sua motivação para escrevê-lo: “A maioria das mulheres, devido à sua submissão e subjugação aos homens, não conhecem nem compreendem os costumes da Língua Sagrada e são incapazes de falar a língua dos judeus.” Vários textos das comunidades de língua iídiche de Ashkenaz atestam uma luta no século XVIII, entre aqueles que apoiavam o ensino da Língua Sagrada às meninas e aqueles que se opunham a ele, num esforço para manter a velha ordem. (ELIOR, 2023, p. 650)

A restrição do acesso à língua hebraica tinha como repercussão direta e imediata o bloqueio a eventuais aspirações femininas ao ofício de escriba de textos sagrados.

## 2.2 Novas perspectivas sobre a condição da mulher no judaísmo: indícios de emancipação

A construção da imagem feminina como “outro” e não como indivíduo com igualdade de direitos só começou a mudar dentro das comunidades judaicas quando essa mudança acometeu a sociedade ocidental. O humanismo e o iluminismo exerceram forte influência para a mudança de horizontes. A propagação da ideia do indivíduo soberano, independente e único dotado de autonomia serviu de base para a nova ordem social. Esta foi marcada por decretos imperiais de tolerância, abertura de escolas, abolição da escravidão e emergência do Estado-nação fundado em direitos e garantias individuais, tais como: igualdade, liberdade e educação, independentemente de etnia, credo ou gênero (ELIOR, 2023). O cenário externo, com novos ares favoráveis às mulheres e a outros grupos excluídos foi construído às custas de muita luta e propagação dessas novas ideias.

Os ideais iluministas, propagados nos séculos XVII e XVIII, encontraram a comunidade judaica europeia e, especialmente os judeus que viviam na Alemanha, por meio do movimento iluminista judaico conhecido como *Haskalá*, termo hebraico cuja raiz (*sekhel*) significa intelecto, razão (NISKIER, 2011). Esse movimento surgiu, ao mesmo tempo, como uma reação ao iluminismo secular e também como resposta à necessidade de mudança percebida dentro da própria comunidade judaica da época, que estava experimentando um declínio na autoridade do rabinato. Embora tenha havido manifestações de ideias iluministas na escrita hebraica italiana, considera-se que a *Haskalá* tenha surgido na Alemanha do século XVIII, em um contexto de segregação da comunidade judaica em guetos (PELLI, 1997).

A segregação não era apenas geográfica, mas também de direitos e até linguística, já que muitos judeus falavam apenas o iídiche e não tinham contato com a língua alemã e nem fluência no hebraico, idioma geralmente circunscrito ao contexto religioso. Os propagadores do iluminismo judaico (*maskilim*) consideravam o iídiche um idioma impuro, que enfatizava a separação do povo judeu da sociedade alemã. Diante disso, optaram por divulgar suas ideias em hebraico e em alemão. A opção pelo hebraico, especialmente a forma revivida baseada no hebraico bíblico, ainda que com influências do idioma talmúdico e do uso medieval do hebraico, promoveu o renascimento da cultura e da literatura hebraica. (PELLI, 1997).

O principal nome do movimento iluminista judaico foi Moses Mendelssohn (1729 - 1786), que iniciou a divulgação dos ideais iluministas em 1755, quando publicou o periódico *Qohelet Musar* (Eclesiastes Moral), o qual seguiu o modelo dos semanários de moralidade corrente à época. Esse periódico, contudo, teve apenas duas edições. Mais tarde, na década de 1780, uma edição do periódico de Mendelssohn foi republicada pelos editores do *Hame'assef* (o coletor), periódico fundado pelos alunos de Mendelssohn. Esse novo periódico se tornou o

porta-voz da *Haskalá* e também publicou obras literárias de escritores do círculo iluminista judaico, que iniciaram as tendências modernas nas letras hebraicas (PELLI, 1997). Outro marco editorial importante foi a publicação da tradução do Pentateuco para o alemão, escrito em caracteres hebraicos, realizada por Mendelssohn com a ajuda de Solomon Dubno (1783 - 1813) e Naphtali Herz Wessely (1725 - 1786). Essa tradução do Pentateuco e o comentário que a acompanha foram publicados em cinco volumes entre 1779 e 1783. Sobre esse empreendimento, Elior (2023), com base no comentário de Judah David Eisenstein, afirma que: essa tradução com caracteres hebraicos “permitiu que os judeus, que já estavam familiarizados com o texto hebraico e com palavras alemãs em iídiche, aprendessem a estrutura e a gramática da língua alemã, seus sons e significados, e rapidamente se tornassem leitores do alemão.” (ELIOR, 2023, p. 114)

Para além dos marcos editoriais, Elior (2023) afirma que a *Haskalá* foi lançada oficialmente após a promulgação do Édito de Tolerância em 2 de janeiro de 1782, operada por Joseph II (1741 - 1790), Sacro Imperador Romano-Germânico. Esse documento reconheceu, pela primeira vez, a humanidade do povo judeu e garantiu aos judeus os mesmos direitos concedidos a outros habitantes do império (ELIOR, 2023, p. 115). A eliminação de barreiras legais anteriormente impostas à comunidade judaica teve como resultado a maior integração dos judeus à sociedade alemã, especialmente por meio do acesso à educação secular. Essa abertura, contudo, teve como efeito colateral o enfraquecimento do sistema educacional tradicional judaico e o crescimento da assimilação judaica à sociedade civil geral. Nas palavras de Niskier:

As ideias da *Haskalá* incentivaram a emancipação da juventude, que procurava distanciar-se do judaísmo ortodoxo e das yeshivot. Um número cada vez maior deles passou a frequentar as universidades estatais (...). A assimilação tomava, então, proporções assustadoras. Os judeus lutavam e obtinham o reconhecimento de seus direitos civis e de sua integração social. Saíram dos guetos (alguns optaram por permanecer) e em grandes números decidiram assumir a sua participação nas lutas sociais e nacionais de suas pátrias: tornaram-se cidadãos franceses ou alemães de fé mosaica. Seguiam com suas crenças milenares em casa e/ou na sinagoga, mas assumiam a plenitude dos deveres e dos direitos de cidadania, nos países que habitavam. Tornavam-se parte da nação, assumiram ideais burgueses e liberais. Eram parte integral do nacionalismo europeu do século XIX. Podiam votar, serviam nos exércitos e alguns participavam de partidos e até se elegeram aos parlamentos de países da Europa ocidental, na segunda metade do século XIX. A partir de tudo isso, a máxima era: “Seja judeu em casa e alemão na rua”. (NISKIER, 2011, p. 100)

Em suma, a *Haskalá* foi construída sobre os princípios básicos do pensamento racionalista, a saber: o cultivo ao intelecto e à razão, mas sem a perda da fé. As ideias

propagadas por esse iluminismo incluem: “a crença nos direitos naturais; a crítica ao absolutismo e aos privilégios da nobreza e do clero, além da defesa da liberdade política e econômica e da igualdade de todos perante a lei.” (NISKIER, 2011, p. 98) Niskier (2011) considera esse movimento uma extensão do Iluminismo Europeu Ocidental, que teve como preocupação principal a situação política dos judeus e a relação desse povo com a cultura europeia. Por meio da luta pelo fim das barreiras legais contra os judeus, os *maskilim* (iluministas judeus) buscaram promover a integração social, econômica e cultural dos judeus que viviam em guetos na Europa. Os *maskilim* “esperavam que a sociedade judaica se mantivesse como uma entidade distinta, embora propusessem sua relativa aculturação à sociedade europeia.” (NISKIER, 2011, p. 98) Em relação à tradição religiosa, esse grupo se distanciou do predomínio das orientações rabínicas e se aproximou da literatura filosófica e científica judaica medieval (NISKIER, 2011).

Nesse contexto, Ernestine L. Rose (1810-1892), uma judia polonesa oriunda de uma família de estudiosos da Torá, leitora de Stendhal, tocada pela defesa da educação igualitária para homens e mulheres promovida pelo escritor francês, também se tornou propagadora de ideias igualitárias. Rose era filha única e teve a oportunidade de aprender hebraico com o pai. Entre dezesseis e dezessete anos, após a morte da mãe, ela recusou um casamento arranjado pelo pai, travou uma batalha judicial com o pai e saiu de casa. Mais tarde, ela se casou com William Rose em Londres, onde se uniu a um grupo de ativistas que apoiava o socialismo utópico e a filantropia, com apelo à igualdade entre homens e mulheres. Rose escreveu e falou sobre tópicos sensíveis de sua época, posicionando-se contra a escravidão, e a favor “dos direitos humanos, da liberdade de pensamento e, especialmente, da igualdade de direitos para as mulheres, na Europa, nos Estados Unidos e, no final da sua vida, na Inglaterra.” (ELIOR, 2023, p. 491) Ernestine é considerada a primeira judia feminista, seu ativismo, contudo, foi direcionado à sociedade em geral e não especificamente à comunidade judaica, pois ela deixou de seguir a tradição em que nasceu.

Mas sem dúvida, a introdução de um discurso e de uma prática feminista na sociedade judaica foi encabeçada por Bertha Pappenheim (1859–1936). Bertha nasceu em Viena, em uma família religiosa e muito abastada. À época, a educação já havia se tornado obrigatória no Império Austríaco, mas como em Viena não havia escola judaica para meninas, ela foi educada em uma escola católica privada. Em 1880, após a morte do pai, Pappenheim foi acometida por um quadro de histeria. Nesse momento de debilidade, Bertha foi tratada pelo Dr. Breuer e teve

o seu caso analisado pelo Dr. Freud<sup>34</sup>. Por meio do tratamento por ela denominado “cura pela fala”, ela se recuperou e começou a atuar em várias frentes sociais. Em 1904, Bertha deu início a um movimento feminista judaico na Alemanha denominado *Jüdischer Frauenbund* (JFB, Liga das Mulheres Judias), que incentivava as mulheres a lutarem por direitos políticos, econômicos, legais e sociais, essa instituição foi presidida por ela até 1924<sup>35</sup>. Ainda no início do século XX, a ativista fundou a organização *Weibliche Fürsorge* (Ajuda às Mulheres), com o objetivo de fornecer bem-estar e cuidados infantis e também proporcionar oportunidade de trabalho para mulheres, já que a organização não aceitava homens como trabalhadores (ELIOR, 2023, p. 502-505).

A atuação de Bertha extrapolou as fronteiras da Europa. No período entre o final do século XIX até meados do século XX, milhares de meninas e mulheres judias foram vítimas de tráfico humano, muitas delas foram vendidas por cafetões judeus os quais as atraíam com falsas propostas de emprego, que, mais tarde, revelavam-se como escravidão sexual na América do Sul. Diante desse cenário, Pappenheim realizou inúmeras viagens buscando investigar o fenômeno da prostituição e auxiliar as mulheres judias. Ela descobriu que a taxa de prostituição entre as mulheres judias superava a taxa de prostituição da população em geral. A justificativa para uma situação tão precária era, segundo ela, a falta do acesso à educação. Partindo dessa constatação, Bertha conclamou a comunidade judaica a agir em favor das mulheres, clamando pela igualdade de oportunidade de estudo e de trabalho para mulheres e pela inclusão do público feminino no estudo da Torá e na vida comunitária (ELIOR, 2023, p. 505-507).

Além do problema da prostituição em si, outra questão emergente era o crescente número de mães solteiras e de filhos considerados ilegítimos pela lei judaica. Essa situação colocava tanto as mães quanto os filhos em uma posição segregada. Em 1907, Pappenheim fundou um lar para acolher mulheres judias forçadas à prostituição bem como os filhos dessas mulheres. Nesse lar, os acolhidos tinham acesso a palestras sobre temas judaicos e períodos de oração, aulas de economia doméstica e incentivo à leitura. No lar, tanto as mulheres quanto as crianças tinham a oportunidade de se sentirem pertencentes a uma comunidade e de acessarem educação, aconselhamento, acompanhamento e formação profissional (ELIOR, 2023, p. 508)

---

<sup>34</sup> “Nos anais da psicanálise, Pappenheim é conhecida como Anna O. – uma paciente anônima cujo caso e tratamento foram descritos pelo Dr. Breuer e pelo Dr. Sigmund Freud em *Studies on Hysteria*.” (ELIOR, 2023, p. 503)

<sup>35</sup> Em 1907, a JFB filiou-se à *Bund Deutscher Frauenvereine* (BDF; Liga das Associações Alemãs de Mulheres), que abrangia também *Deutsche-Evangelischer Frauenbund* (1899; Liga Alemã de Mulheres Evangélicas) e a *Katholischer Frauenbund* (1903; Liga de Mulheres Católicas). Cabe frisar também que Bertha Pappenheim pertencia a segmentos assimilados da comunidade judaica ao meio em que viviam, algo que reflete o desdobramento do Iluminismo judaico propagado pelo filósofo Moses Mendelssohn (1729-1786) na Europa Central. (Nota elaborada a partir da contribuição do professor Elcio Cornelsen).

Bertha buscou diminuir o sofrimento de mulheres e crianças que viviam em situação de pobreza e desamparo. O ativismo dela foi expressado tanto em ações quanto em palavras. Em 1907, em um congresso da JFB, Pappenheim afirmou que os problemas que ela e os membros da liga buscavam resolver tinham sido causados pela negação dos direitos das mulheres por parte do Judaísmo Ortodoxo<sup>36</sup>. Ela condenou a omissão dos judeus ricos que não ofereciam condições para que suas filhas pudessem se desenvolver intelectual e espiritualmente, relegando-as a uma criação centrada no casamento, o que, na verdade, privava-as de compreender a santidade do casamento e da maternidade. A ativista também condenou a objetificação da mulher, que, segundo ela, não era vista como um indivíduo pela lei judaica (ELIOR, 2023, p. 509).

Apesar das críticas contundentes ao judaísmo ortodoxo, Bertha manteve viva a sua prática religiosa, buscando conciliar as ideias de emancipação com a religião judaica. Colin (1997) apresenta esse movimento nas seguintes palavras:

Pappenheim tentou transpor o abismo entre a emancipação das mulheres e uma convicção judaica ortodoxa, tentando assim resolver o que parecia ser uma contradição em termos. Durante séculos, a comunidade judaica ortodoxa negou às mulheres um papel ativo na esfera pública. Em sua busca pela autorrealização, as mulheres judias lutaram para escapar das restrições impostas a elas pelo judaísmo ortodoxo. Muitas, portanto, deram as costas às comunidades judaicas e abraçaram as ideias da sociedade gentia circundante, o que lhes deu mais direitos sociais e políticos. Pappenheim tentou reverter esse processo e melhorar o status das mulheres dentro das comunidades judaicas reformando o judaísmo de tal forma que se tornasse uma fonte de apoio e força para as mulheres - uma instituição que as ajudou a superar as

---

<sup>36</sup> O termo judaísmo ortodoxo designa o segmento da religião judaica que defende a observância total da lei judaica (*halachá*), em conformidade com a interpretação tradicional e em detrimento dos valores modernos. O termo ortodoxia tem origem grega e pode ser definido como “opinião verdadeira”. “Em sua adesão às leis, costumes e crenças dos ancestrais, a Ortodoxia se retrata como a continuação fiel da sociedade judaica tradicional. De muitas maneiras, porém, a Ortodoxia deve ser considerada um movimento da era moderna, cujo nascimento ocorreu no final do século XVIII, em reação aos desafios impostos pela Reforma, secularização e assimilação na Europa ocidental e central. Nesse cenário, um setor da população judaica lutou para manter a supremacia da *halachá* na vida judaica. Como o esforço para preservar a sociedade como um todo estava fadado ao fracasso, os esforços foram focados na proteção de seu próprio setor, produzindo o que agora é chamado de Ortodoxia. (...) O título “Ortodoxo” aparece pela primeira vez em um contexto judaico na primeira metade do século XIX, na Europa Ocidental. Foi cunhado por oponentes da Ortodoxia que compararam o tradicionalismo judaico a um fenômeno paralelo no mundo cristão. Somente mais tarde os próprios judeus ortodoxos adotaram o termo.” (BROWN, 2000, p. 311-312) O termo “ortodoxia” aplicado ao judaísmo não reflete uma denominação única e homogênea, mas um espectro religioso, que comporta grupos com posicionamentos inflexíveis em relação às influências externas ao judaísmo (seculares) como o movimento ultraortodoxo, que além do zelo com a *halachá* também busca preservar os costumes tradicionais como leis, e grupos mais dialogais, como a ortodoxia moderna. Há ainda outras distinções dentro da ortodoxia, como a linha lituana e a linha hassídica. Em termos históricos, o movimento judaico denominado de “Ortodoxia” na Lituânia foi propagado pelo Gaon de Vilna no século XVIII, Eliah ben Solomon Zalman (1720- 1797), considerado a autoridade judaica suprema na Europa Oriental, defensor da rigidez e do rigor no cumprimento dos preceitos religiosos a partir dos textos, que rivalizava com o líder e fundador do Hassidismo, Baal-Shem-Tov, Israel ben Eliezer (1698-1760). (Nota elaborada a partir da contribuição do professor Elcio Cornelsen)

barreiras sociais e políticas de seu tempo. (COLIN, 1997, p. 262. Tradução nossa)

Bertha trafegou em uma arena ideológica complexa, ao mesmo tempo que aceitava a tradição religiosa recebida, apontava as falhas do sistema ortodoxo e adotava entendimentos distintos da visão talmúdica. Para a ativista, os mandamentos da Torá convocavam todos os indivíduos, homens e mulheres indistintamente, a se responsabilizarem por seus atos e também pelo bem da sociedade em geral. A graça divina, para ela, era um convite ao cuidado com o próximo (COLIN, 1997, p. 263).

Como uma de suas principais pautas era a promoção da autonomia feminina, Bertha colocou à disposição do público de língua alemã, em 1899, uma tradução da obra *A Reivindicação dos Direitos da Mulher*, de Mary Wollstonecraft. Nesse mesmo ano, ela publicou uma peça feminista chamada *Frauenrecht* (Direitos da Mulher). Mais tarde, em 1924, publicou o livro intitulado *Sisyphus Arbeit*, no qual aborda o tema do tráfico de mulheres na Europa Oriental e no Oriente Médio. Em relação à literatura religiosa, Pappenheim publicou uma tradução alemã do livro *Mayse-bukh*, coleção de contos judaicos escrito em ídiche, uma tradução de partes do comentário da Torá *Tse'edah ure'edah*, também do ídiche, e um livro pessoal de orações (ELIOR, 2023, p. 510).

### 2.2.1 O letramento feminino nas comunidades judaicas

Os séculos XIX e XX foram palco para o desenvolvimento das ideias igualitárias plantadas pelo iluminismo secular e também pelo iluminismo judaico. No meio dessa efervescência de pensamentos, a educação começou a ganhar novos públicos. A Alliance Israélite Universelle (AIU) exerceu um papel muito importante na propagação do ensino nas comunidades judaicas. Essa instituição foi fundada em 1860 por Adolphe Crémieux (1796-1880), um judeu de origem francesa, que promoveu o fim da escravidão nas colônias francesas em 1870 e lutou por direitos iguais para os judeus na França. A AIU foi criada com dois objetivos: auxiliar os judeus vítimas de perseguição e discriminação e promover a educação moderna<sup>37</sup> e a divulgação da cultura ocidental com vistas a proporcionar uma formação que garantisse melhores condições de trabalho para os judeus, sem abdicar da formação religiosa. A AIU fundou escolas tanto para meninos quanto para meninas, as primeiras escolas atendiam apenas o público masculino, mas depois foram criadas instituições que atendiam as meninas. A primeira escola para meninas foi fundada no ano 1868 em Tétouan (Marrocos). Na Alemanha, a primeira escola moderna para meninas judias foi criada em 1869. Em 1878, a instituição fundou uma escola para meninas em Esmirna (Turquia), uma escola para meninas em Bagdá (Irã), em 1893 e outra em Casablanca (Marrocos) em 1910. Em Jerusalém, a primeira escola secundária para meninos e meninas foi fundada em 1909 (ELIOR, 2023).

A abertura de instituições educativas seculares para mulheres impulsionou a criação de instituições judaicas receptivas ao público feminino. Na Europa, diante da possibilidade do acesso às letras, algumas meninas judias ingressaram no ensino secular, parte delas o fizeram sem o consentimento dos pais e fugiram de casa em busca de conhecimento, algumas dessas meninas foram acolhidas por mosteiros. Esse movimento abalou a comunidade judaica, principalmente a linha hassídica<sup>38</sup>, nas duas primeiras décadas do século XX e pode ter motivado a criação das primeiras instituições de ensino ortodoxas para mulheres. Em 1917, a educadora e escritora Sarah Schenirer (1883-1935), membro da comunidade hassídica de Belz, aldeia judaica na Ucrânia subjugada à Rússia até 1917, fundou a escola Bais Yaakov, primeira instituição de ensino ortodoxa dedicada à educação de meninas. A Bais Yaakov recebeu o apoio

<sup>37</sup> As escolas da AIU, diferentemente das instituições de ensino tradicionais judaicas (Cheder, Yeshivá, Beit Midrash, Beit Keneset, entre outras), tinham uma estrutura de ensino moderna e secular, com o objetivo de formar os jovens judeus para integrarem a comunidade cultural e econômica mais ampla. Em função disso, os rabinos ultraortodoxos opuseram-se à criação dessas escolas, tanto para meninos quanto para meninas (ELIOR, 2023, p. 438).

<sup>38</sup> O hassidismo foi fundado por Baal Shem Tov no século XVIII. Essa vertente da religião judaica é caracterizada pelo apelo místico e pelo entusiasmo e alegria no cumprimento dos mandamentos (*mitsvót*). O estudioso Martin Buber dedicou-se ao estudo e à propagação dos ensinamentos dos sábios desse movimento.

do líder da ultraortodoxia lituana (não hassídica) da época, o rabino Israel Meir Kagan, conhecido como Chofetz Chaim ou Hafetz Hayim (1838-1933)<sup>39</sup>. O rabino justificou o seu apoio com base na mudança das circunstâncias, especificamente, com base no perigo da educação secular. A instituição também passou por aprovação do conselho rabínico hassídico (ELIOR, 2023).

A escola Bais Yaakov possibilitou às meninas judias o acesso aos textos da Bíblia Hebraica e da *Mishná*<sup>40</sup>, especialmente o tratado ético *Avot* e a *halachá* (lei) pertinente à vida das mulheres. Embora tenha recebido um apoio significativo das autoridades judaicas da época, a instituição também recebeu críticas. O rabino Moses Feinstein (1895-1986), importante nome da ultraortodoxia do século XX, escreveu contra o ensino da *Mishná* para meninas. Segundo ele, o esforço de ensinar ética às meninas é louvável, entretanto, o ensino da *Mishná* a esse público poderia ser perigoso. Para justificar esse posicionamento, ele citou a distinção entre Lei Escrita e Lei Oral feita por Maimônides, o qual permitiu o ensino da primeira, mas vetou o ensino da Lei Oral às mulheres. Chofetz Chaim, por outro lado, afirmou que a fundação da Bais Yaakov era de extrema importância, “uma questão grande e essencial”, que atendia à mudança dos tempos. Diante dessa mudança, os costumes das gerações anteriores não poderiam mais ter prevalência. A possibilidade da perda do público feminino para o secularismo teve um peso maior do que a observância das palavras do comentarista medieval (ELIOR, 2023).

Segundo o rabino Jonathan Sacks, a fundação da escola Bais Yaakov foi uma verdadeira revolução dentro do judaísmo, porque possibilitou o surgimento de milhares de novos professores da Torá e de centenas de milhares de novos aprendizes. Sacks explica que o nome da instituição faz referência a uma interpretação midráshica<sup>41</sup> do texto que anuncia a entrega da Torá ao povo, o qual afirma: “E Moisés subiu a Deus, e o Eterno chamou-o desde o monte, dizendo: ‘Assim dirás à Casa de Jacob e anunciará aos filhos de Israel (...)’” (Êxodo 20:

<sup>39</sup> Independentemente de não pertencer à linha hassídica, é possível que o apoio do rabino Kagan à empreitada hassídica tenha surgido como um ato de resistência à *Haskalá*. (Nota elaborada a partir da contribuição do professor Elcio Cornelsen).

<sup>40</sup> *Mishná* é o termo utilizado para designar os ensinamentos da tradição oral transmitidos de geração em geração e, posteriormente, compilados no Talmud.

<sup>41</sup> A tradição interpretativa da Torá inclui alguns métodos, dentre os quais, o Midrash é especialmente utilizado. Essa palavra é derivada de “derash”, que significa pesquisar, examinar. Por meio desse método, os sábios deduzem vários ensinamentos do texto bíblico. O conjunto exegético e homilético de textos midráshicos é chamado de Midrash Hagadá. O conjunto de leis de conduta deduzido do texto bíblico, para orientar o cumprimento dos mandamentos, é chamado de Midrash Halachá. (GIGLIO, 2012, p. 85-86)

O termo “interpretação midráshica” designa as formulações exegéticas dos sábios da tradição compilado nos Midrashim (plural de Midrash). Midrash é um gênero da literatura judaica de comentários bíblicos. (Cf. <https://www.sefaria.org/texts/Midrash>.)

3). O *Midrash Mekhilta do Rabbi Yishmael* (século III E.C.<sup>42</sup>) afirma que o termo “Casa de Jacob” ou *Bais Yaakov* faz referência às mulheres e o termo “filhos de Israel” refere-se aos homens. Esse *Midrash* entende que a Torá foi dada primeiramente às mulheres e depois aos homens, entretanto às primeiras foi ordenada a entrega das ideias básicas (Torá escrita) e aos homens os detalhes do ensino (Torá oral). Ocorre que, a despeito dessa interpretação, as mulheres não receberam nem mesmo o ensino básico da Torá, ainda que esta lhes tenha sido ofertada primeiro. Esse *Midrash*, que serviu de base para justificar a inclusão das mulheres no ensino da Torá, foi subtilizado por quase dois milênios (SACKS, 2020).

A fundação da escola Bais Yaakov foi seguida pela criação de um seminário para formar professoras. O seminário foi criado em 1923 no próprio apartamento de Sarah Schenirer e em 1925 passou para um local próprio. Com o apoio da comunidade ortodoxa, especialmente da Agudath Israel, a Bais Yaakov tornou-se uma rede de ensino com escolas espalhadas pela Europa, Estados Unidos e Palestina. Poucos anos após a criação da primeira escola, em 1924, a rede já contava com 54 escolas, em 1928 o número de escolas havia subido para 87, com quase 11.000 alunas. No ano da morte da fundadora da instituição, 1935, a rede já contava com mais de 200 escolas atendendo mais de 30.000 alunas. A rede continuou a ser expandida, alcançando também o continente asiático, a cidade de Xangai recebeu a primeira escola da rede em 1945. Atualmente, os dois principais centros da rede são os Estados Unidos e a Palestina, mas a Bais Yaakov tem escolas também na América do Sul, Buenos Aires e São Paulo, na Oceania, em Melbourne e na África, em Joanesburgo, além das muitas escolas espalhadas por vários países da Europa, onde o movimento começou<sup>43</sup>.

---

<sup>42</sup> Informação coletada do site da biblioteca virtual Sefaria: [https://www.sefaria.org/Mekhilta\\_DeRabbi\\_Yishmael?tab=contents](https://www.sefaria.org/Mekhilta_DeRabbi_Yishmael?tab=contents).

<sup>43</sup> Os dados a respeito da Bais Yaakov foram coletados do Projeto Bais Yaakov: <https://thebaisyaakovproject.religion.utoronto.ca/>.



Fonte: Wikimedia Commons – Na imagem, graduandas da segunda Turma da Bais Yacoov da Polônia, em 1934.

Sem dúvida, a escola Bais Yacoov teve um importante papel para inclusão feminina no mundo das letras, entretanto, o objetivo principal dessa instituição era aumentar a eficácia da mulher no exercício do seu papel tradicional de mãe e esposa, e possibilitar-lhe a inserção no mercado de trabalho, para fins de complementação da renda familiar. Por esse motivo, o ensino da tradição oral para as mulheres refletia apenas as regras relativas ao âmbito doméstico e profissional aplicáveis às mulheres. O conhecimento da lei judaica de forma holística não faz parte do currículo feminino dessa instituição<sup>44</sup> (ROSS, 2021). O estudo da Torá Oral para mulheres começou a ser introduzido pelo rabino Soloveitchik (1903 - 1993), um dos principais ideólogos da ortodoxia moderna, que em 1937, fundou a escola Maimônides em Boston, equiparando os currículos ofertados para meninas e meninos. Nessa escola, as meninas tinham a oportunidade de estudar o Talmud da sétima à décima segunda série em classes mistas (ROSS, 2021; ACKERMAN, 2022).

Na década de 1950, outras instituições ortodoxas modernas nos Estados Unidos começaram a oferecer uma introdução à Lei Oral. Simultaneamente, algumas instituições secundárias em Israel enriqueceram o currículo religioso para as alunas, possibilitando às mulheres o acesso a níveis elevados de instrução, principalmente na área de estudos bíblicos.

---

<sup>44</sup> A título de exemplo, o currículo da Bais Yaacov Reenas, Estados Unidos, inclui os seguintes tópicos do ensino da lei judaica: leis sobre o *Shabat*, *chashrut* (alimentação) e bênçãos, leis sobre honrar pai e mãe e a sobre dinheiro. O currículo ainda menciona de forma genérica “outros assuntos ligados à prática da halachá”. Cf. <http://reenasby.org/wp-content/uploads/2020/11/Curriculum2020-21.pdf>.

Em 1976, a Yeshivá Midreshet Lindenbaum, à época denominada Michlelet Beruria<sup>45</sup>, lançou o primeiro programa de estudos para mulheres que contemplava a Lei Oral como componente principal. Nos Estados Unidos, o instituto Drisha para mulheres, fundado em 1985, também incluiu o estudo da Lei Oral. Atualmente, em Israel, há mais de setenta instituições de estudo avançado da Torá para mulheres, conforme informações da Midrashot<sup>46</sup>. Ross (2021) afirma que, para fins de identificação das mulheres com a estrutura existente, a maior erudição das mulheres é tolerada mesmo que ultrapasse a fronteira entre a Torá escrita e a Torá oral. Entretanto, uma vez que instrução e autoridade costumam estar interligadas, há tradicionalistas<sup>47</sup> que, ainda hoje, opõem-se à entrada das mulheres no campo da lei oral (ROSS, 2021).

O acesso à alfabetização foi o grande motor da mudança da condição social da mulher. Embora esse acesso tenha se iniciado sob olhares de preconceito e ainda haja resquícios da segregação feminina, as mudanças operadas a partir do século XIX foram bastante significativas. Nas palavras de Elior (2023):

A partir do momento em que as mulheres aprenderam a ler e a escrever nas suas línguas maternas, e em outras, e adquiriram proficiência em vários campos, começaram a examinar minuciosamente os documentos fundamentais, as constituições e as declarações que constituíam a ordem social, legal e judicial, desde a antiguidade até o século XIX, e a ler os códigos e cânones de seus respectivos países e igrejas. Elas rapidamente compreenderam que a lei as discriminava em todos os aspectos significativos da vida. (ELIOR, 2023, p. 497)

Nesse novo contexto, as mulheres, de forma coletiva e não apenas individual e pontual, puderam acessar lugares da sociedade que eram exclusivamente masculinos, a começar pela arena do conhecimento. Uma vez alfabetizadas, as mulheres passaram a conhecer o conteúdo das leis e não somente as penas que lhes eram aplicadas. Dotadas de conhecimento, “a partir da segunda metade do século XIX, as mulheres começaram a escrever e publicar em hebraico e em iídiche.” (ELIOR, 2023, p. 514) As publicações desse período refletiam o espírito do feminismo liberal e o ímpeto pela libertação das mulheres.

---

<sup>45</sup> O nome Michlelet Beruria é uma homenagem a Beruria, uma das raras figuras femininas mencionadas com louvor no Talmud. “Beruria, filha do sagrado mártir Rabi Hananiá Ben Teradion e esposa do grande sábio Rabi Meir, é uma das mulheres mais aclamadas em todo o Talmud. O tratado Pessachim (62b) descreve a sua fenomenal erudição e conhecimento haláchico (lei judaica). De fato, Ben Iehoiadá afirma que ela era célebre por sua sabedoria, comparável à de um Taná (doutor no Talmud). Na Tosefta, no tratado de Kelim, várias decisões haláchicas são definidas a seu favor e contra as opiniões de reconhecidos Tanaim (plural de Taná).” (GLATT, 2015, p. 20)

<sup>46</sup> Em 2021, conforme relatado por Ross (2021), havia 57 instituições de estudos avançados da Torá para mulheres. Em 2024, esse número subiu para 76 instituições. Cf. [midrashot.co.il](http://midrashot.co.il).

<sup>47</sup> O termo tradicionalistas é utilizado para designar o segmento ortodoxo do judaísmo.

A mudança da condição feminina não foi abrupta, a inserção das mulheres no ensino superior, por exemplo, encontrou forte resistência mesmo após a introdução das mulheres na educação básica<sup>48</sup>. Henrietta Szold (1860-1945), fundadora do Hadassah e da Youth Aliyah, foi educada em casa e na escola, mas teve a entrada na Universidade barrada por ser mulher. A despeito disso, ela conseguiu uma autorização para estudar no Seminário Teológico Judaico em Nova York. A autorização, contudo, foi condicionada à proibição de eventual reivindicação à ordenação rabínica após terminar sua formação (ELIOR, 2023). O mundo ortodoxo judaico concedeu às mulheres oportunidade de estudo, entretanto, a participação feminina no campo das decisões e dos rituais religiosos foi e ainda é restringida. O apreço pela tradição da *halachá*, a despeito das mudanças sociais contemporâneas, torna a ortodoxia judaica resistente a mudanças no status social e religioso da mulher.

---

<sup>48</sup> No contexto americano, as mulheres começaram a ser admitidas em universidades somente a partir de 1969. A *Ivy League* ou *Ancient Eight*, grupo de oito universidades do nordeste dos Estados Unidos, que inclui Brown, Columbia, Cornell, Dartmouth, Harvard, Pennsylvania, Princeton e Yale, passou a admitir mulheres como alunas no curso da década de 1970. A única exceção desse grupo foi a Universidade Cornell, que desde a fundação em 1865, admitiu homens e mulheres de todas as raças (ELIOR, 2023, p. 126-127). Na Inglaterra, “apenas homens anglicanos podiam estudar nas universidades de Oxford e Cambridge ou ocupar cargos públicos. Foi somente no final do século XIX que as mulheres foram autorizadas a estudar em universidades na Inglaterra, em faculdades separadas, e somente em meados do século XX elas foram admitidas, após uma longa luta, em programas coeducacionais.” (ELIOR, 2023, p. 133)

### 2.2.2 *As novas denominações judaicas e a inclusão feminina*

A introdução de mulheres de forma ativa na vida religiosa das comunidades começou a ser observada a partir do surgimento de novas denominações dentro do judaísmo, que se diferenciaram do judaísmo tradicional, denominado ortodoxo a partir do surgimento do movimento reformista (BROWN, 2000). As denominações podem ser entendidas como subgrupos dentro da religião que adotam um conjunto de tradições e doutrinas comuns. A primeira denominação surgiu na Alemanha no início do século XIX. O movimento reformista, também chamado de liberal na Inglaterra, apresentou uma visão dinâmica das leis judaicas e, em função disso, concentrou a prática judaica na ética bíblica e na busca por contribuir para a melhoria da humanidade. Diante disso, essa vertente “procurou eliminar os conteúdos nacionais e boa parte das regras construídas em torno do princípio do puro/impuro, das orações e do descanso sabático.” (SORJ, 2010, p. 78)

A eliminação do princípio de puro/impuro tem repercussões práticas na vida diária, pois diz respeito, entre outras coisas, à dieta alimentar, eliminar esse princípio é abrir à possibilidade de uma alimentação não *kasher*. Outro efeito dessa eliminação, é a reconsideração do status da mulher durante o período menstrual (*nidá*), no qual considera-se a mulher impura<sup>49</sup>. Quanto às orações, estas passaram a ser feitas em língua local e não somente em hebraico. Em 1846, o judaísmo reformista, na Conferência de Breslau, consagrou a plena igualdade entre homens e mulheres em todas as áreas da religião, em um primeiro momento, contudo, essa igualdade foi apenas formal, pois as mulheres ainda não tinham acesso a formações que lhes garantissem a plena igualdade para ocupar cargos de liderança, por exemplo (GREENBERG, 1998). Mesmo com essa limitação inicial, o movimento extinguiu a separação entre homens e mulheres nos acentos das sinagogas e incluiu as mulheres nas liturgias, permitindo a formação e a ordenação feminina ao rabinato. A primeira mulher rabina reformista, Regina Jonas, graduou-se na Alemanha em 1935. Nos Estados Unidos, atualmente o principal centro dessa denominação, a primeira ordenação feminina aconteceu em 1972 (BASKIN, 2010; KOCHMANN, 2005).

---

<sup>49</sup> No período de *nidá*, a mulher é considerada impura pela lei judaica, o termo que seria de sete dias, segundo a Torá, foi estendido por mais sete dias pelo judaísmo rabínico. Durante os 14 dias de impureza, entende-se que as pessoas e os objetos que as mulheres tocam também se tornam impuros. Após a contagem dos 14 dias, a mulher deve passar por um banho ritual em um micvê para ser considerada pura novamente. A impureza feminina foi objeto de debate quanto à possibilidade de uma mulher em *nidá* tocar um *Sêfer Torá*. Enquanto alguns estudiosos defendiam que a mulher nesse estado não poderia tocar uma Torá, porque ela a tornaria impura, Maimônides apresenta uma opinião divergente. O estudioso do século XII afirmou que a sacralidade da Torá não a torna suscetível à contaminação, sendo assim, mesmo se alguém ritualmente impuro tocá-la, ela não terá seu status de pureza alterado (ROSS, 2021; ATZMON, 2024).

O segundo movimento denominacional a surgir foi o judaísmo conservador, uma vertente intermediária entre a ortodoxia e o reformista. Esse movimento surgiu nos Estados Unidos no final do século XIX e buscou mesclar o tradicionalismo dos imigrantes judeus da Europa Oriental com os valores modernos. Essa mistura resultou na manutenção da crença na divindade da Torá com o reconhecimento do caráter histórico das inovações talmúicas, sem desconsiderar o Talmud como referência. O movimento conservador mantém a observância das leis alimentares e a observância do *shabat*, mas com uma tolerância maior do que a ortodoxia. Essa denominação também apregoa a igualdade da participação feminina nos rituais religiosos e aceita a ordenação de rabinas (SORJ, 2010). A Primeira rabinha conservadora foi Amy Eilberg, a ordenação dela ocorreu em 1985 (BERMAN; KRUPNICK, 2021).

O judaísmo conheceu ainda uma nova vertente, o movimento reconstrucionista foi fundado nos Estados Unidos no início do século XX. Desde a fundação, esse movimento foi inclusivo para as mulheres, realizando algumas inovações importantes, como a criação da cerimônia *bat mitsvá* (equivalente feminino do *bar mitsvá*<sup>50</sup>) em 1922; além de admitir mulheres na composição do *minyan*<sup>51</sup>, também admitiu a formação de rabinas desde a fundação do Colégio Rabínico Reconstrucionista, em 1968 (ALPERT; WAXMAN, 2021). As novas denominações citadas abraçaram e promoveram a igualdade entre homens e mulheres em suas congregações, ampliando as possibilidades de atuação feminina na vida religiosa.

As mudanças observadas em outras denominações impactaram também o mundo da ortodoxia. Apesar da resistência inicial, a crítica feminista começou a adentrar os círculos ortodoxos. O movimento das feministas ortodoxas busca tornar as práticas religiosas e sociais mais igualitárias, equilibrando as inovações com o respeito aos limites da *halachá*. Esse movimento teve início nos Estados Unidos, após a primeira conferência internacional de feministas ortodoxas, em 1996, foi fundada a Aliança Judaica Ortodoxa Feminista (JOFA). Em 1998, uma organização semelhante a essa foi fundada em Israel, a Koleh, termo hebraico cujo significado é “sua voz”. Ambas as instituições buscam ampliar os direitos e oportunidades das mulheres dentro da estrutura da lei judaica. Os objetivos dessas instituições incluem a expansão das oportunidades de cumprimento das *mitsvót*<sup>52</sup> para as mulheres, mudança no estatuto geral

---

<sup>50</sup> *Bar mitsvá* é um ritual de passagem que marca a transição da infância para a vida adulta e, conseqüentemente, a assunção de obrigações religiosas. O termo significa “filho do mandamento, ou filho da lei”. O correspondente feminino *bat mitsvá*, significa “filha do mandamento ou filha da lei”.

<sup>51</sup> Quórum mínimo de 10 pessoas necessário para a realização de alguns ritos na tradição judaica.

<sup>52</sup> *Mitsvót* é o plural de *mitsvá*, termo que pode ser traduzido como preceito ou mandamento. Tradicionalmente, entende-se que as mulheres não estão obrigadas a cumprir os mandamentos circunscritos a um determinado dia ou horário (preceitos positivos em função do tempo), porque estão obrigadas ao cuidado da família e, uma pessoa que

da mulher na contemporaneidade, promoção de ajustes nos currículos educacionais de homens e mulheres, integração feminina nos ambientes organizacionais públicos, entre outras pautas (ROSS, 2021).

A partir dessas reivindicações, desde o início do século XXI, a ortodoxia tem experienciado mudanças significativas em relação à condição feminina. A adoção da cerimônia de *bat mistvá*, por exemplo, tem se tornado progressivamente a norma dentro das comunidades ortodoxas. Além disso, tem-se observado uma maior aceitação e difusão da inclusão feminina em alguns rituais. A leitura feminina do livro de Ester e a participação das mulheres em celebrações separadas de *Simchat Torá* (festa de celebração da Torá), inclusive com a possibilidade da realização da leitura da Torá pelas mulheres e também a oportunidade de dançar com o *Sêfer Torá*, estão lentamente se tornando práticas aceitáveis. Em um número significativo de congregações ortodoxas modernas, as mulheres também estão tendo a oportunidade de recitar o *kadish*, prece dos enlutados, perante um *minyán* masculino (ROSS, 2021).

Uma mudança bastante significativa dentro da ortodoxia, foi a fundação da Yeshivá Maharat, em 2009, na cidade de Nova York. Essa instituição idealizada pelo rabino Avi Weiss funciona como um seminário rabínico para mulheres. A Maharat oferece um programa de aprendizagem judaica avançada e um curso para ordenação rabínica e aconselhamento. Em 15 anos de funcionamento, essa instituição já graduou 64 mulheres que servem como clérigas em sinagogas, escolas, hospitais, universidades e outras instituições judaicas. Segundo informações da própria instituição<sup>53</sup>, em 2024, a instituição conta com 60 alunas que estão se preparando para assumir cargos de liderança. A ordenação feminina ao rabinato ainda enfrenta forte resistência<sup>54</sup>. Mas, apesar das ameaças de expulsão do Conselho Rabínico Ortodoxo da América, algumas sinagogas mantiveram a presença dessas mulheres em cargos clericais (ELIOR, 2023; ROSS, 2021).

---

está cumprindo um mandamento é dispensada de cumprir outros mandamentos dentro do mesmo período de tempo (GREENBERG, 1998).

<sup>53</sup> Cf. <https://www.yeshivatmaharat.org/mission-and-p2>.

<sup>54</sup> A ordenação de mulheres ao rabinato está longe de ser ponto pacífico dentro da ortodoxia. Após a ordenação de algumas mulheres, “a União Ortodoxa (OU; a maior e mais importante organização Ortodoxa Moderna nos Estados Unidos) rapidamente emitiu uma nota à imprensa declarando que não reconhecia a capacidade destas mulheres – que, como observado, tinham completado todos os estudos necessários, passaram em todos os exames exigidos e foram ordenadas rabinas – para servirem como rabinas congregacionais. Num documento publicado pela OU no início de 2017, a União afirmou que as mulheres não podem servir em cargos de liderança haláchica em nenhuma das suas congregações.” (ELIOR, 2023, p. 389)

Em Israel, nos anos 2015 e 2019, o rabino Herzl Hefter, fundador do Beit Midrash Har'el, concedeu a ordenação não estatal a várias mulheres que completaram o currículo de formação da instituição, que adota o ensino misto igualitário para homens e mulheres. Outras duas instituições, a Beit Morasha e Midreshet Lindenbaum, também concederam às mulheres a oportunidade de realizarem os mesmos exames destinados à formação rabínica, porém, mantiveram a ressalva de que essas mulheres não podem ter a postulação do reconhecimento formal do Estado, como objetivo principal. Entretanto, sob o apelo de várias organizações feministas, a Suprema Corte de Israel, com base no princípio legal da igualdade civil entre homens e mulheres, suspendeu a objeção do Rabinato Chefe ao credenciamento oficial das mulheres<sup>55</sup>. Após essa decisão, o rabino Eliezer Melamed, reitor da Yeshivá Har Bracha, afirmou que, em princípio, as mulheres de nossos dias podem qualificar-se como rabinas e também como juízas haláchicas (ROSS, 2021).

Tamar Ross (2021), na segunda edição da obra *Expanding the palace of Torah*<sup>56</sup> apresenta essas mudanças como avanços importantes na condição feminina em comparação com o cenário observado em 2004, ano da publicação desse livro, quando essas questões ainda estavam em fase de discussão. A escriba Shoshana Gugenheim também dá testemunho das mudanças em relação às mulheres dentro das comunidades judaicas, segundo ela, atualmente, são poucos os espaços que permanecem exclusivos ao público masculino. “As mulheres emergiram como professoras e como líderes de oração, e estão realmente assumindo vários papéis que eram tradicionalmente masculinos.”<sup>57</sup> Seguindo um caminho muito semelhante ao caminho dos estudos avançados da *halachá* e do rabinato, a condição das mulheres escribas também encontrou e ainda enfrenta resistência por parte da ortodoxia. Assim como os cargos clericais, há opiniões favoráveis, há mulheres inseridas nessas atividades, mas ainda não há um reconhecimento oficial da validade dos escritos femininos de textos *STAM* por parte da ortodoxia.

---

<sup>55</sup> “As mulheres que passarem nos novos exames ainda não estarão aptas a servir como empregadas estatais nos cargos de rabinas e nem nos cargos de juízas de cortes rabínicas, mas essa qualificação as ajudará a competir por posições análogas no setor privado. A aprovação nesses exames é considerada pela sociedade civil como equivalente ao título de bacharelado, que é uma condição de elegibilidade para muitos empregos e também afeta o nível do salário.” (ROSS, 2021, p. 254)

<sup>56</sup> ROSS, TAMAR. *Expanding the Palace of Torah: Orthodoxy and Feminism*. 2. ed. Waltham: Brandeis University Press, 2021.

<sup>57</sup> Cf. Anexo II.

### 2.3 Sofrot: as escribas contemporâneas

A função de copista de textos sagrados sempre foi louvada na comunidade judaica. Por estar em permanente contato com o sagrado, o escriba deve ser um conhecedor das leis judaicas e também praticante da fé. Como exemplificado, algumas mulheres também assumiram o papel de escribas, mas isso ocorria excepcionalmente e/ou sob a tutoria e supervisão de homens de suas famílias. Com as transformações dos modos de produção do livro, o trabalho do escriba foi reduzido à prática de confecção dos objetos rituais (*Sêfer Torá*, *Tefilin*, *Mezuzá*), que se traduz, também, em uma redução do número de profissionais escribas. Diante disso, o acesso do público feminino ao ofício deixa de fazer sentido, já que as mulheres não poderiam estabelecer os pergaminhos rituais mencionados, por força da lei judaica. Contudo, após a inserção das mulheres no mundo da tradição interpretativa dos textos, algumas começaram a aspirar a entrada nesse ofício sagrado. Em um contexto de práticas não ortodoxas, a inclusão de mulheres na escrita não enfrentaria maiores problemas. Entretanto, quando as primeiras mulheres começaram a buscar o conhecimento necessário para a inserção no ofício, no final do século passado, elas esbarraram na dificuldade de encontrar um mentor disposto a ensiná-las ou mesmo instituições abertas ao público feminino. À época, o ensino do ofício estava circunscrito aos círculos ortodoxos, o que tornou a saga dessas mulheres ainda mais desafiante. Algumas das escribas atuantes hoje foram ensinadas por um escriba ortodoxo que mantinha essa atividade em sigilo (HASSON, 2012; SPIRO, 2012).

O grande problema de ensinar uma mulher a escrever textos sagrados, segundo a visão ortodoxa, é que, como o *Sêfer Torá* não é identificado, porque não possui colofão, caso uma mulher escrevesse um *Sêfer Torá*, com o passar dos anos a identificação do copista se perderia<sup>58</sup>. A impossibilidade de identificação do escriba é um problema porque, uma vez perdida a vinculação de um pergaminho ao escriba que o produziu, o que ocorre naturalmente com a passagem do tempo, um *Sêfer Torá* escrito por mulher poderia ser utilizado ritualmente sem que as pessoas soubessem da desqualificação haláchica (legal) do manuscrito. Entende-se, portanto, que a produção de manuscritos da Torá deve ser restrita aos homens para que o

---

<sup>58</sup> A impossibilidade de distinção entre um trabalho escrito por um homem e um escrito por mulher, leva a crer que é possível que algumas mulheres tenham escrito *Sêfer Torá* em outros momentos da história. Nas palavras de Margolis: “Embora possa ter havido ‘Yentls’ em épocas passadas, que foram comissionados à escrita da Torá e o fizeram, não há registro definitivo de tal trabalho.” (MARGOLIS, 2011, p. 179) O termo “Yentls” faz referência ao conto do escritor Isaac Bashevis Singer intitulado *Yentl The Yeshiva Boy*, publicado em 1962. O conto relata a história de Yentl, uma menina judia que fora educada em casa pelo pai, e após a morte dele decide caracteriza-se como homem para conseguir ingressar em uma Yeshivá. Ela passa a adotar o nome de Anshel e consegue ser aceita em uma escola masculina. O conto ilustra as limitações impostas às mulheres judias especialmente quanto à possibilidade de estudos e também apresenta as dificuldades e o peso da escolha de Yentl, que passa por várias crises internas e externas para sustentar a sua versão masculina. (Cf. SINGER, 1983).

cumprimento da *halachá* não seja colocado em risco. Esse posicionamento é fruto de uma interpretação extensiva das normas judaicas. De fato, não há uma vedação explícita à escrita feminina, mas sim à aceitação ritual desse manuscrito e, para proteger a tradição, a restrição é estendida.

Entretanto, há também um argumento favorável às mulheres, como no Talmud não há proibição para que as mulheres escrevam a *Meguilat Ester*, entende-se que as mulheres podem escrever a *Meguilat*, mesmo havendo opiniões contrárias, a possibilidade é prevalente<sup>59</sup>. Assim sendo, as mulheres podem ser ensinadas a escrever a *Meguilat*. Sob essa justificativa, houve a iniciação de mulheres no ofício e o surgimento de uma nova geração de *sofrot*<sup>60</sup>, (MARGOLIS, 2011). As primeiras mulheres a se interessarem pelo ofício pertencem a comunidades conservadoras ou reformistas e, muitas delas, começaram a aprender as técnicas e leis de escrita justamente para escrever os escritos rituais. Atualmente, há também mulheres ortodoxas engajadas nesse ofício, mas elas tendem a se concentrar na escrita da *Meguilat Ester*, embora haja mulheres ortodoxas engajadas na escrita e na reparação de *Sêfer Torá* (TENORIO, 2017).

O processo de iniciação no ofício de *Sofer Stam* é longo e, muitas vezes, solitário. Esse processo compreende o manuseio dos materiais de escrita: pergaminho, pena, tinta e utensílios destinados ao corte da pena e à raspagem de pergaminho, o estudo e a repetição da prática caligráfica e o conhecimento das leis aplicáveis à escrita sagrada. Além da longa jornada de estudos comum a todos os escribas, cada uma das mulheres escribas atuantes nos dias de hoje passou por uma longa jornada de aprendizado e de desafios até a efetiva iniciação na escrita sagrada.

A primeira mulher a ser considerada apta à escrita sagrada foi Aviel Barclay, que completou o seu treinamento em 2003. Aviel era cristã e converteu-se ao judaísmo (TENÓRIO, 2017). Foi treinada por dois escribas ortodoxos em Israel, onde também frequentava uma Yeshivá. Quando descobriram que ela estava estudando para se tornar escriba, sofreu assédio e ameaças de expulsão da Yeshivá. Depois disso, a escriba passou por outras duas Yeshivás, onde também percebeu a hostilidade das pessoas em relação à possibilidade de uma mulher ocupar essa posição. Mesmo diante dessas objeções, ela não desistiu de continuar os estudos e de

---

<sup>59</sup> Embora o Talmud não apresente nenhuma objeção a respeito da cópia do livro de Ester feita por mulher, alguns rabinos, como Rabeinu Tam, afirmam que as leis para escrever uma *Meguilat* são paralelas às leis para a escrita de *Sêfer Torá*. Segundo esse entendimento, uma *Meguilat* escrita por mulher não seria válida. Na prática, esse espelhamento das leis relativas à produção de *Sêfer Torá* em *Meguilat Ester* sugerido pelo Rabeinu não é plenamente observado. Diferentemente de um *Sêfer Torá*, a *Meguilat* pode apresentar iluminuras e também pode ser concluída com colofão. Maimônides, por outro lado, permite a escrita feminina nesse caso, sob a justificativa de que a mulher também é obrigada a ouvir a leitura do rolo de Ester na festa de Purim. O Rabino Chefe de Praga permitiu a leitura da *Meguilat* escrita por sua filha (JEWISH WEBSITE, 2021).

<sup>60</sup> *Sofrot* significa mulheres escribas é o plural de *soferet*.

buscar a qualificação necessária ao ofício. Atualmente, Aviel mora no Canadá e atua como escriba, artista e professora<sup>61</sup>.

Outra pioneira no ofício foi Jen Taylor Friedman, responsável por concluir o primeiro *Sêfer Torá* escrito por uma mulher, em 2007, sob a encomenda da Congregação Hebraica Unida de St Louis, Missouri. Jen começou a aprender hebraico no ano 2000, no ano seguinte, iniciou os estudos da escrita hebraica e da *halachá*. O aprendizado de Jen, a princípio, foi autodidata, a escriba aprendeu a escrever com livros e foi aperfeiçoando com a prática da caligrafia. Posteriormente, Jen teve aulas com um *sofer* em Jerusalém e com outro, no estado de Nova York. Em 2004, a escriba escreveu a sua primeira *Meguilat Ester*, que foi aprovada e lida publicamente. Friedman é responsável por treinar várias escribas ao redor do mundo. Além de escriba e educadora, ela trabalha com a verificação de textos sagrados, o que é feito com o auxílio de um software. Jen também é responsável pela tradução para o inglês do *Keset ha-Sofer*, importante documento que compõe a *halachá* destinada a escribas. Atualmente, Jen vive em Montreal e já escreveu seis *Sifrei Torá*<sup>62</sup>.

As duas escribas marcaram de forma significativa o mundo dos escribas sagrados. Além delas, outras seis escribas introduziram, coletivamente, as suas marcas. Shoshana Gugenheim, Rachel Reichhardt, Linda Coppleson, Julie Seltzer, Hanna Klebansky e Irma Penn foram responsáveis por escrever a primeira Torá escrita coletivamente por um grupo de mulheres, que foi completada em 2010. Essa Torá também foi a primeira a ser comissionada a escribas mulheres em 2003. A ideia de um projeto coletivo foi proposta por Shoshana, que no ano 2000 já havia idealizado e escrito sobre o desejo de escrever coletivamente um *Sêfer Torá*. No texto intitulado “*Women Writing a Sefer Torah*”<sup>63</sup>, Shoshana afirma a importância da Torá e a própria relação afetiva com o objeto sagrado, em seguida, lamenta a ausência de mulheres escribas, enfatizando o mandamento da escrita, e apresenta a proposta de uma Torá escrita por mulheres de diferentes lugares do mundo. A escriba expressa a sua ambição nas seguintes palavras: “Minha visão é sobre arte, comunidade, feminismo, espiritualidade, tolerância, tradição e Torá. Trata-se de reconhecer a centralidade das vozes das mulheres nos textos das nossas vidas. Reconhecer que também pelas mãos das mulheres herdamos o nosso judaísmo” (GUGENHEIM, 2000).

---

<sup>61</sup> Informações disponíveis no site da *Soferet*: <https://www.soferet.com/aboutme.html>.

<sup>62</sup> Informações disponíveis no site da *Soferet*: <https://www.hasoferet.com/>. *Sifrei* é o plural de *Sêfer*.

<sup>63</sup> O título em português é “Mulheres escrevendo um *Sêfer Torá*”. Esse texto foi publicado no Jornal Sh’ma e pode ser acessado por meio do link: <http://shma.com/women-writing-a-sefer-torah/>.

Em um primeiro momento, a ideia era comissionar 54 mulheres de forma que cada uma seria responsável por escrever uma porção da Torá (*parashá*). Embora o número de 54 escribas não tenha sido alcançado para a concretização do projeto nos termos da proposta inicial, essa ideia serviu de embrião para um outro projeto lançado pela escriba em 2010, chamado *Women of the Book*, cujo escopo foi a criação de uma versão midráshica artística da Torá (um conjunto de interpretações visuais das 54 porções da Torá). O projeto de cunho artístico, distinto da atividade escriba, reuniu o trabalho de 54 artistas judias, que criaram ilustrações em pergaminho, representando todas as porções da Torá (*parashot*). A curadoria do trabalho foi feita pela escriba idealizadora do projeto, juntamente com Judith Margolis e Dr. Ronit Steinberg. O projeto foi exposto na bienal do livro de Jerusalém em 2015.<sup>64</sup> Shoshana afirma que tanto a ideia da escrita coletiva de um *Séfer Torá* quanto a ideia de uma versão artística da Torá surgiram simultaneamente (GUGENHEIM, 2007). A escrita da Torá foi concretizada primeiro, mas ambas as propostas foram perseguidas pela idealizadora.

Em ambos os projetos, há uma busca pela inclusão feminina, tanto no espaço da escrita quanto da interpretação da Torá. Shoshana relata que a prática tradicional judaica afligia a sua sensibilidade feminista. Diante disso, ela afirma que se apoia em rituais existentes para criar novos rituais buscando incluir o corpo feminino em espaços masculinos, por isso, a idealização de projetos coletivos e não apenas individuais é importante para ela. A escrita, nesse contexto, encontra outra motivação: realizar um feito sem precedentes. Mas não é apenas sobre isso, escrever textos sagrados é uma tarefa que exige anos de formação e esforço contínuo de prática, por esse motivo, a escriba afirma que “por mais que isso envolva lutar contra o patriarcado, ainda tem que ser um trabalho de amor, porque são anos de treinamento e muito trabalho.”<sup>65</sup> Shoshana afirma ainda que a sua paixão pela forma material da Torá também motivou o seu interesse pela escrita, a vocação e a formação artística a fazem interagir com o texto de forma tátil e cinestésica. Para a escriba, a escrita é um trabalho performativo e escrever é uma coreografia.

Os dois projetos conduzidos por Shoshana conjugam suas inclinações para a prática religiosa judaica e para a produção artística. A escriba relata que cresceu em uma família judia com prática muito limitada. Em casa, apenas ela teve interesse pela tradição religiosa herdada. Esse interesse foi aflorado pela participação em grupos de jovens. Shoshana cresceu em Cincinnati (Ohio) e aos 13 anos mudou-se para Charlotte (Carolina do Norte). A mudança do

---

<sup>64</sup> As informações e as artes do projeto podem ser encontradas no site: <https://www.womenofthebook.org/>.

<sup>65</sup> As informações a respeito da vida e do trabalho de Shoshana foram coletadas por meio de entrevista concedida à autora deste trabalho. Cf. Anexo II.

centro-oeste para o sul dos Estados Unidos a fez perceber o quanto ela era diferente da cultura local, majoritariamente cristã. Diante desse choque cultural, a integração em um grupo de jovens judeus foi muito importante para a construção de sua religiosidade judaica. Quando completou 20 anos, Shoshana visitou Israel e decidiu se instalar no país, o que realmente aconteceu no ano seguinte, após estudar fotografia, antropologia cultural e história da arte na faculdade. Em Israel, a escriba matriculou-se no mestrado em educação judaica na Hebrew Union College (HUC). Nesse período, alimentada pelo desejo de desenvolver formas de arte mais sustentáveis, ela começou a estudar fabricação de papel e acabou aprendendo, além da arte do papel, um pouco de caligrafia hebraica (GUGENHEIM, 2007). Nesse contexto, ocorreu-lhe a ideia de escrever um *Séfer Torá*, a princípio, a escriba pensou que não poderia fazê-lo, entretanto, escrever não lhe pareceu uma ideia pessoal apenas, mas um chamado divino.

Diante daquilo que considerou “um chamado”, Shoshana mudou o tema de sua pesquisa de mestrado. A pesquisa sobre educação ambiental e artes deu lugar a uma tese sobre as implicações sociais, haláchicas e políticas da escrita feminina (GUGENHEIM, 2007). No período de desenvolvimento da pesquisa, a escriba começou a circular pelos ambientes dos *soferim* em Israel e procurou professores que pudessem ensiná-la o ofício. Nesse momento, por volta de 1997, ela não encontrou ninguém disposto a ensinar uma mulher. Apenas um escriba cogitou ensiná-la, mas foi logo dissuadido pelo seu rabino. Além da dificuldade para encontrar um mentor, a escriba também experienciou um ambiente hostil à presença feminina, algumas pessoas ficavam zangadas com a simples menção da ideia de ensinar mulheres a escrever textos sagrados.

Em 2000, quando retornou a Israel, após passar um tempo nos Estados Unidos, Shoshana encontrou um escriba ortodoxo hassídico que se dispôs a ensiná-la. Esse escriba entendeu que não havia nenhuma proibição haláchica que impediria o ensino do ofício de escriba a uma mulher. A proibição talmúdica não diz respeito à escrita feminina em si, mas apenas à utilização ritual de um pergaminho escrito por uma mulher. Shoshana afirma que esse escriba continua sendo o seu mentor até hoje e, embora ele não aceite como válidos (*kasher*) os trabalhos escritos por ela, continua a auxiliá-la. É uma relação em que ambos concordam em discordar, afirma a escriba. Mesmo não havendo uma proibição direta em relação ao ensino do ofício para mulheres a exclusividade masculina é tão arraigada que mesmo instituições seculares seguem esse padrão. Shoshana afirmou que, em Israel, o governo tem um programa de direcionamento profissional que confere às pessoas a possibilidade de realizarem cursos de formação técnica, dentre os quais há também o curso de escriba, entretanto, o governo só subsidia esse curso específico para homens.

Depois do percurso para aprender o ofício, o primeiro pergaminho escrito por Shoshana foi uma *Meguilat Rute*, livro de Rute<sup>66</sup>, realizado a pedido de um amigo. Depois disso, a escriba já se aventurou na escrita da Torá. Para desenvolver o seu trabalho como escriba, Shoshana afirma, curiosamente, que um dos fatores mais difíceis foi adquirir pergaminho, porque muitos fornecedores em Israel não vendem o material para mulheres. Nesse contexto, a escriba se viu em uma situação complicada, pois não queria simular outra finalidade para adquirir um pergaminho que seria utilizado para um trabalho sagrado. Em um primeiro momento, Shoshana contou com a mediação de um amigo para a realização da compra. Posteriormente, por intermédio do seu mestre, conseguiu um fornecedor. De acordo com a escriba, o vendedor não perguntava a finalidade da compra e ela também não informava. Com o passar do tempo, mesmo já sabendo a destinação dos pergaminhos, o fornecedor continuou atendendo as demandas da escriba. Além da dificuldade para encontrar fornecedores, a escriba percebeu que o mercado de pergaminhos apresentava alguns problemas éticos em relação ao tratamento dos animais. Por esse motivo, em 2021, Shoshana publicou o livro *Or Hadash*<sup>67</sup>, no qual advoga contra o tratamento desumano dispensado aos animais cujos couros são utilizados para a escrita sagrada, segundo ela, não é plausível conciliar a santidade dos textos da tradição com a violência contra os animais. A escriba apoia iniciativas de produção sustentável de pergaminho e adquire esse material de fornecedor com essa mesma visão.

Além das dificuldades relacionadas à aquisição de material, Shoshana conta que começou a escrever a Torá em segredo, pois na época morava perto de uma comunidade fundamentalista, onde meninas eram insultadas se as mangas de suas roupas não fossem compridas o suficiente. Diante disso, por medo de sofrer alguma retaliação pessoal ou direcionada à sua família, a escriba achou por bem não divulgar o seu trabalho. Após finalizar coletivamente a sua primeira Torá, Shoshana assumiu outro projeto de escrita coletiva com quatro escribas para a Congregation Kol HaNeshma, de Toronto. O primeiro trabalho foi mais árduo, porque a escriba assumiu individualmente a escrita de aproximadamente metade da Torá. A segunda foi distribuída entre as cinco escribas, ficando cada uma responsável pela escrita de um dos livros do Pentateuco. Quanto terminou essa segunda Torá, ela realizou uma costura

---

<sup>66</sup> O livro de Rute conta a história da protagonista homônima, uma moabita, casada com um judeu, que fica viúva e, ao invés de voltar ao seu povo, decide acompanhar a sua sogra, que também era viúva e tinha perdido os dois filhos. No retorno dessas duas mulheres à terra de Israel, Rute torna-se um exemplo de companheirismo e cuidado com a família. A moabita é pedida em casamento por um senhor honrado e rico chamado Boaz e dessa união surge Obede, avô do rei Davi. Esse livro é lido todos os anos durante a festa de *Shavuot*, que celebra a entrega da Torá no Monte Sinai.

<sup>67</sup> GUGENHEIM, Shoshana. *Or Hadash*. Richmond: Edition One Books, 2021. Cf.: <https://www.shoshanagugenheim.com/ethical-or-higher-animal-welfare-parchment>.

pública do pergaminho em Jerusalém, onde muitas pessoas também participaram desse processo e outras passaram apenas para lançar olhares curiosos ou de desaprovação.

Atualmente, a escriba e artista atua principalmente no campo da direção e curadoria de arte, sendo fundadora e co-curadora do Greensboro Contemporary Jewish Museum, além de cofundadora e diretora do Art/Lab, uma residência artística para artistas contemporâneos judeus em Portland, Ohio.



Fonte: Shoshana Gugenheim – Na imagem, Shoshana trabalha na escrita de um pergaminho.

A segunda escriba participante do projeto da Torá coletiva é uma brasileira, Rachel Reichhardt é a única escriba atuante que possui um certificado de escriba emitido por uma instituição conservadora. Rachel tem uma relação de berço com o judaísmo e sempre se interessou pela prática dos rituais religiosos. Originária de uma família de imigrantes judeus italianos, conviveu com mulheres ativas socialmente, que não estavam restritas à vida doméstica. A escriba relata que sua avó, nascida em 1902, formou-se em contabilidade antes de emigrar da Europa e, ao chegar no Brasil, continuou atuando como contadora. Diante disso, as restrições aplicadas às mulheres quanto à prática de alguns rituais não faziam sentido. Rachel conta que no período de sua formação religiosa conhecia apenas o reformismo e a ortodoxia, denominação em que esteve inserida. Mais tarde, após uma temporada de estudos fora do Brasil e do contato com as outras duas denominações do judaísmo, a escriba passou a participar de uma comunidade conservadora recém fundada pelo rabino Nilton Bonder (REICHHARDT, 2023).

Na comunidade que passou a frequentar, chamada CJB, Rachel participou de grupos de estudos sobre os papéis rituais da mulher no judaísmo e viu em sua comunidade a inserção das mulheres nos rituais. Sobre o interesse pelo ofício de escriba, a brasileira conta que, quando fez uma viagem para o Cairo, em 1981, ao visitar o museu, ela se deparou com a estátua de um escriba, de aproximadamente 25 centímetros e viveu uma experiência de iluminação. Na sua percepção, enquanto a estátua a seguia com o olhar, a escriba pensou sobre a grandeza desse pequeno ser, que apesar do tamanho, era o responsável pela documentação de uma história gigantesca. Depois desse episódio, em 1994, após um período de meditação guiada pelo rabino Zalman, na comunidade que participava, Rachel sentiu um forte desejo de tornar-se escriba e compartilhou esse desejo com o rabino, que em um primeiro momento não recebeu bem essa aspiração. Apesar disso, a escriba manteve vivo o desejo e começou a buscar informações sobre o ofício. Entretanto, as informações a respeito da formação para escriba não eram facilmente encontradas (REICHHARDT, 2023).

No ano 2000, Reichhardt mudou-se para Jerusalém para cursar um mestrado em educação judaica. Nesse período, a escriba, por meio de um professor de caligrafia, aprendeu a técnica para escrever em pergaminho com pena. Entretanto, o ensinamento recebido não incluiu a escrita dos nomes sagrados, porque o professor, ortodoxo, entendia que mulheres não poderiam escrevê-los. Com os conhecimentos aprendidos em Jerusalém, Rachel escreveu a sua primeira *Meguilat Ester*, o único livro da Bíblia Hebraica que não contém o nome de Deus. A partir de então, começou a aprimorar sua prática e o que não foi ensinado nas aulas a escriba aprendeu sozinha com os livros. Quando terminou o mestrado, mudou-se para o Canadá, onde conseguiu uma autorização informal, em um tribunal rabínico, para escrever pergaminho sagrado. Com a autorização em mãos, a escriba retornou ao Brasil e buscou o rabino de sua comunidade para compartilhar a conquista. Naquele momento, entretanto, o rabino confessou que apesar de achar o feito louvável, não seria a pessoa a levar adiante essa pauta (REICHHARDT, 2023).

Já morando no Brasil, Rachel percebeu que algumas mudanças significativas na condição feminina no contexto latino-americano, especialmente com a formação de rabinas brasileiras pelo Seminário sul-americano, entretanto, a ausência de mulheres no ofício de escriba ainda a incomodava. Esse incômodo a fez questionar, em um congresso judaico sul-americano, sobre a ausência de formação para escribas mulheres e para outras funções da cadeia de ofícios sagrados como professores, leitores e preparadores de animais *kasher*. Em sua fala, a escriba também reivindicou o direito de certificação para escribas mulheres e financiamento para a formação de professores. Alguns meses depois desse evento, o Seminário Rabínico de

Buenos Aires divulgou a abertura de um curso de escribas com certificação. Rachel logo perguntou se a certificação seria estendida ao público feminino e, diante da resposta positiva, fez a inscrição para o curso, mesmo sem ter condições para viajar semanalmente a Buenos Aires para participar das aulas presenciais. Com tamanha força de vontade, a escriba conseguiu um patrocínio e, em vez de participar das aulas semanalmente, foi-lhe permitido cumprir a carga horária do curso em dois períodos intensivos de dez dias. Após concluir o curso, obteve a certificação de escriba pelo Seminário Rabínico Latino-americano em 2004 (REICHHARDT, 2023).

A raridade do ofício de escriba é ainda mais acentuada no Brasil, diante disso, Rachel conta que não encontra pergaminhos preparados para a escrita ritual no Brasil. Apesar de saber como preparar o material, a escriba prefere comprar o pergaminho pronto, porque isso polpa muito tempo de trabalho. Para conseguir comprar pergaminho a escriba recorre a fornecedores dos Estados Unidos ou de Israel. Rachel se organiza para adquirir pergaminhos desses dois países por meio de amigos que se dispõem a trazer o material para o Brasil.

Após participar da escrita da primeira Torá coletivamente escrita por mulheres, Rachel continua atuando como professora e como escriba. Em São Paulo, trabalha na Comunidade Shalom, coordenando o departamento de ensino de jovens, além de lecionar cursos de Torá para adultos, mística e ética judaica. No período da pandemia de Covid-19, ela terminou a restauração de um pergaminho para a sua comunidade. Além de trabalhar com restauração de pergaminhos sagrados, ela também escreve *Mezuzá* para particulares. Atualmente, Rachel está escrevendo um *Sêfer Torá* individualmente e, quando completar o seu trabalho, terá realizado o primeiro *Sêfer Torá* escrito por uma mulher na América Latina. Em maio de 2024, a escriba começou um projeto de residência no Museu Judaico de São Paulo, onde dará continuidade à escrita da Torá encomendada pela Comunidade Shalom, cujos três primeiros livros (Gênesis, Êxodo e Levíticos) já haviam sido concluídos antes do início da residência.<sup>68</sup>

---

<sup>68</sup> Informações coletadas da rede social do Museu. Cf. <https://www.instagram.com/p/C7jx03cOkTD/>.



Fonte: Comunidade Shalom – Na imagem, Rachel trabalha na escrita de um pergaminho.

A terceira escriba do projeto da Torá feminina chama-se Linda Coppleson. Natural de West Orange, passou anos como educadora e calígrafa antes de se introduzir no aprendizado da escrita da Torá. Ela conta que fez uma oração por novos começos antes de começar a saga como escriba de textos sagrados. A iniciação na escrita sagrada deu-se, primeiramente, com o Dr. Eric Ray e depois com Jen Taylor Friedman, processo que durou aproximadamente cinco anos (STRAUSS, 2010; GINSBERG, 2008). Como calígrafa, Linda escreveu e ilustrou muitos *ketubot*, contratos de casamento, e também *Meguilot*. A Torá escrita em conjunto com as escribas citadas foi seu primeiro trabalho de escrita de um *Séfer Torá*. Linda é membro do Summit Jewish Community Center, ensina Bíblia Hebraica na escola secundária da Solomon Schechter Day School de Essex e Union em West Orange (GINSBERG, 2008).

A quarta escriba a ser incluída no projeto foi Julie Seltzer. Antes de ser iniciada no mundo da escrita sagrada, Seltzer trabalhava com panificação, produzia pães tradicionais da culinária judaica, como a *chala*. Em 2008, começou seu aprendizado para se tornar escriba com Gugenheim e com Friedman. Julie relata que o interesse pelo ofício de escriba surgiu como uma espécie de ideia relâmpago. Em uma visita a Israel, sentiu um forte desejo de aprender a escrever as letras hebraicas nos moldes da escrita sagrada. A escriba já sabia hebraico, mas não sabia escrever os caracteres assírios. A princípio, ela não tinha a pretensão de se tornar escriba, mas esse foi o resultado de um longo período de estudos e dedicação ao aprendizado das letras.

Além de participar da escrita da Torá conjuntamente, Julie tornou-se escriba residente no Museu Judaico Contemporâneo de São Francisco, onde escreveu em público uma Torá inteira. Seltzer já escreveu quatro *Sifrei Torá*. Atualmente<sup>69</sup>, trabalha com escrita e reparação de pergaminhos e também atua como professora no My Jewish Learning, plataforma de ensino dedicada à tradição judaica (SELTZER, 2020).

A quinta integrante do grupo de escribas nasceu na Geórgia, antiga União Soviética, Hanna Klebansky estudou no *Conservative Schechter Institute* em Israel, onde recebeu sua ordenação ao rabinato. Hanna descobriu o mundo dos escribas durante a sua formação no seminário, tendo, primeiro, feito um curso de enriquecimento curricular e, em seguida, estudado por um ano com um escriba ortodoxo. A escriba escreveu uma *Meguilat Ester* que foi lida em uma reunião de mulheres (*minyán* feminino) em uma sinagoga de Jerusalém. Klebansky afirma que o seu trabalho como escriba começa depois que os cinco filhos vão dormir. Em 2012 ela começou a escrever uma Torá individualmente e sob as próprias expensas. Para ela, é importante ter um *Séfer Torá* inteiramente escrito por uma mulher em Jerusalém. Atualmente, a escriba dirige o centro de cuidado espiritual Yad laNefesh, do qual é fundadora. Hanna continua trabalhando como escriba e restauradora de pergaminhos sagrados e de *Ketubah* (HASSON, 2012).

A última escriba a ser incluída no projeto foi Irma Penn (1945 – 2013), bacharel em Belas Artes e mestre em Educação, atuou como arquivista do Centro do Patrimônio Judaico do Canadá Ocidental (JHC). Irma aprendeu o ofício de escriba em Jerusalém (STRAUSS, 2010). Os primeiros trabalhos individuais da escriba formam a escrita de uma *Meguilat Ester* para o Temple Shalom no Canadá e também um pergaminho do Holocausto, escrito em hebraico e em inglês, para a Sinagoga Shaarey Zedek. Depois desses trabalhos, Penn escreveu um *Séfer Torá* para o Temple Shalom, trabalho concluído no final de 2011 (SUDERMAN, 2012). A escriba faleceu em 2013 em Winnipeg<sup>70</sup>.

As escribas mencionadas foram pioneiras no ofício e abriram o caminho para outras mulheres que também se sentiam impelidas à escrita sagrada. Atualmente, o número de mulheres escribas está entre 20 e 30, mas há mais mulheres em treinamento. Como o âmbito de atuação é restrito, as escribas se conhecem e as novas aspirantes ao ofício têm encontrado uma comunidade amigável de mulheres disposta a compartilhar os ensinamentos aprendidos. Rachel

---

<sup>69</sup> Os trabalhos de Seltzer podem ser acessados no site da *Soferet*: <https://www.hebrewscribe.com/>.

<sup>70</sup> Informações coletadas Manitoba Historical Society Archives: [https://www.mhs.mb.ca/docs/people/penn\\_ir.shtml](https://www.mhs.mb.ca/docs/people/penn_ir.shtml).

relata que as escribas mantêm contato umas com as outras por meio de grupos em redes sociais. Com o auxílio da tecnologia, estudam juntas, trocam informações e auxiliam umas às outras. Além do contato virtual, a brasileira conta que há reuniões presenciais esporádicas. A primeira reunião aconteceu em Saratoga com a presença de cinco escribas. Depois desse evento, foi organizado um congresso em Woodstock, que contou com a presença de nove escribas (REICHHARDT, 2023).

Algumas das escribas integrantes do projeto *Women's Torah* participam de um coletivo de escribas chamado *Stam Scribes*. Esse coletivo congrega mulheres escribas dos Estados Unidos, do Canadá, Reino Unido, Israel e Nova Zelândia. São dezessete mulheres, dentre as quais figuram Jen Taylor Friedman, Shoshana Gugenheim, Linda Coppleson e Julie Seltzer. Esse coletivo mantém um site, no qual são apresentadas as qualificações e os serviços oferecidos por cada uma das escribas. Os trabalhos anunciados incluem a escrita e a restauração de pergaminhos *STAM*, a escrita de *Meguilá* e de *Ketubah*, a restauração de livros, trabalhos artísticos, atividades educativas para crianças e adultos, entre outros. O preço dos trabalhos das escribas varia conforme a complexidade e o tamanho. Por exemplo, a checagem e reparos em *Tefilin*, pergaminhos utilizados na oração matinal, custam US\$ 100,00 (cem dólares), pequenos reparos em *Séfer Torá* custam entre US\$ 250,00 e US\$ 750,00 (duzentos e cinquenta e setecentos e cinquenta dólares), a limpeza e pequenos reparos em pergaminho da *Torá* custam entre US\$ 3.000,00 e US\$ 5.000,00 (três mil e cinco mil dólares). Por fim, a escrita de um *Séfer Torá* pode custar US\$ 100.000,00 (cem mil dólares)<sup>71</sup>.

---

<sup>71</sup> Informações coletadas do site Stam Scribes. Cf. <https://stamscribes.com>.

### 3. A ESCRITA NO LIMITE DA (IM)POSSIBILIDADE

#### 3.1 O projeto *Women's Torah*

Nos serviços religiosos, durante a liturgia de leitura pública, o *Séfer Torá*, que normalmente fica guardado em uma arca santa, *Aron Hakodesh*, é reverentemente retirado da arca e levado até a plataforma de leitura, conhecida como *Bimá*. No caminho da arca até a plataforma, o *Séfer*, vestido e ornado, passa pela congregação e recebe beijos dos fiéis. Na plataforma, um membro da comunidade lê a porção da Torá designada para o momento<sup>72</sup> (LEONE, 2019). Durante muito tempo, para cumprir esse rito, a Comunidade Reconstrucionista Kadima de Seattle, fundada em 1978, por não ter o próprio *Séfer Torá*, precisou contar com a ajuda de outras comunidades próximas dispostas a emprestar um *Séfer*. Ocorre que, mesmo com a prontidão demonstrada pelas comunidades vizinhas, às vezes, a confluência de eventos prejudicava a possibilidade do empréstimo (GINSBERG, 2008).

Diante desse cenário, no ano 2000, a comunidade decidiu que era o momento de investir em um *Séfer Torá* próprio. Entre as possibilidades de aquisição de um *Séfer*, o rabino da comunidade, Drorah Setel, sugeriu a encomenda de um pergaminho escrito por uma mulher, para demonstrar o apressa da comunidade pela inclusão feminina nos rituais. A ideia foi recebida com bastante entusiasmo e a partir disso, a Comunidade Kadima de Seattle criou o Projeto *Women's Torah*, como uma das vertentes de atuação no âmbito da justiça social. O projeto foi idealizado e conduzido por Wendy Graff, membro da comunidade. Naquele ano, entretanto, não foi possível encontrar uma mulher escriba. A maior parte dos escribas autorizados (*Sofer Stam*) não estava disposta a assumir a responsabilidade de treinar mulheres, pois, como já discutido, isso poderia ser visto como uma violação à lei. Embora encontrar mulheres escribas tenha sido um grande desafio, a comunidade continuou a perseguir esse ideal (STRAUSS, 2010). Em 2003, o projeto decidiu financiar a conclusão dos estudos de duas mulheres que já estavam inseridas na formação escriba: Shoshana Gugenheim e Aviel Barclay, que terminou os seus estudos em 2003 e é considerada a primeira *Soferet* dos tempos modernos. Shoshana concluiu o seu treinamento em 2005 (GINSBERG, 2008).

A conclusão do treinamento para o exercício da escrita sagrada por mulheres foi a primeira barreira superada pelo projeto. O próximo passo, portanto, seria o início efetivo da escrita da Torá. Para assumir a empreitada como mentora do projeto, Shoshana apresentou uma condição: ela aceitaria o encargo se a Comunidade Kadima se dispusesse a incluir outras

---

<sup>72</sup> A Torá é dividida em 54 Porções (*Parashot*), as quais são lidas semanalmente e, ao final de um ano (do calendário lunar), tem-se a leitura completa do Pentateuco. Além da leitura anual, há rituais de leitura nas festividades judaicas.

mulheres no projeto. O objetivo pretendido por ela não era simplesmente torna-se pioneira na escrita de um *Séfer Torá*, mas abrir as portas para a inserção de outras mulheres no ofício, de modo a encorajar outras escribas qualificadas a se lançarem na escrita do texto sagrado (MARGOLIS, 2011, p. 181). Essa condição foi prontamente aceita e Gugenheim começou a escrever o livro de Gênesis. Antes disso, Aviel também havia começado a escrever, mas, em função de problemas técnicos, um pergaminho foi inutilizado, impondo a reescrita e, diante desse percalço, o projeto de Seattle continuou sem a sua participação.

No mesmo ano em que o projeto da Kadima foi idealizado, a brasileira Rachel Reichhardt iniciou o mestrado em educação judaica em Jerusalém e teve acesso a um professor de caligrafia. Após uma longa jornada de estudos e prática de escrita, Reichhardt teve a oportunidade de estudar formalmente o ofício de escriba no Seminário Rabínico Latino-americano, em Buenos Aires. O curso foi finalizado em 2004 e garantiu-lhe uma certificação formal de escriba. Com o certificado em mãos, Rachel entrou em contato com a organização do projeto e apresentou suas qualificações, sendo prontamente convidada a participar da escrita do *Séfer Torá*. Reichhardt foi comissionada a escrever o livro de Êxodo. A inclusão de mais uma escriba deu um novo fôlego à concretização do projeto (REICHHARDT, 2023, p. 6).

Linda Coppleson sabia da iniciativa da Kadima, mas somente quando se sentiu pronta, contactou Wendy Graff e expressou seu desejo de ser incluída no projeto. Depois de passar por uma sabatina, Linda recebeu a incumbência de escrever o livro de Números em novembro de 2008 (GINSBERG, 2008). Linda também escreveu as duas últimas *parashot* da Torá (*Ha'azinu* e *V'zot haBracha*), bem como algumas colunas no livro de Levítico<sup>73</sup>. No ano seguinte, outra estadunidense foi integrada ao projeto, Julie Seltzer, a escriba mais jovem do grupo. Depois dela, a canadense Irma Penn e a rabina Hanna Klebansky, nascida na União Soviética e residente em Israel completaram o time de *Soferet* da Kadima (STRAUSS, 2010).

O projeto *Women's Torah* começou em 2003, com o investimento da comunidade na formação de escribas, mas a escrita efetiva foi iniciada somente em 2006, após a escriba Shoshana concluir os estudos. Até o final de 2008, o projeto contava apenas com duas escribas, o que ilustra ao mesmo tempo a raridade do ofício entre mulheres e o crescimento da participação feminina nesse espaço com o passar dos anos. Nos dois anos finais, de novembro de 2008 a outubro de 2010, quando o *Séfer* foi finalizado, o número de escribas triplicou, passando de dois para seis. Diante dessa configuração, apenas as três primeiras integrantes receberam a designação de escrever um livro completo. Como mentora do projeto, Shoshana

---

<sup>73</sup> Informações coletadas do site da Soferet: [http://ketubahsoferet.com/About\\_Linda/](http://ketubahsoferet.com/About_Linda/).

foi responsável por escrever não apenas o primeiro livro da Torá, mas também outros excertos, concentrando assim a maior carga de escrita. A atribuição das porções a serem escritas por cada uma das três escribas que integraram o projeto ao final foi feita conforme a ordem de ingresso.

Finalizada a escrita, os pergaminhos escritos em Israel, no Brasil e nos Estados Unidos foram enviados a Seattle para verificação e ordenação dos textos. Em outubro de 2010, as escribas foram convidadas a participar do processo de costura e recepção do *Séfer* pela comunidade. Durante quatro dias, cinco escribas, das seis integrantes, encontraram-se na Kadima e reuniram não somente os pergaminhos compostos à distância, mas as histórias de cada uma delas. Nesse período, as escribas ofereceram aulas e palestras aos membros da comunidade e ainda participaram do processo de costura dos pergaminhos para a finalização do rolo. Sobre esse processo, Rachel fez a seguinte declaração: “É um trabalho de vovozinha, de colcha de retalhos, você costura, ensina a costurar e conversa. Foi um momento gostoso de encontro da comunidade, a gente pode conversar, estudar e se envolver com aquilo que demorou dez anos para ser concluído.” (REICHHARDT, 2023, p. 7).

A grande estreia do *Séfer* das mulheres não pode contar com a participação de Shoshana, que estava em Israel naquele ano e não pode se unir às outras companheiras. Mas a finalização do trabalho da mentora não passou em branco. Gugenheim conta que a finalização da escrita coincidiu com um momento de muitos acontecimentos. Ela havia acabado de se tornar mãe e também estava lançando o projeto artístico *Women of the Book*. Para marcar a finalização de um projeto e o início de outro, a escriba convidou amigos para uma celebração ao som de harpa e com a presença dos escritos.

A história do *Séfer Torá* da Comunidade Reacionista Kadima é uma história de muitas mãos e muito esforço conjunto. Além do trabalho das escribas mencionadas, a costura dos pergaminhos contou com a participação dos membros da comunidade. Os adereços do *Séfer Torá*, o manto, a coroa (*Rimonim*), o ponteiro utilizado para a leitura do texto (*Yad*), os rolos (*Atzei Chayim*), bastões de madeira sobre os quais o pergaminho é enrolado, e a faixa usada para amarrar o pergaminho (*Gartel*) foram criados por sete artistas internacionais. Nomeadamente: Aimee Golant, Andrea Sher-Leff, Elka Freller, Laurel Robinson, Marcia Falk, deLeon Grossman e Amy Gilron<sup>74</sup>. A torá foi finalizada em Seattle, no dia 15 de outubro de 2010. Nessa data, a comunidade atingiu dois objetivos ao mesmo tempo, o objetivo de ter o próprio *Séfer Torá* e o objetivo de contribuir com a inclusão feminina em espaços

---

<sup>74</sup> Informações encontradas na página do projeto. Cf: <https://www.facebook.com/WomensTorahProject>.

tradicionalmente ocupados apenas por homens. Para marcar esse feito histórico, a escriba Irma Penn compôs os seguintes versos:

**A Torá escrita por mulheres**

Juntas nós trabalhamos,  
 Embelezamos tudo,  
 Juntas tecemos muitas peças;  
 Juntas nós juntamos,  
 O pergaminho – cada linha,  
 Com precisão, cantando seus louvores;  
 Naquele instante,  
 A história foi mudada<sup>75</sup>,  
 Pelo trabalho delas, que foi honrado e valorizado;  
 Para dar um novo passo,  
 Sustentado por alguém,  
 Cujas visões nunca foram apavorantes;  
 A imagem fulgurante,  
 Outrora incompreendida,  
 Foi cumprida com profunda emoção;  
 E testemunhada por muitos,  
 Como no Monte Sinai,  
 Proclamado – pelo espírito ali presente;  
 Um sonho ascendente;  
 Sabíamos o seu doce significado,  
 Muito mais que o mero cumprimento  
 Com amor e afável sentimento;  
 O pináculo foi alcançado:  
 O contrato com D-us – perpetuado!  
 Então, que seja dito –  
 Com as palavras em negrito –  
**A Torá – Escrita – Por Mulheres!**<sup>76</sup>

---

<sup>75</sup> No original, a palavra história está grafada com um hífen no meio (*his-tory*), essa separação marca o pronome possessivo masculino (*his*) contido na palavra, o que não foi possível reproduzir em português.

<sup>76</sup> Texto original: “The Torah Completed by Women  
 Together we worked,/ Embellished it all,/ Together, we wove, many pieces;/ Together we joined,/ The parchment  
 – each line,/ Accurately, singing its praises;/ That moment in time,/ His-tory was changed,/ By her work, which

O fato de a encomenda partir de uma comunidade reconstrucionista é bastante significativo. O reconstrucionismo é a única vertente exclusivamente oriunda de uma experiência judaica americana. Essa denominação foi fundada pelo rabino Mordecai Kaplan, que introduziu elementos sociológicos em sua teologia. Para ele, a religião está baseada em elementos sociais e não sobrenaturais.

O núcleo da ideologia de Kaplan é a sua definição de judaísmo como uma civilização cujos padrões de ação são estabelecidos pelo povo judeu. Essa definição foi uma reação ao judaísmo reformista clássico, que percebe o judaísmo como um conjunto de crenças sobre Deus e Sua relação para com os judeus; e à ortodoxia, a qual define judaísmo como um conjunto de regras e práticas sobre as quais a comunidade viva exercia pouco controle. Para Kaplan, judaísmo é a civilização que evoluiu passando por diferentes estágios, cujo denominador comum não é nem a crença, nem princípios, nem práticas, mas a continuidade do povo judeu. A religião judaica, diz Kaplan, existe para o povo judeu e não o povo judeu para a religião judaica. (LIEBMAN, 1970, p. 6-7, Tradução nossa)

Ao mitigar o valor das crenças, dos princípios e das práticas e, em vez disso, valorizar a experiência em comunidade, o reconstrucionismo busca aproximar os judeus secularizados, para quem o judaísmo já não tinha significado, da tradição judaica (LIEBMAN, 1970, p. 18). Essa aproximação se dá por meio do distanciamento da centralidade das leis judaicas. Enquanto as vertentes mais tradicionais focam na importância do cumprimento dos mandamentos bíblicos, o reconstrucionismo afirma a necessidade de reinterpretação das crenças e das práticas tradicionais. Em suma, a ideologia de Mordecai Kaplan busca aterrissar a religião ao chão da vida moderna, de modo a integrar demandas sociais contemporâneas à construção da prática religiosa. Considerando essa fundamentação, a inserção de mulheres em rituais que outrora eram restritos ao público masculino, não encontra maiores questionamentos, pois as demandas da modernidade são absorvidas, sem maiores conflitos, dentro dessa vertente.

A Comunidade Reconstrucionista de Seattle, responsável pela idealização e financiamento do projeto *Women's Torah*, segue a ideia de valorização da tradição, mas relativiza o cumprimento da *halachá*. Segundo informações da própria Comunidade Kadima, trata-se de uma instituição judaica inclusiva e comprometida com os valores judaicos, espiritualidade, aprendizagem e atos de responsabilidade social. A comunidade assume valores progressista e é atuante pelas igualdades racial, econômica e de gênero. A Comunidade Kadima

---

was honored and cherished;/ To set a new stride,/ Carried forward by one,/ Whose insight was never daunting;/ That beautiful sight,/ Not fathomed before,/ Was ordered by deep emotion;/ And witnessed by many,/ Like on Mt. Sinai,/ Proclaimed – by the spirit, there, present;/ A dream that was high,/ We knew its dear meaning,/ Much more, than just fulfilling;/ With love and affection;/ The pinnacle reached:/ The contract with G-d -- Unbroken!/ So let it be told –/ In words very Bold –/The Torah – Completed – by Women!” (PENN, 2010, tradução nossa)

tem como propósitos: “acolher membros de todas as origens, incluindo famílias inter-religiosas ou multiculturais, solteiros, gays ou lésbicas; combinar valores seculares judaicos progressistas com valores judaicos tradicionais; trabalhar pela justiça social, econômica, de gênero e racial; promover ativamente a igualdade de gênero em todos os aspectos da vida judaica”<sup>77</sup>; entre outros objetivos.

O ideal de mesclar a valorização da tradição com demandas modernas encontra sua materialização no projeto *Women’s Torah*. O projeto abriu as portas para as *sofrot*, como forma de abraçar o crescente protagonismo feminino nas mais diversas esferas da sociedade, mas sem menosprezar o rigor da tradição em relação às regras de escrita. A congregação exigiu de cada uma das escribas um documento comprobatório dessa qualificação. Além disso, um requisito primordial não poderia ser ignorado: cada escriba deveria escrever o texto sagrado com a intenção (*kavaná*) de criar um *Séfer Torá*. A intenção é algo muito importante para a validade do manuscrito, mas é um requisito subjetivo, por isso, a escolha das escribas, além da formação, baseou-se na confiabilidade. Ainda sobre o lugar da tradição, embora as escribas tenham seguido as regras de escrita, não lhes foi exigido o cumprimento de todas as *mitsvót*. Segundo a tradição, o escriba deve cumprir todas as leis da Torá, especialmente a observância do *Shabat* e da *Kashrut* (leis alimentares). A isenção desse cumprimento foi baseada nos princípios inclusivos da comunidade. Se os próprios membros da comunidade não seguem todos os mandamentos, não seria justo exigir isso das escribas. Diante disso, a comunidade incluiu no projeto, escribas de prática não ortodoxa, mas que foram treinadas segundo a *halachá* aplicável aos escribas (MARGOLIS, 2011, p. 183).

Quando a Torá foi finalizada, a diretora do projeto levantou novamente a questão do status haláchico do *Séfer Torá*, chegando a cogitar a identificação do manuscrito com a notação “Este foi escrito por mulheres”, como forma de alertar futuros leitores sobre a sua origem. Entretanto, essa ideia não foi levada a cabo. Graff sustentou a escolha argumentando que não se conhece a procedência de 90% das *Torot* e, mesmo assim, presume-se seu estatuto *kasher* (sagradas segundo a *halachá*). Nas palavras de Graff: “Nós sabemos que essa Torá foi escrita com a intenção correta. Se a comunidade ortodoxa não quiser lê-la, ninguém vai forçá-los a isso. Eu penso que isso vai mudar, eu espero que isso mude.” (TENORIO, 2017) O projeto *Women’s Torah* é um marco na tradição judaica, pois o empenho de uma comunidade para a concretização de uma Torá escrita por mulheres demonstra que a inclusão de mulheres nos rituais religiosos não é uma reivindicação isolada, mas é uma demanda que encontra muitos

---

<sup>77</sup> As informações foram coletadas do site institucional da comunidade: <https://www.kadima.org/>.

adeptos. Para além disso, o projeto promoveu a união de escribas e tem despertado o interesse de outras mulheres pelo aprendizado do ofício.

### 3.2 Diante da Lei

O receio da diretora do projeto *Women's Torá* quanto ao status haláchico da Torá escrita por mulheres não é gratuito. Embora a comunidade reconstrucionista tenha patrocinado e acolhido a escrita feminina da Torá, essa postura não é aceita por todas as comunidades judaicas. Até o momento, as *Torot* escritas por mulheres e que são usadas em rituais ou que estão em fase de confecção foram encomendadas por comunidades reconstrucionistas, reformistas ou conservadoras. Dentro do judaísmo ortodoxo, até então, uma Torá escrita por uma mulher não é considerada *kasher* (GINSBERG, 2008). Convém pontuar que a associação entre a aceitabilidade dos pergaminhos sagrados escritos por mulheres e as denominações judaicas possui limitações, pois, embora haja associações denominacionais, cada comunidade possui autonomia para estabelecer as próprias políticas públicas e convicções haláchicas. Além disso, é possível que membros de comunidades ortodoxas considerem plausível a aceitabilidade desses escritos<sup>78</sup>. Em função da ausência de documentação sobre a recepção dessa Torá feminina, justificada pela extrema atualidade da prática, não buscaremos aqui discutir a recepção desse trabalho em termos empíricos, mas em termos haláchicos. Apesar disso, podemos confrontar esse objeto, ao mesmo tempo disruptivo e portador da grande tradição judaica, nos termos apresentados pelas leis haláchicas.

A *halachá* é o sistema jurídico que orienta o cumprimento dos 613 preceitos da Torá. Esse sistema tem o Talmud como principal obra de referência. Segundo a tradição, os ensinamentos do Talmud, também chamado de Torá oral, foram transmitidos oralmente em uma cadeia ininterrupta de Moisés até os Rabinos responsáveis pela materialização do texto escrito. A *Mishné Torá*, compilação em língua hebraica do Talmud Babilônico realizada por Maimônides, apresenta uma genealogia da recepção da tradição oral, como indício de sustentação da autoridade do texto:

Portanto, do Rav Ashi até nosso mestre Moshé, de abençoada memória, houve quarenta gerações, que foram: 1- Rav Ashi [recebeu a tradição] de Rava; 2- Rava [recebeu a tradição de] Raba; 3- Raba [recebeu a tradição] de Rav Huna; 4- Rav Huna [recebeu a tradição] de Rabi Iochanán e de Rav Shmuel; (...) 22- Tsefaniá [recebeu a tradição] de Chabakuk; 23- Chabakuk [recebeu a tradição] de Nachum; 24- Nachum [recebeu a tradição] de Ioêl; 25- Ioêl [recebeu a tradição] de Michá; 26- Michá [recebeu a tradição] de Ieshaiahu; 27- Ieshaiahu [recebeu a tradição] de Amós; (...) 35- David [recebeu a tradição] de Shmuel; 36- Shmuel [recebeu a tradição] de Eli; 37- Eli [recebeu a tradição] de Pinchas; 38- Pinchas [recebeu a tradição] de Iehoshua; 39- Iehoshua [recebeu a tradição] de nosso mestre Moshé; e 40- Nosso mestre Moshé [recebeu a tradição] da boca do Todo Poderoso. Assim, [a fonte do]

<sup>78</sup> A escriba Hanna Klebansky afirmou que um judeu ultraortodoxo comprou uma *Mezuzá* escrita por ela, pois ele acredita que chegará o tempo em que esses manuscritos serão normalmente aceitos (HASSON, 2012).

conhecimento de todos é Hashem, o D-us de *Israel*. (RAMBAM, 2018, p. 7-8)

A ligação entre a figura mosaica e o texto talmúdico é justificada de três formas diferentes. A primeira delas sustenta que Moisés recebeu de Deus o conjunto das interpretações do texto sagrado. A segunda afirma que Deus entregou a Moisés as regras de interpretação da Torá e, a partir delas, os sábios elaboraram a Torá oral. Por fim, a terceira versão estabelece uma relação direta entre os ensinamentos do Talmud e o texto bíblico, por meio da pergunta “E como sabemos disso?” a qual é respondida com uma referência bíblica e, assim, tem-se uma validação da interpretação canonizada (SORJ, 2010).

O Talmud é composto por dois conjuntos de escritos, a *Mishná* e a *Guemará*. O primeiro desses conjuntos contempla a interpretação direta do texto bíblico, compilada até meados do século III E.C. pelos Rabinos chamados Tannaim. A *Guemará* apresenta interpretações derivadas da *Mishná*, os ensinamentos da *Guemará* não contidos na *Mishná* são denominados *baraitot* (fora dos ensinamentos) (ROSS, 2021). A *Guemará* possui duas versões: a de Jerusalém, concluída no século IV E.C. e a babilônica, completada no início do século VI E.C., ambas as versões apresentam escritos em hebraico e em aramaico (SORJ, 2010). Os Rabinos responsáveis pela *Guemará* são chamados de Amoraim. Tamar Ross (2021) afirma que embora esses primeiros Rabinos tenham emitido seus ensinamentos haláchicos a nível local, na Babilônia e na Palestina, esse conjunto interpretativo foi transformado em um texto santificado, que passou a integrar a tradição sagrada, com base na referência à autoridade mosaica. Essa integração torna o período talmúdico o grande marco da construção da *halachá*. Após a canonização dessas interpretações, os sábios de épocas posteriores mantiveram-se fieis à tradição herdada, não ousaram, por exemplo, empregar as mesmas técnicas interpretativas dos primeiros sábios para inferir novas leis (ROSS, 2021, p. 11-12).

A reverência aos ensinamentos dos primeiros sábios da tradição oral torna a *halachá* um sistema conservador, que busca a autopreservação. Com a elevação da Torá oral ao status de texto sagrado, as autoridades decisoras subsequentes mantiveram as suas contribuições subordinadas ao texto talmúdico e não ousaram apresentar novas inferências legais diretamente do cânon bíblico como os primeiros sábios o fizeram. Nas palavras de Ross (2021), “os estudiosos subsequentes, por maiores que fossem, sempre estiveram na posição de interpretar os intérpretes.” (ROSS, 2021, p. 50) Essa subordinação implica que os primeiros ensinamentos possuem um peso maior do que os ensinamentos mais recentes, uma decorrência que limita o poder de inovação dentro da *halachá*. Além desse estabelecimento hierárquico, a descentralização gradual da autoridade judaica também limita as possibilidades de inovação

jurídica. Até o primeiro século, o Sinédrio, corte rabínica responsável pela aplicação da *halachá*, assumia a função de Supremo Tribunal de Jerusalém. Depois da destruição do Segundo Templo, essa autoridade foi desfeita e uma autoridade jurídica menos robusta assumiu esse lugar de centralidade em Javné até meados do século III. A condição diaspórica à qual os judeus foram submetidos provocou a extinção dessas instituições formais, com isso, a responsabilidade legal foi transferida para rabinos locais ou órgãos legais, para decisores haláchicos (*poskim*) e para a literatura de *responsa*, aplicações legais a diversos casos, gerada a partir dos pronunciamentos dessas autoridades (ROSS, 2021, p. 51).

Na Idade Média, entre os séculos XI e XV, havia dois tipos de autoridades haláchicas: os Tosafistas e os Rishonim. Os primeiros eram teóricos jurídicos. Esse grupo foi responsável por desenvolver comentários a partir dos comentários de Rashi (1040 - 1105). Os Rishonim foram comentaristas do Talmud Babilônico e também de outras obras rabínicas. Os escritos desses teóricos formaram a base das decisões jurídicas contemporâneas a eles e também das decisões subsequentes. Posteriormente, o sistema haláchico continuou a ser alimentado por *responsas* (aplicações legais a diversos casos). Ainda hoje, as comunidades jurídicas estudam as *responsas* das autoridades anteriores, que, após análise e modulação, são aplicadas às novas situações, como um sistema jurisprudencial. O compêndio de leis judaicas mais famoso é a obra *Mishné Torá*, compilada por Maimônides no século XII. Outra compilação haláchica importante é o *Shulchan Aruch*, composto pelo rabino Yosef Karo no século XVI (ROSS, 2021, p. 13-14).

A partir do século XVIII, observou-se o colapso da autonomia judaica na diáspora<sup>79</sup>, fato que acabou por circunscrever a tomada de decisões rabínicas no âmbito das questões rituais, tais como, orações, observância do sábado, festivais e regras dietéticas. A aplicação e o ajustamento das leis às condições de mudanças social tiveram menos relevância. Diante disso, a principal função haláchica dos rabinos passou a ser o ensino sobre as práticas haláchicas existentes. A tomada de decisões e aplicações legais às novas conjunturas sociais são muito reduzidas. No Israel moderno, há Tribunais Rabínicos que discutem outras questões para além dos rituais, como casamento e divórcio, por exemplo, entretanto, a concorrência com as

---

<sup>79</sup> Na Europa do século XVIII, a condição judaica variava conforme a localização geográfica. Na Alemanha, os judeus eram confinados a guetos e estavam sujeitos a impostos especiais. Além disso, os judeus sofriam restrições profissionais, de propriedade e religiosas. Na Itália, os judeus sofreram restrições significativas a partir do código antijudaico promovido pelo Papa Clemente XIII, mais tarde o Papa Pio VI tornou a condição dos judeus ainda pior, com o *Édito sobre os judeus*. Na França, os judeus viveram sob um regime de restrição de direitos civis até 1791, quando receberam emancipação legal. Em outros países, a emancipação judaica ocorre apenas no século XIX. Na Grécia, em 1830; na Grã-Bretanha, em 1858; na Itália, em 1870; na Alemanha como nação, em 1871, embora os estados alemães tenham promovido a emancipação anteriormente entre 1812 e 1848; e na Noruega, em 1891. (Cf. Enciclopédia do Holocausto: <https://encyclopedia.ushmm.org/pt-br>)

autoridades jurídicas seculares do Estado tem mitigado a atuação dos tribunais religiosos. O enfraquecimento da autoridade institucional religiosa tem como efeito a transformação do senso de obrigatoriedade legal dos fiéis em uma postura de voluntariedade em relação à lei judaica. Em outras palavras, a observância da *halachá* depende cada vez mais de um compromisso voluntário, que pode manifestar-se em uma postura seletiva em relação ao conjunto legal que o fiel decide seguir<sup>80</sup>. Diante disso, observa-se que há uma fragmentação ideológica dentro da própria comunidade, o que limita o poder inovador das autoridades legais contemporâneas, já que não existe uma autoridade que seja geralmente aceita por todos. Em outras palavras, com o enfraquecimento das decisões das autoridades institucionais, nenhuma decisão tem repercussões universais e, por isso, Ross (2021) entende que há uma limitação do poder inovador das autoridades contemporâneas (ROSS, 2021, p. 51-52).

A ausência de uma autoridade jurídica hegemônica e a possibilidade de adoção de uma postura mais aberta em relação à *halachá* poderia levar à conclusão de que uma discussão legal a respeito do status de *Sifrei Torá* escritos por mulheres não é efetiva. A possibilidade de adoção de apenas partes da *halachá* justificaria a inclusão das mulheres na escrita ritual. A respeito disso, a escriba Jen Taylor Friedman, que se identifica como observante pós-denominacional da *halachá*<sup>81</sup>, afirma que a inclusão de mulheres nos rituais judaicos pode se dar sob duas premissas diferentes: a primeira nega a importância das obrigações haláchicas e afirma uma postura que ignora as limitações da lei judaica, ou seja, o fiel assume as obrigações religiosas da forma que considera mais conveniente. A outra premissa possível seria buscar uma visão igualitária para as mulheres dentro da própria tradição, apresentando novas interpretações. Diante dessas duas possibilidades, a escriba afirma que não considera adequado aplicar uma abordagem não haláchica aos livros sagrados (FRIEDMAN, 2006d). Em resposta a um internauta a respeito da possibilidade de aprender escrita sagrada sem aprender *halachá*, Friedman afirmou que *Sofrut* sem *halachá* é caligrafia, em outras palavras, a arte escrita sagrada sem o conhecimento das leis judaicas é reduzida ao exercício caligráfico, ou seja, perde-se a

---

<sup>80</sup> Essa postura seletiva em relação à *halachá* tem sido denominada como *Playlist Judaism*, um fenômeno descrito a partir da metáfora da playlist musical: “assim como as pessoas agora organizam as suas próprias coleções idiossincráticas de música em vez de comprar álbuns inteiros, também um número crescente de judeus insiste na experiência judaica ‘à la carte’, sem comprar identidades denominacionais pré-embaladas.” (ROSS, 2021, p. 272, Tradução nossa)

<sup>81</sup> Essa informação foi apresentada na palestra dada por Jen juntamente com Julie Seltzer no Museu Judaico Contemporâneo de São Francisco. Cf. <https://www.youtube.com/watch?v=gOA71FWurko&t=1750s>. Observante pós-denominacional é uma pessoa que assume a prática religiosa judaica segundo um entendimento próprio da *halachá*, e não se filia a nenhuma das quatro denominações judaicas (ortodoxia, conservadorismo, reformismo e reconstrucionismo).

dimensão ritual e sagrada da escrita<sup>82</sup>. Partindo dessa afirmação, tem-se que há uma estreita relação entre a sacralidade da escrita e as leis que regem esse ofício. Sendo assim, a discussão a respeito da inclusão das mulheres na escrita ritual passa pela análise das disposições haláchicas aplicáveis à escrita de pergaminhos sagrados.

Como afirmado anteriormente, o Talmud desqualifica uma série indivíduos, categorizados no âmbito de uma hierarquia social, para o exercício da escrita sagrada, dentre os quais figuram: herege, não-judeu, escravo, mulher, menor e judeu apóstata. O tratado afirma que *Sifrei Torá*, *Tefilin* e *Mezuzot* escritos por qualquer pessoa que se enquadre em uma das categorias mencionadas são impróprios para o uso ritual (Gittin 45b). Da lista citada, a mulher figura como ponto crítico, porque, como afirma a escriba Shoshana, é a única do grupo cuja condição não pode ser mudada. Nas palavras da escriba, “um não-judeu pode se converter, um herege pode retornar, um menino cresce e deixa de ser um menor, um escravo pode ser liberto, mas uma mulher não pode mudar o seu status.” (KADIMA, 2023) A justificativa para essa vedação baseia-se no princípio haláchico segundo o qual uma pessoa que não é ordenada ao cumprimento de um mandamento não pode ajudar outros no cumprimento desse mandamento. Uma vez que as mulheres não são obrigadas a cumprirem o mandamento de usar *Tefilin*, para a realização das orações matinais, elas não podem escrevê-los.

A isenção do uso de *Tefilin* acaba por afetar também a escrita de *Mezuzá*, pergaminho anexado nos batentes das portas, e de *Séfer Torá*, porque são semelhantes a *Tefilin* (FRIEDMAN, 2006c). Além disso, especificamente em relação ao *Séfer Torá*, afirma-se que as mulheres não estão obrigadas ao estudo da Torá e nem à leitura pública e, por consequência, não são obrigadas à escrita desse texto sagrado (SINGER, 2004). É interessante notar que, embora as mulheres sejam obrigadas ao mandamento de reverenciar a *Mezuzá*, elas não são consideradas aptas à escrita desse pergaminho, porque a associação desse objeto ao *Tefilin* acaba por isentar a mulher da escrita de *Mezuzá*. Para Friedman, o uso de *Tefilin* é uma condição necessária para que uma escriba seja considerada apta a escrever uma *Mezuzá* válida. Ela afirma que não consideraria válida uma *Mezuzá* escrita por alguém que não assumiu a obrigação mencionada (FRIEDMAN, 2006d).

Segundo o entendimento de Rav Hamnuna, sábio da tradição babilônica, escrito no Talmud, a relação entre *Tefilin* e *Mezuzá* é sustentada pela proximidade do mandamento que ordena o uso do primeiro e a confecção do segundo. Jen Taylor Friedman (2006a), afirma que os dois objetos encontram previsão no capítulo 6 de Deuteronômio, segundo o qual: “E estas

---

<sup>82</sup> Informação disponível na página da Soferet: <https://www.hasoferet.com/about/short-faq/>.

palavras que eu te ordeno hoje estarão sobre o teu coração (...) E as atarás como sinal na tua mão, e serão por filactérios [*Tefilin*] entre os teus olhos, e as escreverás nos umbrais [*Mezuzá*] de tua casa e nas tuas portas.” (Deuteronômio 6: 6, 8-9) Embora o verbo escrever apareça apenas em associação à *Mezuzá*, entende-se que a justaposição dos mandamentos indica que há uma ordenança implícita da escrita de *Tefilin*. Por isso, acredita-se que os dois objetos estão ligados e devem seguir as mesmas regras de confecção. O verbo escrever, segundo o talmudista Rosh<sup>83</sup>, também é encontrado no contexto da escrita de *Séfer Torá*, por isso, entende-se que as condições de fabricação são estendidas de *Tefilin* e *Mezuzá* a *Séfer Torá*. Os Rishonim Ritva<sup>84</sup> e Ran<sup>85</sup> derivam essa mesma correlação considerando o grau de santidade de cada escrito. Assim, partindo da premissa de que o *Séfer Torá* é o objeto mais sagrado, eles entendem que uma pessoa não considerada apta a escrever *Tefilin* e *Mezuzá* também não pode escrever *Séfer Torá*. Portanto, a vedação da escrita de *Tefilin* pelas mulheres em função da dispensa do preceito de usar *Tefilin* acaba por afetar a escrita dos outros pergaminhos sagrados (FRIEDMAN, 2006a).

A vedação da escrita feminina dos *STAM*, *Séfer Torá*, *Tefilin* e *Mezuzá*, é a posição dominante dentro da halachá. Esse posicionamento adquire outras nuances no tocante à escrita de *Séfer Torá*. Além da ligação com o *Tefilin*, entende-se que o pergaminho da Torá é escrito para o estudo. Associar o mandamento da escrita ao mandamento do estudo também implica na exclusão feminina da escrita, porque, novamente, o princípio segundo o qual uma pessoa que não está ordenada a cumprir um preceito não pode auxiliar outros ao cumprimento desse preceito se impõe como uma barreira. Nesse sentido, se a escrita da Torá tem a função de garantir o estudo da mesma e a mulher não tem o dever de estudar, ela não pode escrever, porque se o fizer estará auxiliando no cumprimento de um mandamento alheio às suas obrigações. Apesar de a exclusão feminina ser o entendimento predominante, há opiniões haláchicas que defendem a inclusão das mulheres no preceito da escrita.

O Tur, codificação haláchica do século XIV, ao apresentar a lista de pessoas cuja escrita de *Séfer Torá* não é válida, não menciona as figuras de mulher, escravo ou menor. O

---

<sup>83</sup> O rabino Asher ben Jehiel (1250 – 1327), conhecido pelo acrônimo Rosh, nasceu na Alemanha e morreu na Espanha. Rosh foi um dos maiores talmudistas do seu tempo, sendo responsável pela compilação de várias leis e também por importantes comentários. Cf. <https://www.britannica.com/biography/Asher-ben-Jehiel>.

<sup>84</sup> O rabino Yom Tov ibn Asevilli, conhecido como Ritva, foi o rabino chefe da Yeshiva de Sevilha na Espanha. Ele viveu entre os séculos XIII e XIV e foi responsável pela escrita de um importante comentário do Talmud. Cf. <https://www.jewishvirtuallibrary.org/rabbi-yom-tov-ibn-asevilli-ldquo-ritva-rdquo>.

<sup>85</sup> O rabino Nissim ben Reuven (1320 – 1380), conhecido como Ran, nasceu em Barcelona e foi considerado a principal autoridade haláchica de sua geração. Ran escreveu comentários ao Talmud, *responsas* e também comentários bíblicos. Cf. <https://www.jewishvirtuallibrary.org/rabbi-nissim-ben-reuven-ran>.

comentário Drishah (do século XVII) afirma que essa omissão indica que a codificação Tur considera essas figuras elegíveis à escrita de *Sêfer Torá* (FRIEDMAN, 2007). O *Sha'agat Aryeh*, resposta do século XVIII, também defende que a escrita de *Sêfer Torá* é um mandamento aplicável às mulheres. Esse entendimento baseia-se na opinião de alguns Rishonim, que consideram o preceito da escrita como um mandamento independente do mandamento de estudar a Torá. Sendo assim, ainda que as mulheres não sejam obrigadas ao estudo da Torá, elas estariam obrigadas à escrita. Essa ideia é ainda reforçada pelo argumento de que, mesmo as posições que consideram o preceito da escrita derivado do preceito do estudo devem incluir as mulheres na obrigação de escrever a Torá, porque elas são obrigadas a aprender as leis da Torá que lhes dizem respeito (FLUG, 2008).

Apesar de defender a inclusão das mulheres na escrita da Torá, o *Sha'agat Aryeh* manteve a afirmação de que esses escritos, ainda assim, seriam inválidos, porque as mulheres não são obrigadas ao uso de *Tefilin* (FRIEDMAN, 2006c). O uso de *Tefilin* é, portanto, uma barreira que se impõe entre as mulheres e a escrita ritual. Incluir as mulheres no cumprimento desse preceito pode ser uma forma de incluí-las também no mandamento da escrita. As mulheres são consideradas isentas de cumprirem o mandamento do *Tefilin* porque, segundo uma *Baraitá*, ensinamento incluído no Talmud para além dos primeiros ensinamentos compilados na *Mishná*, o uso de *Tefilin* é um preceito positivo com prazo determinado ao qual as mulheres não estão obrigadas, porque devem dedicar-se aos cuidados da família. A respeito dessa isenção, há quem defenda que se trata de uma prescrição e, portanto, as mulheres devem ater-se a outras obrigações. Por outro lado, há quem interprete essa isenção como uma descrição, as mulheres, por alguma razão, não cumpriam certos preceitos e isso foi formalizado na *Baraitá*<sup>86</sup>. Interpretar essa isenção como uma descrição, abre à possibilidade de incluir as mulheres no preceito, pois a descrição de uma realidade não vincula realidades supervenientes (FRIEDMAN, 2016).

---

<sup>86</sup> Ross (2021) afirma que a quantidade de exceções aplicáveis ao princípio da isenção feminina da observância dos preceitos limitados pelo tempo leva a crer que esse critério provavelmente foi desenvolvido posteriormente, como forma de descrever uma realidade sociocultural existente. “As *mitsvót* em função do tempo das quais as mulheres não estão isentas incluem a obrigação de comer *matzá* [pão sem fermento] na Páscoa (Dt. 16:3), alegrar-se nos feriados, e participar da grande assembleia para a leitura da Torá (*hakhel*) a cada sete anos (Dt. 31:12). *Mitsvót* positivas que não são em função do tempo, mas das quais as mulheres estão isentas incluem o estudo da Torá, a procriação (*periyah ureviyah*), e o resgate simbólico do primeiro filho da devoção ao sacerdócio (*pidyon haben*).” (ROSS, 2021, p. 281, Tradução nossa)

### 3.2.1 A mitsvá do Tefilin

Os preceitos (*mitsvót*) positivos em função do tempo são assim denominados porque devem ser cumpridos em um momento específico, em um dia ou em um horário determinado. O *Tefilin*, por exemplo, deve ser colocado durante o dia, mas não à noite e também não deve ser colocado no sábado e nem nos dias festivos (FRIEDMAN, 2016). A isenção das mulheres em relação a esses preceitos é justificada de duas formas. O rabino David ben Joseph Abudraham (século XIV) argumenta que, por ser submissa ao marido e estar obrigada a satisfazer as necessidades dele, a mulher não tem total controle do seu tempo, em função disso, ela não é livre para devotá-lo a Deus. Ele ainda afirma que as mulheres são servas de dois senhores, Deus e o marido, por esse motivo, Deus, de forma misericordiosa, abriu mão das próprias reivindicações em relação ao tempo da mulher. O rabino Hirsch (século XIX), com base no entendimento do Maharal de Praga (século XVI), apresentou uma outra justificativa, segundo ele, a mulher possui uma capacidade maior de atingir níveis ideais de virtude sem a necessidade de treinamento e dos lembretes constantes das *mitsvót*, essa condição especial a isenta de alguns preceitos. Essa segunda perspectiva, embora mais favorável à imagem feminina, ainda mantém o status haláchico da mulher (ROSS, 2021).

O tratado talmúdico Eruvin (96 a-b) apresenta uma informação importante a respeito do uso de *Tefilin*:

Uma *Baraitá* afirma: Mical, a filha de Kushi (Saul) colocava *Tefilin* e os rabinos não protestavam. A esposa do profeta Jonas rotineiramente viajava a Jerusalém e ao *Beit HaMikdash* (Grande Templo) para *Shalosh Regalim* (as três Festividades de Peregrinação: *Pessach*, *Shavuot* e *Sucot*), e os Rabis não protestavam. Dado que os Rabis não protestavam (outorgando assim a aprovação tácita do cumprimento desses preceitos), vemos que esses dois preceitos (Peregrinação para Festividades e *Tefilin*) não são dependentes do tempo, e, portanto, as mulheres deveriam estar obrigadas a cumpri-los. Entretanto, o Talmud rechaça essa hipótese. Certamente, é fato que a peregrinação de *Shalosh Regalim* depende do tempo, dado que se produz só em determinados momentos do ano. Portanto, a *Baraitá* seguramente segue a opinião de Rabi Iosi, que as mulheres podem realizar *mitsvót* que são dependentes do tempo apesar de não estarem obrigadas a fazê-lo. Se é assim, as mulheres normalmente isentas da obrigação dependente do tempo de *Tefilin* - poderiam colocá-lo se assim o desejassem. (GLATT, 2015, p. 91-92, Tradução nossa)

Embora haja esse precedente favorável ao uso de *Tefilin* pelas mulheres, uma fonte amoráita<sup>87</sup>, R. Abahu citado por R. Hizkiyah, afirma que Mical sofreu oposição dos sábios. Mesmo havendo apenas uma fonte amoráita contrária ao uso de *Tefilin* pelas mulheres, esta se tornou a opinião

<sup>87</sup> O termo “fonte amoráita” faz referência aos escritos da *Guemará*, comentários aos ensinamentos da *Mishná*, incluídos no Talmud. Os comentaristas responsáveis pela *Guemará* são chamados de Amoraim (ROSS, 2021).

haláchica predominante. Os livros haláchicos *Shulchan Aruch, Kol Bo* (século XIII ou XIV), *Mishná Berurá* (século XIX), entre outros, defendem a posição que exclui as mulheres do preceito do *Tefilin* (GLATT, 2015; FRIEDMAN, 2016).

Apesar da resistência das fontes tradicionais quanto ao uso de *Tefilin* pelas mulheres, Friedman (2006b; 2006d) apresenta duas possibilidades de inclui-las nesse preceito. A primeira delas é sustentar uma interpretação contextual e dimensão cultural da condição feminina. Nesse sentido, sugere-se que a mulher dos tempos rabínicos normalmente não tinha autonomia para gerir o próprio tempo, entretanto, essa não é a condição das mulheres atuais, portanto, a vedação ao cumprimento de obrigações em função do tempo não faz mais sentido<sup>88</sup>. Diante disso, as mulheres, assim como os homens, estão incluídas no preceito do *Tefilin*. A outra posição parte da ideia de que embora esse não seja um preceito ao qual as mulheres estão obrigadas, elas podem assumi-lo voluntariamente se assim o desejarem. Nesses termos, da mesma forma que a aquisição de uma nacionalidade torna o novo cidadão sujeito de direitos e deveres tanto quanto um cidadão nato, a assunção de uma obrigação deve ser equiparada a uma obrigação adquirida desde o nascimento<sup>89</sup>. Sob essa perspectiva, qualquer mulher que aceite voluntariamente a obrigação de usar *Tefilin* deve ser considerada tão obrigada a esse preceito quanto qualquer homem judeu adulto. Como consequência disso, a mulher torna-se elegível para escrever pergaminhos *STAM*. O argumento de que uma obrigação adquirida tem a mesma validade de uma obrigação natural é sustentado pelo *Yad Ephraim*<sup>90</sup> (FRIEDMAN, 2006b).

A escriba Jen Taylor Friedman defende uma posição igualitária entre homens e mulheres no contexto religioso. Nesse sentido, advoga pela participação feminina nos rituais religiosos de forma plena. Esse posicionamento foi externalizado antes mesmo de a escriba completar a escrita de seu primeiro *Sêfer Torá*. Em 2006, quando estudava em uma Yeshivá,

<sup>88</sup> Esse entendimento foi sustentado pelo rabino de Israel Yoel Bin-Nun. “Bin-Nun começa com a suposição de que, em princípio, a obrigação haláchica das mulheres quanto ao cumprimento das *mitsvót* é igual à dos homens. De acordo com o raciocínio de Abudraham e Maimônides e, mais diretamente, com os ensinamentos de seu mentor espiritual imediato, rabino Z. Y. Kook, ele conclui que a isenção das mulheres de obrigações com prazo determinado, no passado, devia-se simplesmente ao status de dependência ao qual estavam submetidas, vez que não tinham controle do próprio tempo. Baseando a sua conclusão no fato de um grande número de mulheres contemporâneas já não se considerarem sujeitas à autoridade dos seus pais ou maridos, Bin-Num sustenta que elas constituem uma categoria haláchica totalmente distinta de *bnot horin* (mulheres independentes), a quem o conceito tradicional de ‘mulher’ simplesmente não se aplica (na maioria dos casos).” (ROSS, 2021, p. 236, Tradução nossa)

<sup>89</sup> Dentro do judaísmo, há uma estreita ligação entre direitos e obrigações (ATZMON, 2024), essa relação pode ser observada na consideração tanaítica a respeito da condição de um escravo: “se o escravo participa de todos os elementos da sociedade judaica livre com pleno conhecimento e permissão do senhor, e uma vez que ser escravo não é totalmente compatível com ser judeu, talvez o escravo na verdade deveria ser considerado livre.” (FRIEDMAN, 2016, p. 101)

<sup>90</sup> *Yad Ephraim* é um comentário à obra haláchica *Shulchan Aruch*. Esse comentário foi escrito pelo rabino Ephraim Zalman Margolit, no século XIX.

escola de estudos avançados da tradição judaica, em Nova York, a escriba teve a ideia de fazer *talit* (xale de uso ritual) e *Tefilin* para Barbie, como forma de representar as mulheres religiosas que usavam *Tefilin* ou que queriam muito usá-lo, mas sentiam-se inibidas pela tradição, e, por isso, estavam à margem da ortodoxia. Nas palavras de Friedman: “vi uma Barbie à venda com uma saia longa, igual às que as meninas da Yeshivá usavam na época, e essa Barbie se parecia muito com boa parte das minhas amigas, a maioria das quais usavam *Tefilin* ou estavam lutando para não o fazer.” (FRIEDMAN, 2018) Essa boneca inspirou a criação da *Barbie Tefilin*, uma expressão artística que, mais tarde, deu origem a um projeto de *Gemach Tefilin* feminino. *Guemach* é uma organização que empresta *Tefilin* às pessoas que não têm condições de comprá-lo, até então, só havia *Guemach* para homens. Assim, a escriba passou a se envolver na propagação do uso de *Tefilin* entre as mulheres. *Barbie Tefilin* começou com uma postagem de rede social e ganhou lugar no museu judaico Anu, em Tel Aviv (FRIEDMAN, 2018).



Fonte: Anu Museum of Jewish People

### 3.2.2 A relação entre o mandamento da leitura e o mandamento da escrita da Torá

Além de defender a escrita feminina de pergaminhos *STAM*, *Sêfer Torá*, *Tefilin* e *Mezuzá*, sustentando a possibilidade de as mulheres usarem *Tefilin*, Friedman também apresenta uma argumentação favorável à aceitação de *Sêfer Torá* para a leitura pública baseada na distinção entre o mandamento da escrita da Torá e a prática da leitura pública. Há uma discussão haláchica a respeito do que fazer quando, em uma leitura pública da Torá, ocorre a identificação de um erro ou de um desgaste em um *Sêfer Torá*. Nesse caso, há quem afirme que o leitor deve parar a leitura, em um ponto cuja interrupção seja permitida, recitar a bênção que se segue à leitura e continuar a ler de um outro pergaminho válido. Considerando essa posição, há quem afirme que a bênção validaria a leitura e, portanto, não seria necessário continuar a leitura de um outro pergaminho. Nesse caso, a bênção funcionaria como uma validação da leitura. Entretanto, há quem afirme que a bênção não pode ser recitada sobre um *Sêfer* inválido (FRIEDMAN, 2007).

Nesse sentido, o célebre compilador da *Mishnê Torá*, Maimônides, em uma *responso*, afirma que um *Sêfer* inválido pode ser utilizado para a leitura e permite a recitação da bênção. Ele argumenta que “a *mitsvá* é a leitura de um rolo da Torá, seja ele *kasher* ou inválido e, mesmo que alguém leia de memória, ele abençoa, porque a leitura em si é a *mitsvá* e nós a abençoamos.” (RAMBAM *apud* FRIEDMAN, 2007, p. 13) Posteriormente, na obra *Mishnê Torá*, ao descrever as qualidades de um *Sêfer* válido, Maimônides afirma que um pergaminho inválido é como uma cartilha infantil e não pode ser usado na leitura pública. O sábio medieval parece apresentar duas posições contrastantes, diante disso, levanta-se a hipótese de que a *responso* faz referência à *mitsvá* da leitura e a *Mishnê* refere-se à *mitsvá* da escrita. Assim, entende-se que um pergaminho pode não ser considerado válido para cumprir o mandamento da escrita, mas pode ser utilizado para cumprir o mandamento da leitura. Essa não seria uma situação ideal, entretanto, Maimônides afirma que o que está em pauta na leitura não é o pergaminho em si, além disso, vários sábios (*gedolim*) de seu tempo tinham a leitura de um pergaminho inválido como prática comum (FRIEDMAN, 2007).

A distinção entre os preceitos da leitura e da escrita também foi adotada pelo Rishonim Ran. Esse estudioso defendeu que a associação entre os documentos *STAM* tem efeitos apenas para a *mitsvá* da escrita e não para a leitura. Partindo dessa premissa, uma regra aplicável a *Tefilin* e *Mezuzá* não necessariamente deve ser aplicada a *Sêfer Torá* usado para leitura. Considerando as opiniões desses dois sábios, Friedman (2007) pontua que a leitura de um *Sêfer Torá* escrito por mulher, ainda que o pergaminho seja considerado inválido, seria possível. Seguindo esse mesmo entendimento, a obra haláchica *Kol bo* acrescenta que as técnicas de

produção de pergaminho ordenadas por Moisés no Sinai não são mais conhecidas<sup>91</sup>, mas, a despeito disso, a produção de pergaminhos continua, para que a leitura pública da Torá não seja esquecida. A perda das leis originais é tomada como justificativa para a flexibilização das leis aplicáveis ao ofício escriba (*sofrut*), com isso, a leitura de um pergaminho inválido pode ser aceitável. Nessa mesma linha, o *Sha'agat Aryeh* observa que, uma vez que as leis de escrita são rabínicas e não bíblicas, porque não se sabe quais foram as diretrizes mosaicas para o cumprimento do mandamento bíblico, as regras podem ser alteradas (FRIEDMAN, 2007).

Ainda sobre a *mitsvá* da leitura, segundo um princípio haláchico, se uma pessoa é elegível para realizar a leitura de um pergaminho sagrado, ela está apta a escrevê-lo. Partindo desse princípio, se as mulheres forem consideradas aptas à leitura da Torá (*Aliyah Torá*), elas também poderão escrevê-la (FRIEDMAN, 2007). Segundo a Halachá, as mulheres podem participar da leitura pública da Torá, entretanto essa permissão inicial é restringida em função da honra da congregação ou “por respeito à congregação”. Nos termos do Talmud: “Ensina-ram nossos Rabinos: Todos podem fazer parte da contagem dos sete (que são chamados para ler a Torá no Shabat), até um menor de idade e até uma mulher. Mas disseram os Sábios: Uma mulher não vai ler a Torá por respeito ao público.” (Meguilá 23a *apud* KOCHMANN, 2005, p. 38) A justificativa para tal restrição é que convidar uma mulher para a leitura da Torá “seria interpretado como se naquela congregação não houvesse sete homens aptos a ler a Torá, o que seria uma vergonha para a mesma (isto é, para os homens).” (KOCHMANN, 2005, p. 39)

A respeito dessa vedação, o comentário *Magen Avraham* (século XVII) sustenta que a leitura pública da Torá é uma versão menor da grande assembleia (*hakhel*) à qual as mulheres estão obrigadas. Partindo desse entendimento, o comentário conclui que as mulheres também estão obrigadas à leitura pública da Torá e podem ser contadas para o *minyan*<sup>92</sup> (FRIEDMAN, 2007). Mendel Shapiro, rabino ordenado pela Yeshiva University, argumenta que a única barreira para a leitura feminina é o princípio da honra da comunidade. Diante disso, ele defende que esse princípio pode ser renunciado quando a comunidade não considera a leitura feminina prejudicial à honra e que esse conceito não seria aplicável em uma época em que a capacidade de ler é comum (ROSS, 2021, p. 97). Embora atualmente algumas comunidades ortodoxas

<sup>91</sup> As regras aplicáveis à produção de pergaminhos sagrados, especialmente as que dizem respeito à forma da escrita e à produção de pergaminho estão prescritas no tratado pós-talmúdico *Soferim*, na *Mishné Torá*, e no *Keset HaSofer*. Todos esses documentos são posteriores à codificação do Talmud. Por esse motivo, há a teoria de que as regras do Talmud, como a prescrição a respeito das pessoas elegíveis à escrita da Torá, seriam aplicáveis àquela Torá dos tempos pretéritos, quando as regras mosaicas ainda eram conhecidas. A perda das primeiras leis implica que nenhuma Torá seria autêntica (FRIEDMAN, 2006b).

<sup>92</sup> *Mynian* é o quórum mínimo de dez judeus adultos necessário à prática de algumas obrigações religiosas. A visão haláchica majoritária é que as mulheres não são contadas na composição da congregação.

adotem a prática da leitura feminina nos chamados *Partnership Minyan*, essa prática ainda enfrenta resistência, porque a visão haláchica majoritária é que as mulheres não podem ler a Torá (ROSS, 2021). A aceitação da leitura feminina de forma irrestrita seria (ou será) um importante passo para a inclusão das mulheres na escrita.

Em resumo, Friedman advoga pela igualdade entre homens e mulheres nos serviços religiosos, o que implica na validade do cumprimento de quaisquer *mitsvót* pelas mulheres. Na possibilidade de negação dessa premissa, ela sustenta que as mulheres são livres para assumir até mesmo as obrigações que tradicionalmente lhe foram vedadas, como o uso de *Tefilin* e, por consequência, a escrita de pergaminhos *STAM*. A assunção dessas obrigações, torna a escrita feminina válida, porque uma obrigação assumida de forma voluntária tem a mesma validade de uma obrigação prescritiva. Alternativamente, para os críticos dessa argumentação, ela afirma que as mulheres poderiam escrever pergaminhos válidos para a leitura, mesmo que não sejam considerados *kasher* nos termos do preceito da escrita. Por fim, ainda que um pergaminho escrito por mulher seja considerado inválido, há precedentes que sustentam a possibilidade de a leitura pública ser feita a partir de um pergaminho inválido.

A escriba reconhece que as opiniões favoráveis à escrita feminina são minoritárias e, em termos haláchicos, a probabilidade de serem aplicadas é baixa, a menos que haja uma forte pressão nesse sentido (FRIEDMAN, 2007). Friedman apresenta um posicionamento inserido dentro das discussões haláchicas, o que revela respeito pela tradição apesar da discordância com a opinião desfavorável à participação religiosa das mulheres. Assim, mesmo criticando o posicionamento majoritário dentro da *halachá*, a visão apresentada por ela não foi construída à revelia das regras do jogo. A escriba busca brechas dentro dos próprios termos da *halachá* e apresenta argumentos e princípios que não são desconhecidos da tradição, ainda que sejam minoritários.

### 3.3 Repensando os limites da *halachá* na contemporaneidade

A defesa da inclusão feminina nas atividades religiosas, seja por meio de uma proposta igualitária, que considera homens e mulheres obrigados às mesmas *mitsvót*, ou por vias tangenciais, apregoando a assunção de obrigações pelas mulheres como não obrigatória, mas facultativa, passa por discussões jurídicas e teológicas. A flagrante desigualdade não é negada pelos defensores do *status quo*, mas é justificada com base na autoridade divina. Uma vez que a *halachá*, em última instância, é fruto da revelação divina, mesmo que haja um desconforto em relação a algumas prescrições, a obediência é uma questão de fé e compromisso religioso. Para essa visão, os homens não conseguem compreender todos os decretos divinos, pois uma mente finita é incapaz de entender a sabedoria infinita de Deus. Com essa premissa internalizada, o fiel não se sentirá frustrado mesmo diante da incompreensibilidade de algumas normas. Um segundo grupo de defensores da ordem vigente argumenta que a tradição já garante às mulheres igualdade e justiça por meio da atribuição de papéis distintos, mas complementares ao papel masculino. Por fim, um outro grupo afirma que as diferenças entre homens e mulheres já foram aplacadas pela garantia do acesso à educação para as mulheres (ROSS, 2021).

Fazendo coro com as justificativas apresentadas, é recorrente, na literatura rabínica, a afirmação de que homens e mulheres são essencialmente diferentes e, por essa razão, desempenham papéis sociais distintos. Ross (2021) afirma que essa doutrina tem como fonte o essencialismo aristotélico, o qual acabou por reforçar as normas de discriminação entre os sexos e piorou a condição feminina dentro do judaísmo. A respeito da defesa das diferenças essenciais, a autora faz a seguinte consideração:

As tentativas de fundamentar o estatuto inferior das mulheres em diferenças metafísicas entre homens e mulheres evidenciam ocasionalmente um desconforto tácito face à possível impressão de injustiça divina. Ao afirmarem a harmonia entre as normas haláchicas e a ontologia, os apologistas estão a responder a uma exigência de justificação de leis que são intuitivamente problemáticas. (ROSS, 2021, p. 34, Tradução nossa)

O argumento essencialista impõe um desconforto, pois sugere que a discriminação tem uma origem divina. Além disso, uma justificativa essencialista para uma questão haláchica tem como consequência o enrijecimento desse sistema jurídico, vez que, se a diferença decorre da essência e não de uma realidade social, não há perspectiva de mudança. Em outras palavras, “uma vez admitidas as diferenças metafísicas, opor-se à ordem haláchica das coisas equivale a opor-se à ordem natural do universo.” (ROSS, 2021, p. 34)

Outra objeção apresentada contra a inclusão feminina é a suspeita de exibicionismo religioso. Os críticos colocam em xeque a motivação das mulheres que desejam assumir

obrigações religiosas tradicionalmente atribuídas apenas aos homens. A apropriação de formas masculinas de adoração, como o uso de *talit* e *Tefilin*, por exemplo, são vistas como um perigo à integridade do sistema haláchico. Segundo os defensores da ordem vigente, a participação ritual feminina deve fluir da *halachá* e não o contrário. A respeito da prática religiosa masculina, uma vez que eles já são obrigados ao cumprimento dos preceitos, a motivação não tem tanto peso. Já em relação às mulheres, como elas não são obrigadas a certas *mitsvót* o padrão se torna mais exigente. Há também um questionamento em relação às obrigações às quais as mulheres já são obrigadas, os críticos perguntam se as mulheres já cumpriram completamente todas as obrigações que lhe cabem para buscar outras que não lhe dizem respeito. Contradizendo esse posicionamento, Ross (2021) argumenta que as fontes haláchicas clássicas consideram as obrigações assumidas voluntariamente como dignas de recompensa. Além disso, sobre a motivação, ainda que esta não seja totalmente pura, há um princípio segundo o qual as segundas intenções são aceitáveis porque levam a intenções puras (ROSS, 2021).

Contemporaneamente, a manutenção da discriminação feminina tem sido defendida a partir da ideia de preservação da integridade da *halachá* contra o secularismo e outras ameaças. Os nomes mais tradicionais da ultraortodoxia do século XIX, afirmam que não apenas a Torá, mas toda a lei rabínica (o que inclui os decretos, a exegese e mesmo os costumes) é fruto da revelação do Sinai e, nesse sentido, o Talmud, à semelhança da Torá, assume um lugar intocável no sistema haláchico. Esse ímpeto pela conservação foi traduzido pelo rabino Moshe Eisemann, da Yeshivá Ner Israel, nos seguintes termos: “Por que não apenas dizer a verdade [e] fazer uma declaração poderosa de que nos recusamos a mexer com nossas tradições, que queremos que nossas filhas, na medida do possível, sejam como nossas mães e como suas mães antes delas?” (EISEMANN *apud* ROSS, 2021, p. 94).

Para Ross (2021), essa visão maximalista contrasta não apenas com a consciência histórica do século XIX, mas também com a própria letra do Talmud, o qual atribuiu alguns decretos legais a líderes rabínicos dos dois séculos iniciais da Era Comum. A autora adverte que esse apelo à manutenção de costumes antigos como garantia da continuidade não é tão persuasivo a mulheres que desenvolveram uma autoimagem independente. A segregação feminina no ambiente de culto e em outros aspectos da vida religiosa contrasta com a igualdade jurídica experimentada na vida secular, o que acaba por gerar um sentimento de descontentamento. A respeito da acusação de que as reivindicações femininas buscam infiltrar no judaísmo princípios feministas (seculares) que não têm origem judaica, Ross não nega a influência da consciência moderna na rejeição das relações hierárquicas predeterminadas pelo

nascimento. Contudo, ela afirma que essa acusação é tão infundada quanto seria acusar a Torá de Moisés de importar uma visão patriarcal para a tradição (ROSS, 2021).

Na visão das feministas ortodoxas, que buscam conciliar as aspirações pela igualdade de gênero com o respeito à lei judaica, a longa linhagem de justificativas, que mantém as mulheres circunscritas ao âmbito doméstico, já não faz sentido. O acesso ao estudo e ao mercado de trabalho mudou a condição feminina. Nesse sentido, Debby Koren, feminista ortodoxa contemporânea, considera perfeitamente possível perdoar Maimônides pelas declarações desfavoráveis às mulheres. O sábio do período medieval viveu no contexto da sociedade muçulmana em que as mulheres realmente não estavam na mesma posição que os homens, entretanto, não é possível dizer o mesmo dos rabinos atuais. Nas palavras de Debby:

quando um rabino hoje tenta justificar o raciocínio [por trás da exclusão haláchica das mulheres] com o mesmo tipo de apologética, é isso que não posso perdoar. Não podemos tentar sensibilizar o Rambam. Mas podemos certamente tentar abrir os olhos e os corações dos nossos rabinos e professores hoje. Podemos dizer a eles que isso dói.” (KOREN *apud* ROSS, 2021, p. 45)

Essa declaração ilustra ao mesmo tempo a dor e o inconformismo experimentados na vida cotidiana das mulheres religiosas que buscam conciliar o desejo por inclusão com o respeito à tradição religiosa.

De fato, a conciliação das aspirações feministas com o respeito à tradição religiosa herdada não é simples. Apenas ignorar as estipulações haláchicas anteriores e considerá-las letra morta não é uma opção viável a quem busca habitar os dois mundos. Na verdade, a tradição jurídica judaica tem precedente de suspensão de normas haláchicas, entretanto, esse quadro foi justificado por uma impossibilidade de cumprimento da lei<sup>93</sup> e não por mudanças ideológicas. Diante disso, a busca pela inclusão feminina passa não apenas por considerações sociológicas, mas também jurídicas e teológicas. Apresentar somente argumentos sociológicos não garante a entrada no mundo da lei. As argumentações que defendem mudanças na *halachá*, diferentemente da visão maximalista, consideram que a lei judaica apresenta um elemento imutável e um elemento contingente. O primeiro tem como fonte a revelação divina e o segundo, em maior ou menor grau, está sujeito à falibilidade do julgamento humano.

A respeito do aspecto imutável da lei, a feminista ortodoxa Judith Antonelli faz a seguinte observação, “se a Torá fosse escrita por homens (ou mesmo três homens e uma mulher), uma passagem aparentemente sexista da Torá poderia simplesmente ser rejeitada como anacrônica e apenas as passagens significativas seriam mantidas.” (ANTONELLI *apud*

---

<sup>93</sup> As leis relativas ao sacrifício de animais são exemplos de normas que foram suspensas em função da destruição do Templo.

ROSS, 2021, p. 138) Entretanto, para o público ortodoxo, que crê no dogma da revelação divina, nenhuma parte da Torá pode ser desconsiderada. Quanto ao aspecto mutável, Antonelli busca em Maimônides a ideia de que a Torá é uma obra pedagógica. Essa afirmação implica que, no momento da revelação sinaítica, Deus considerou o estado moral da cultura vigente e, por isso, permitiu algumas práticas não ideais, mas culturalmente justificáveis. O objetivo seria, ao longo do tempo, promover uma mudança gradativa na humanidade para padrões morais mais elevados.

Partindo dessa mesma premissa, o rabino Berkovits, no livro *Jewish Women in Time and Torah*<sup>94</sup>, argumentou que o status da mulher na *halachá* passou por dois níveis diferentes, o primeiro nível foi definido com base nas condições sociais e econômicas primitivas e refletiu a mesma conjuntura das sociedades não-judaicas da época. No segundo nível, tem-se o reconhecimento do valor e da dignidade da mulher, que representa o ideal ensinado pela Torá, o que resultou em algumas mudanças haláchicas e na preocupação com os direitos e com o bem-estar das mulheres. Essa mudança, entretanto, nunca foi plenamente alcançada e os dois níveis se mantiveram paralelamente ao longo dos séculos. A teoria apresentada por Berkovits sustenta ainda que, se a Torá é vista como um documento que aponta para um ideal de moralidade, a promoção de mudanças haláchicas com vistas ao alcance desse ideal é necessária. Na verdade, a ideia de um horizonte a ser alcançado implica que mudanças em relação ao status da mulher devem ser assumidas como questões morais e não apenas como buscas de soluções imediatas para questões passageiras (ROSS, 2021).

Os teóricos e as teóricas observantes da *halachá* com aspirações feministas buscam equilibrar o desejo por mudança com os limites impostos pelo próprio sistema. Entretanto, algumas divergências são inevitáveis. Isso ocorre porque ao mesmo tempo que partilham de alguns interesses conservadores, as prioridades feministas conflitam com as prioridades dos decisores. A exclusão feminina da arena das decisões haláchicas ao longo dos séculos, por exemplo, é um fator que, irremediavelmente, contraria as postulações feministas. Nesse sentido, manter a integridade da tradição significa perpetuar a exclusão das mulheres. Esse é um ponto crítico porque se não for modificado acabará por perpetuar o ciclo de exclusão. Por outro lado, algumas pautas feministas apresentam posições opostas à fé judaica e, por esse motivo, não são incorporadas ao feminismo ortodoxo. Sobre essa ambiguidade, Antonelli afirma a sua posição de refutar o antijudaísmo feminista e também de separar a Torá do sexismo masculino (ROSS, 2021).

---

<sup>94</sup> BERKOVITS, Eliezer. *Jewish Women in Time and Torah*. Hoboken: Ktav Publishing House, 1990. Disponível em: [https://www.sefaria.org/Jewish\\_Women\\_in\\_Time\\_and\\_Torah?tab=contents](https://www.sefaria.org/Jewish_Women_in_Time_and_Torah?tab=contents).

O posicionamento de Antonelli e de outras feministas ortodoxas marca a diferença com algumas representantes do feminismo judaico não ortodoxo que buscaram desconstruir elementos considerados essenciais pela tradição. Nessa linha, a teóloga feminista Judith Plaskow, autora do livro *Standing again at Sinai*<sup>95</sup>, afirma que a simples inclusão das mulheres nas instituições e sistemas masculinos não garante a verdadeira igualdade para as mulheres. Diante disso, ela afirma que é necessário construir uma nova compreensão da Torá, que reconheça a injustiça entre homens e mulheres operada pelo próprio texto sagrado. Plaskow afirma que o feminismo judaico passa pela reestruturação da *halachá*, mas vai além desse sistema, buscando transformar as bases da vida judaica. A teóloga defende ainda a introdução de imagens femininas na linguagem e no ritual, ela afirma que se a tradição passar a refletir as vozes das mulheres assim como reflete as dos homens, nada garante que o sistema haláchico permanecerá como principal expressão do judaísmo. Essa proposta, segundo Ross, tem pouca chance de ser absorvida pelos praticantes leais da religião, pois é construída à revelia da tradição judaica (ROSS, 2021).

Ross, como religiosa ligada à ortodoxia, assume uma postura em defesa do sistema jurídico judaico, para ela, o judaísmo tem como mensagens principais o monoteísmo e a centralidade da *halachá*. Sendo esta a marca distintiva do judaísmo em relação às outras religiões monoteístas. Diante disso, a autora afirma que “as tentativas históricas de preservar o Judaísmo sem referência à *halachá* como uma ponte essencial para o divino nunca permaneceram judaicas por muito tempo.” (ROSS, 2021, p. 137) Para um judeu tradicional, não é possível fiar-se a uma leitura da Torá sem a mediação da tradição oral. Partindo dessa constatação, Ross faz a seguinte consideração, para que uma proposta de mudança seja absorvida pela corrente religiosa dominante é essencial que essa proposta se relacione com todo o desenvolvimento histórico do judaísmo. Ainda em defesa da *halachá*, a autora afirma que, diante das propostas que relativizam a centralidade do sistema jurídico judaico, os observantes da *halachá* precisam apresentar uma compreensão da revelação capaz de acomodar dois requisitos:

- (1) capacidade de reconhecer com o máximo de integridade intelectual o grau em que a Torá é formulada num molde social determinado pelo tempo e pela cultura; e (2) a capacidade de afirmar que esta mesma Torá é, no entanto, a voz de Deus falando conosco, com cada palavra dessa voz igualmente sagrada e indispensável, encontrando até mesmo significado teológico no fato de que nossos textos sagrados e reverenciados foram vinculados a premissas androcênicas.” (ROSS, 2021, p. 161)

---

<sup>95</sup> Plaskow, Judith. *Standing Again at Sinai: Judaism from a Feminist Perspective*. New York: Harper & Row, 1990.

A identificação do entrelaçamento entre a revelação divina e a construção humana é um aspecto primordial de uma teoria que busca congregar o respeito à tradição com as mudanças em prol da participação feminina.

Partindo dessa consideração, Ross apresenta uma proposta para abordar as pautas contemporâneas sem abrir mão de assumir os textos da tradição como mensagem divina. Com base em formulações apresentadas por alguns tradicionalistas, como o rabino Abraão Isaac Kook (1865-1935), a autora introduz o conceito de revelação cumulativa. Esse conceito é utilizado para explicar que o significado último do termo Torá é encontrado na relação dialética entre a revelação do Sinai e o desenrolar progressivo da história e da compreensão humana. Essa concepção rejeita a visão de uma Torá fixa e estável transmitida de forma intacta de uma geração para a outra. A revelação divina não é um legado hermeticamente fechado às influências externas e ao desenvolvimento moral da comunidade de fé. Com o desenrolar da história, a revelação expressa na Torá original encontra novos aspectos que traduzem a vontade divina. A tradição afirma que todos os dias uma voz ecoa do Sinai, pois Deus continua a dar a sua Torá a cada momento. A fonte da revelação é contínua e depende da revelação primeira (ROSS, 2021).

A afirmação de que “todos os dias uma voz ecoa do Sinai” não diz respeito a uma voz audível, mas sim a uma inspiração divina. Assim, entende-se que a voz de Deus é ouvida por meio da interpretação rabínica dos textos. Mesmo que algumas vezes as vozes sucessivas pareçam contradizer a revelação primordial, a mensagem nunca é substituída, a relação é de cumulação e não de substituição. Caracterizar a revelação como um processo dinâmico permite, ao mesmo tempo, incluir a tradição oral no espectro da vontade de Deus e também incluir interpretações contemporâneas, pois cada período histórico traz consigo algum aspecto divino. A validação da tradição rabínica como expressão da vontade de Deus, contudo, não implica que todas as autoridades rabínicas foram divinamente inspiradas. Apesar disso, crer na participação divina no desenvolvimento da tradição oral significa considerar que, até mesmo interpretações consideradas falhas ou limitadas em virtude da falibilidade humana, no final são capazes de alcançar o propósito divino (ROSS, 2021).

Essa abordagem, mantém a afirmação de que as normas antigas são vinculativas, entretanto, essa vinculação pode ser matizada por novas revelações.

Em resumo, a noção fluida da Torá sugerida por estas concepções mais suaves apresenta a revelação da palavra de Deus no Sinai como o iniciador de uma série de revelações na forma de interpretações inspiradas ao longo dos tempos. O significado ideal da revelação sinaitica é alcançado apenas com essas interpretações acumuladas. Os vários estratos são então absorvidos como parte integrante do texto principal, expandindo e às vezes até transformando o seu significado original, permanecendo para sempre enraizados na sua linguagem precisa e nos seus quadros de referência. Tudo isso junto forma uma unidade integral que representa a verdadeira intenção da Torá. Através deste prisma unificado olhamos para o mundo e também o entendemos como uma extensão do texto. (ROSS, 2021, p. 200)

A revelação cumulativa encontra ecos em diversos textos da tradição judaica. O *Séfer Hatemunah*, obra mística do século XIII, por exemplo, apresenta a teoria de que o tempo é dividido em sete eras cósmicas, cada uma das quais reflete uma das sete emanações inferiores<sup>96</sup> (*sefirot*) do Infinito (*Ein-Sof*). Apregoa-se que em cada uma dessas eras a Torá é lida de forma diferente, nesse sentido, o texto assume diversas formas que refletem as características respectivas da época.

A ideia de que a Torá original tem desdobramentos diferentes ao longo da história permite concluir que “se ideias ou normas sem precedentes forem absorvidas pela tradição, tem-se uma indicação justa do funcionamento da providência divina.” (ROSS, 2021, p. 205) Assim, entende-se que se uma comunidade de fiéis encontrar, em uma nova leitura da Torá, apoio para sustentar uma visão emergente, essa inovação pode ser entendida como um reflexo da vontade divina. O teste para validar uma nova interpretação é justamente o apoio da comunidade interpretativa. Nesse sentido, a mudança de entendimento das fontes haláchicas em relação à inclusão das mulheres no estudo da Torá, sob a ótica da compreensão cumulativa da revelação, permite perceber o feminismo como uma dádiva de Deus, ainda que oriundo de fontes não judaicas. Em outras palavras, a mudança interpretativa que ocorreu no início do século XX em relação à inclusão feminina no estudo da Torá, que anteriormente era vedado ao público feminino, e a crescente aceitação comunitária desse novo entendimento depõem a favor das ideias feministas. Sendo assim, “ouvir as reivindicações feministas com simpatia e compreensão não precisa ser considerado uma violação profunda da tradição judaica. Em vez disso, deveria ser considerado um empreendimento espiritual de primeira ordem.” (ROSS, 2021, p. 210)

A inclusão do feminismo na tradição judaica pode traduzir avanços tanto para mulheres quanto para homens, que podem passar a considerar o feminismo, enquanto um

---

<sup>96</sup> As sete *sefirot* inferiores são: grandeza ou amor, poder ou julgamento, beleza ou misericórdia, vitória ou permanência duradoura, majestade, fundamento e realeza (BLOOM, 1991, p. 36-37).

movimento que busca a igualdade de gênero, como “a manifestação de sensibilidades morais mais elevadas, em vez de como um mal necessário ou como uma satisfação do espírito dos tempos” (ROSS, 2021, p. 210) e, em função disso, podem ceder voluntariamente os privilégios hierárquicos em prol de maior igualdade e justiça. Para as mulheres, representa a possibilidade de maior participação na vida religiosa. Nesse contexto, o patriarcado é um modelo social que pode ter servido a um período histórico, mas que não se constitui como uma ordem fixa ideal (ROSS, 2021).

Os movimentos constituídos nos últimos anos em torno da atuação da mulher como escriba de *Sêfer Torá* concretizam a aspiração de Tamar Ross em relação à maior participação feminina na vida religiosa. Agora, cabe aos homens repensar as discriminações tradicionalmente estabelecidas em prol da igualdade e aceitar a inclusão feminina também nesse ofício. Assumir o mandamento da escrita da Torá significa participar do cumprimento da obrigação que sustenta todas as outras obrigações e, por esse motivo, é um ato que, simbolicamente, inclui as mulheres em todos os mandamentos.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diante das colocações apresentadas, é possível perceber que a *halachá* é a principal base de sustentação da tradição manuscrita da Torá. Sem os textos que apregoam a manutenção do *Séfer Torá* nas leituras litúrgicas e a perpetuação da tradição dos escribas nas regras compiladas em tratados pós-talmúdicos, dificilmente o mandamento da escrita da Torá seria cumprido atualmente da mesma forma como sistematizado no primeiro milênio da Era Comum. A importância da *halachá* na continuidade da tradição escriba tem como consequência a necessária observância desse sistema por parte de toda pessoa que deseja se integrar à prática da escrita ritual. Partindo dessa premissa, uma vez que a escrita feminina de textos *STAM*, *Séfer Torá*, *Tefilin* e *Mezuzá*, é proibida pela *halachá*, a inclusão das mulheres nesse ofício tornou-se um grande desafio, que acaba por mobilizar uma ampla discussão no seio da grande tradição judaica. Ignorar a lei judaica em prol da inclusão das escribas significaria entrar na tradição escrita desconsiderando o fundamento que a sustenta. Cientes dessa questão, as escribas buscaram justificar a escrita feminina dentro do sistema haláchico e não à sua revelia.

Convém pontuar que a inclusão das mulheres no ritual da escrita não é uma reivindicação solitária dentro do judaísmo. Essa reivindicação está ligada a outras como a defesa da possibilidade de as mulheres assumirem a prática de todas as *mitsvót*, inclusive as tradicionalmente restritas aos homens, como o uso de *Tefilin*, por exemplo. Todos esses argumentos estão ligados à grande pauta da igualdade entre homens e mulheres em termos de assunção de compromissos religiosos. A emergência dessa pauta tem suas raízes no feminismo, especialmente no legado da educação feminina apregoadado pelas primeiras feministas do século XIX. A inclusão das mulheres no mundo das letras no âmbito secular impulsionou a criação da primeira escola judaica destinada ao público feminino em 1917.

A oferta do ensino às mulheres também era considerada uma transgressão, porque diversos comentários haláchicos afirmam que a mulher não deve ter acesso ao mundo das letras sagradas. Entretanto, diante da possibilidade de as mulheres serem seduzidas pelo conhecimento secular, propagado pelo iluminismo, e negarem a tradição, o ensino religioso às mulheres foi considerado um mal menor. Em um primeiro momento, os projetos de ensino incluíram apenas a tradição escrita e não a oral, o que não dava às mulheres total acesso à lei. Entretanto, com o passar dos anos, a educação feminina foi normalizada e a opinião haláchica dominante passou a ser em prol da inclusão das mulheres nos estudos, abrangendo também a tradição oral. Atualmente, as mulheres têm a oportunidade de aprofundamento nos estudos da tradição por meio de escolas de estudos avançados da *halachá* aberta ao público feminino. O acesso das mulheres aos textos, permitiu-lhe perceber que algumas normas haláchicas

reproduziam um contexto histórico ultrapassado, que já não refletia a realidade social contemporânea. Diante disso, muitas mulheres começaram a questionar a validade dessas normas.

Para a tradição ortodoxa, a Torá escrita e a Torá oral são fruto da revelação divina para o povo. Diante disso, tanto os mandamentos contidos no cânon bíblico, como as interpretações e aplicações preceituadas pela tradição rabínica são consideradas sagradas. Esse entendimento torna a *halachá* um sistema rígido e dificilmente modificável. Apesar desse enrijecimento, a própria tradição rabínica apresenta e conserva opiniões diferentes sobre uma mesma questão. No Talmud, os comentários pouco aceitos são mantidos ao lado dos comentários majoritários. A manutenção das visões minoritárias possibilita aos questionadores do *status quo* encontrar argumentos favoráveis à mudança dentro da própria tradição. Esse foi o movimento realizado pela escriba Jen Taylor Friedman ao defender a escrita feminina de pergaminhos *STAM*.

Em termos haláchicos, os pergaminhos *STAM*, *Séfer Torá*, *Tefilin* e *Mezuzá*, estão correlacionados, nesse sentido, a vedação à escrita de um implica na vedação à escrita do outro. Diante disso, Friedman, escriba responsável pela escrita do primeiro *Séfer Torá* escrito por mulher em 2007, ao defender a escrita feminina da Torá, convoca a possibilidade de as mulheres usarem *Tefilin*. Para tanto, a escriba afirma que o Talmud apresenta um relato em que Mical, filha do rei Saul, usava *Tefilin* e não foi repreendida pelos sábios de sua época, havendo assim um precedente favorável às mulheres. Entretanto, a opinião majoritária sustenta que Mical foi sim repreendida. Ainda que a vedação tenha sido a regra, porque esse preceito seria considerado uma obrigação em função do tempo, à qual as mulheres não estão obrigadas, ela afirma que as mulheres contemporâneas não são como as mulheres dos tempos passados, que não eram donas do próprio tempo.

Em relação à escrita da Torá, a escriba ainda discute os comentários que excluem as mulheres da lista de pessoas cuja escrita seria inválida, como o Tur e o comentário Drishah. Friedman também relata a visão do *Sha'agat Aryeh* sobre o assunto, sustentando que o mandamento da escrita também se aplica às mulheres, embora esse documento afirme que esse manuscrito não deva ser utilizado ritualmente porque as mulheres não estão obrigadas ao uso de *Tefilin*. Esses comentários atrelados à possibilidade de as mulheres usarem *Tefilin* fundamentam uma argumentação favorável à validade de manuscritos escritos por mulheres. Para fechar as objeções contra a escrita feminina, Friedman afirma que, ainda que alguém não considere um pergaminho escrito por mulher válido para o cumprimento do mandamento da escrita, esse pergaminho poderia ser considerado válido para o cumprimento do mandamento

da leitura, com base no entendimento de Maimônides de que a leitura de um pergaminho inválido é possível.

A defesa da escrita feminina de documentos *STAM* com base em precedentes apresentados pela tradição demonstra que a escriba conhece e respeita a tradição a qual se filia. Em termos gerais, defendendo a participação feminina de forma ampla nos rituais da tradição, Tamar Ross apresenta uma argumentação também calcada na tradição religiosa. Reconhecendo as influências do feminismo na mudança do status da mulher, ela propõe uma visão conciliadora entre feminismo e ortodoxia. Assim como Friedman, Ross não considera plausível defender mudanças haláchicas atacando esse sistema. Para ela, as mudanças só serão consideradas pelo judaísmo convencional, quando, para além da argumentação sociológica, for apresentada uma visão teológica plausível.

Nesse sentido, a estudiosa, a partir de uma perspectiva teológica, afirma que falar em mudança, em uma tradição cuja autoridade está baseada na revelação divina, demanda uma teoria sobre a revelação que abarque um corpo imutável e um corpo mutável de normas. Partindo dessa premissa, Ross afirma que a Torá é o texto revelado por Deus, mas não contempla a totalidade da revelação divina, esta é cumulativa e adquire novos contornos com o caminhar da história. Diante disso, as próprias discussões e interpretações rabínicas também compõem a revelação divina, mas devem ser olhadas como um conhecimento limitado às conformações sociais e científicas do respectivo momento histórico. Isso não significa que esses textos devem ser desconsiderados, de forma alguma, mas que devem ser lidos à luz da história. Olhar para os acontecimentos históricos como possíveis revelações divinas não significa abraçar indiscriminadamente toda ideologia que surgir, porque isso colocaria em xeque a sobrevivência da tradição. Mas significa considerar a *halachá* um sistema dinâmico não alheio às realidades históricas que se apresentam. A chave para identificar um motivo plausível que justifique uma mudança haláchica é perceber como a comunidade interpreta uma nova realidade à luz da tradição.

Partindo da ideia de que a revelação é cumulativa, a autora ortodoxa, que escreve na perspectiva da tradição religiosa, propõe que as interpelações sociais e os clamores levantados pelo feminismo também podem integrar o escopo de crenças e normas que dão forma às práticas religiosas. De acordo com essa argumentação teológica, o argumento da revelação cumulativa pode ser percebido no caso da educação feminina, que depois de séculos de interdição, passa a ser a norma a partir do século XX. Nessa perspectiva religiosa, o fato de a comunidade, e não apenas alguns indivíduos, abraçar uma nova visão em relação à mulher é um indicativo de que não se trata apenas de uma demanda social. No contexto da escrita feminina da Torá, para que

haja uma mudança de entendimento dentro da *halachá*, há ainda um caminho a ser percorrido. A aceitação das denominações não ortodoxa é, sem dúvida, um passo importante. Entretanto, a aceitação da escrita feminina da Torá dentro da ortodoxia demanda um esforço maior.

Sobre essa questão, Ross acredita que a invalidade de *Séfer Torá* escrito por mulher é fruto da discriminação de gênero obviamente ultrapassada. Entretanto, as perspectivas de mudança em relação a esse tópico, à semelhança de muitas demandas feministas, só sairão do papel se e quando um movimento popular de mulheres altamente motivado e fortemente empenhado em *halachá* ortodoxa criar um contexto mais favorável para revisitar esta restrição. Se assim for, talvez o *poskim*, decisor haláchico, baseando-se em uma opinião minoritária, como a do *Sha'agat Aryeh*, *responsa* do século XVIII, decida em favor da validade da escrita feminina. No entanto, a filósofa apresenta certo ceticismo, uma vez que a atenção das mobilizações femininas está, neste momento, focada em questões práticas muito menos rarefeitas<sup>97</sup>. A pouca quantidade de mulheres envolvidas no ofício de escriba torna a invalidade do manuscrito feminino um problema que atinge diretamente um público muito pequeno, por esse motivo, as pressões por mudança nessa questão tendem a ser diminutas. Apesar do prognóstico não muito favorável, as práticas materiais desenvolvidas pelo projeto *Women's Torah*, que coloca em questão as próprias bases das leis judaicas, incidem em um debate muito mais amplo, constituindo, na sua dimensão, uma nova realidade para a figura da mulher no centro de uma tradição milenar.

---

<sup>97</sup> Essa análise do movimento das escribas da Torá foi gentilmente concedida pela autora Tamar Ross, no dia 06 de junho de 2024, em resposta a uma mensagem de correio eletrônico.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALPERT, Rebecca T.; WAXMAN, Deborah. Reconstructionist Judaism in the United States. *Shalvi/Hyman Encyclopedia of Jewish Women*: Jewish Women's Archive, Newton, 23 jun. 2021. Disponível em: <http://jwa.org/encyclopedia/article/reconstructionist-judaism-in-united-states>. Acesso em 20 mai. 2024.

ACKERMAN, Ari. Soloveitchik, Rabbi Joseph Dov. *Shalvi/Hyman Encyclopedia of Jewish Women*: Jewish Women's Archive, Newton, 9 mar. 2022. Disponível em: <https://jwa.org/encyclopedia/article/soloveitchik-rabbi-joseph-dov>. Acesso em 15 jul. 2024.

AZEVEDO NETO, Joaquim. The Masoretic Guild and their Gift to Posterity: The Text of the Old Testament. *Revista Hermenêutica (descontinuada)*, [S. l.], v. 12, n. 1, 2011. Disponível em: <https://adventista.emnuvens.com.br/hermeneutica/article/view/264>. Acesso em: 11 jun. 2024.

BAROCAS, Ester B. *Chaguim Laktanim*: Currículo de Cultura Judaica para a Idade Infantil: Festividades e comemorações judaicas. São Paulo: Agência Judaica de Intercâmbio Cultural; Editora e Livraria Sêfer, 2005.

BASKIN, Judith R. *Midrashic Women: Formations of the Feminine in Rabbinic Literature*. Hanover: University Press of New England, 2002.

BERMAN, Lila Corwin; KRUPNICK, Helene Herman. Amy Eilberg. *Shalvi/Hyman Encyclopedia of Jewish Women*: Jewish Women's Archive, Newton, 23 jun. 2021. Disponível em: <http://jwa.org/encyclopedia/article/eilberg-amy>. Acesso em: 20 mai. 2024.

BLOOM, Harold. *Cabala e Crítica*. Tradução de Monique Balbuena. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1991.

BROWN, Benjamim. Orthodox Judaism. In: NEUSNER, Jacob; AVERY-PECK, Alan J. (eds.) *The Blackwell Companion to Judaism*. Oxford: Blackwell Publishing, 2000.

COLIN, Amy. 1904 Bertha Pappenheim establishes the Jewish Women's Federation in Germany. In: GILMAN, Sander L.; ZIPER, Jack. (eds.) *Yale Companion to Jewish Writing and Thought in German Culture 1096 – 1996*. New Haven; London: Yale University Press, 1997.

DEL BARCO, Javier. From Scroll to Codex: Dynamics of Text Layout Transformation in the Hebrew Bible. In: ANDERSON, Bradford A. (ed.) *From Scrolls to Scrolling: Sacred Texts, Materiality, and Dynamic Media Cultures*. Berlin; Boston: De Gruyter, 2020.

EISENSTEIN, Elizabeth L. *A revolução da cultura impressa: Os primórdios da Europa Moderna*. Tradução de Osvaldo Biato. São Paulo: Editora Ática, 1998.

ELIOR, Rachel. *The Unknown History of Jewish Women Through the Ages: On Learning and Illiteracy: On Slavery and Liberty*. Berlin; Boston: De Gruyter Oldenbourg, 2023.

FISHBANE, Simcha. The Symbolic Representation of the Torah Scrolls. In: FISHBANE, Simcha. *The Impact of Culture and Cultures Upon Jewish Customs and Rituals: Collected Essays*. Boston: Academic Studies Press, 2020. p.211-250.

FLUG, Josh. The mitzvah of Writing a Sefer Torah. *YUTorah Online*. New York, 13 jun. 2008. Disponível em: <https://www.yutorah.org/lectures/724507/>. Acesso em: 18 jun. 2024.

FRANCISCO, Edson de Faria. *Texto Massorético*. São Bernardo do Campo, 2008. Disponível em: [https://www.academia.edu/download/34827257/Texto\\_massoretico.pdf](https://www.academia.edu/download/34827257/Texto_massoretico.pdf). Acesso em: 3 jun. 2024.

FRIEDMAN, Jen Taylor. Linking tefillin to sifrei Torah and mezuzot. In: FRIEDMAN, Jen Taylor. *Halakha about female scribes*. Montreal: HaSoferet, 2006a. Disponível em: <https://www.hasoferet.com/halakha-about-female-scribes/linking-tefillin-to-sifrei-torah-and-mezuzot/>. Acesso em: 09 jun. 2024.

FRIEDMAN, Jen Taylor. Orthodox approach to female scribes. In: FRIEDMAN, Jen Taylor. *Halakha about female scribes*. Montreal: HaSoferet, 2006b. Disponível em: <https://www.hasoferet.com/halakha-about-female-scribes/orthodox-approach-to-female-scribes/>. Acesso em 09 jun. 2024.

FRIEDMAN, Jen Taylor. Sources: female scribes. In: FRIEDMAN, Jen Taylor. *Halakha about female scribes*. Montreal: HaSoferet, 2006c. Disponível em: <https://www.hasoferet.com/halakha-about-female-scribes/sources-female-scribes/>. Acesso em 09 jun. 2024.

FRIEDMAN, Jen Taylor. *Wearing the Bible: A Social and Material History of Tefillin*. Thesis (Master of Arts) – Department of Jewish Studies, McGill University. Montreal, p. 132. 2016.

FRIEDMAN, Jen Taylor. *Welcome Barbie! An Interview with Tefillin Barbie's Creator*. Entrevista concedida a Rachel. Anu Museum, 25 jun. 2018. Disponível em: <https://www.anumuseum.org.il/blog/barbie/>. Acesso em 19 jun. 2024.

FRIEDMAN, Jen Taylor. Women's Eligibility to Write a Sifrei Torah. *Meorot: A Forum of Modern Orthodox Discourse*. New York, 6:2, out./nov. 2007. Disponível em: [https://library.yctorah.org/files/2016/07/Friedman\\_FINAL.pdf](https://library.yctorah.org/files/2016/07/Friedman_FINAL.pdf). Acesso em: 19 jun. 2024.

FRIEDMAN, Jen Taylor. Women writing mezuzot. In: FRIEDMAN, Jen Taylor. *Halakha about female scribes*. Montreal: HaSoferet, 2006d. Disponível em: <https://www.hasoferet.com/halakha-about-female-scribes/women-writing-mezuzot/>. Acesso em: 09 jun. 2024.

GABEL, John B.; WHEELER, Charles B. *A Bíblia como Literatura*. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2003.

GANZFRIED, Shlomo. Keset HaSofer. Translated by Jen Taylor Friedman. Montreal: HaSoferet, 2006. Disponível em: <https://www.hasoferet.com/halakha-for-scribes/keset-hasofer/>. Acesso em: 01 fev. 2024.

GIGLIO, Auro del. *Iniciação ao Estudo da Torá*. São Paulo: Editora Sêfer, 2012. [Versão Eletrônica]

GINSBERG, Johanna. Scribe writes a scroll, and revises a tradition. *New Jersey Jewish News*, 11 dez. 2008. Disponível em: [http://ketubahsoferet.com/news/Scribe\\_writes\\_a\\_scroll\\_and\\_revises\\_a\\_tradition/](http://ketubahsoferet.com/news/Scribe_writes_a_scroll_and_revises_a_tradition/). Acesso em: 14 mai 2024.

GLATT, Aaron Eli. *Mujeres en el Talmud: Historias del Talmud sobre mujeres, explicadas de acuerdo a los clásicos comentaristas*. Buenos Aires: Editorial Moaj, 2015. v. 1.

GRAFTON, Anthony; WILLIAMS, Megan. *Christianity and the transformation of the book: Origen, Eusebius, and the library of Caesarea*. Cambridge, Massachusetts, Londres: Belknap Press of Harvard University Press, 2006.

GREENBERG, Blu. *On Women and Judaism: A View from Tradition*. Philadelphia; Jerusalem: The Jewish Publication Society of America, 1998. [Kindle Edition]

GUGENHEIM, Shoshana. Women Writing A Sefer Torah. *Sh'ma: A Journal of Jewish Ideas*, Akron, 01 jan. 2000. Disponível em: <http://shma.com/women-writing-a-sefer-torah/>. Acesso em: 14 mai. 2024.

GUGENHEIM, Shoshana. Shoshana Gugenheim: Mulher do Livro. [Entrevista concedida a] Rachel Barenblat. *Jewcy*, New York, 1 jun. 2007. Disponível em: [https://www.jewcy.com/post/shoshana\\_gugenheim\\_woman\\_book/](https://www.jewcy.com/post/shoshana_gugenheim_woman_book/). Acesso em: 14 mai. 2024.

HACHLILI, Rachel. *Ancient Synagogues – Archaeology and Art: New Discoveries and Current Research*. Leiden; Boston: Brill, 2013.

HASSON, Nir. Torah Scribe Wields Her Quill Against Segregation of Women. *Haaretz*, Tel Aviv, 13 jan. 2012. Disponível em: <https://www.haaretz.com/jewish/2012-01-13/ty-article/torah-scribe-wields-her-quill-against-segregation-of-women/0000017f-eb16-ddba-a37f-eb7ecdb20000>. Acesso em: 09 jun. 2024.

HESCHEL, Abraham Joshua. *Deus em Busca do Homem*. Tradução de Tuca Magalhães. São Paulo: Editora Arx, 2006.

HESCHEL, Abraham Joshua. *Los Profetas: concepciones historicas y teologicas*. Buenos Aires: Editorial Paidós, 1973.

JEWISH WEBSITE. Scroll of Esther written by 14-year-old italian girl to be auctioned off in Jerusalem. Jewish Website, San Diego, 18 nov. 2021. Disponível em: <https://jewishwebsite.com/featured/scroll-of-esther-written-by-14-year-old-italian-girl-to-be-auctioned-off-in-jerusalem/77426/>. Acesso em: 21 mai. 2024.

KADIMA RECONSTRUCTIONIST COMUNITY. *The Women's Torah Project Siyyum, Simchat Torah 5771/2010*. Youtube, 20 set. 2023. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=VplfZvaTdAg>. Acesso em 18 jun. 2024.

KATZENSTEIN, Ursula Ephraim. Os escribas e sua significação para a transmissão escrita do pensamento. *Revista Escola de Biblioteconomia UFMG*. Belo Horizonte, 10 (1), mar 1981. p. 95-118. Tradução de Maria Romano Scherelber.

KING, Greg. A Hipótese Documentária. *Práxis Teológica*, [S. l.], v. 4, n. 2, 2015. Disponível em: <https://adventista.emnuvens.com.br/praxis/article/view/590>. Acesso em: 1 maio. 2024.

KOCHMANN, Sandra. O Lugar da Mulher no Judaísmo. *Rever: Revista de Estudos da Religião*, São Paulo, n. 2, p. 35-45, 2005.

LEONE, Alexandre. A sinagoga como espaço religioso e comunitário. *Rever: Revista de Estudos da Religião*, São Paulo, v. 19, n. 1, p. 119-131, jan/abr, 2019.

LIEBMAN, Charles S. Reconstructionism in American Jewish Life. *The American Jewish Year Book*. v. 71, 1970. p. 3-99. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/23604039>. Acesso em 14 fev. 2024.

MARGOLIS, Judith. A Torah Scroll. *Nashim: A Journal of Jewish Women's Studies & Gender Issues*, Bloomington, n. 21, p. 179-184, 2011.

MAYBLOOM, Joseph. *The Communal Roots of the Tree of Life: The Performativity of the Torah Scroll in Jewish Ritual*. 2021. 68f. Thesis (Master of Arts in Theatre) – Hunter College, New York, 2021.

MÜHLEN, Bruna Krimberg Von; STREY, Marlene Neves. A conquista das mulheres do Muro das Lamentações. *Arquivo Maaravi: Revista Digital de Estudos Judaicos das UFMG*, Belo Horizonte, v. 10, n. 18, mai. 2016.

NISKIER, Arnaldo. Os méritos da Haskalá. [Entrevista concedida a] Moacyr Scliar. *WebMosaica*, Revista do Instituto Cultural Judaico Marc Chagall, Porto Alegre, v. 3, n. 1, jan-jun. 2011. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/webmosaica/article/view/22367/13023>. Acesso em: 04 jan. 2025.

OUTHWAITE, Ben. The Sefer Torah and Jewish Orthodoxy in the Islamic Middle Ages. In: ANDERSON, Bradford A. (ed.) *From Scrolls to Scrolling: Sacred Texts, Materiality, and Dynamic Media Cultures*. Berlin; Boston: De Gruyter, 2020.

PELLI, Moshe. 1783 The Haskalah begins in Germany with the founding of the Hebrew journal Hame'asef. In: GILMAN, Sander L.; ZIPER, Jack. (eds.) *Yale Companion to Jewish Writing and Thought in German Culture 1096 – 1996*. New Haven; London: Yale University Press, 1997.

PINCHAS, Mordechai. Sofrut/Scribal Arts. In: CALDERHEAD, Christopher; COHEN, Holly (eds.). *The World Encyclopedia of Calligraphy*. New York: Sterling, 2011. p. 98-99.

RAMBAM. *Mishnê Tora: As 613 Mitsvót – Sefer Hamadá 1*. 2. ed. Tradução de Yaacov Bande. São Paulo: Yeshivá Lubavitch; Editora Lubavitch Brasil, 2018.

RAMBAM. *Mishnê Tora: As 613 Mitsvót – Sefer Hamadá 2*. Tradução de Yaacov Bande. São Paulo: Yeshivá Lubavitch; Editora Lubavitch Brasil, 2015.

REICHHARDT, Rachel. *Soferet: mulheres que escrevem o sagrado*. [Entrevista concedida a] Denise Cristina Campos. *Arquivo Maaravi: Revista Digital de Estudos Judaicos da UFMG*, Belo Horizonte, v. 17, n. 33, nov. 2023.

ROBINSON, George. *Essential Torah: A Complete Guide to the Five Books of Moses*. New York: Schocken Books, 2006.

ROEMER, Cornelia. The papyrus roll in Egypt, Greece, and Rome. In: ELIOT, Simon; ROSE, Jonathan. (orgs.) *A companion to the history of the book*. Oxford: Blackwell Publishing, 2007. p.84-94.

ROSS, TAMAR. *Expanding the Palace of Torah: Orthodoxy and Feminism*. 2. ed. Waltham: Brandeis University Press, 2021.

SACKS, Jonathan. The Torah of Kindness and Truth. *Sefaria*, New York, 11 Mai. 2020. Disponível em: <https://www.sefaria.org/sheets/236195?lang=bi>. Acesso em: 27 set. 2023.

SACKS, Jonathan. *Uma letra da Torá*. Tradução de Betty Rojter e Paulo Rogério Rosenbaum. São Paulo: Editora Sêfer, 2002.

SCHACHTER, Allison; LIEBLICH, Amia. Devorah Baron. *Shalvi/Hyman Encyclopedia of Jewish Women*: Jewish Women's Archive, Newton, 23 jun. 2021. Disponível em: <https://jwa.org/encyclopedia/article/baron-devorah>. Acesso em: 19 mai. 2024.

SCHOLEM, Gershom. *A cabala e seu simbolismo*. Tradução de Hans Borger e J. Guinsburg. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 2015.

SELTZER, Julie. Behind the Scenes of the Jewish World with Torah Scribe Julie Seltzer. [Entrevista concedida a] Rabbi Avi Finegold. *Youtube*, 11 jun. 2020. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=7b5mStBjq-o&t=2110s>. Acesso em: 08 mai. 2024.

SINGER, Isaac Bashevis. *Yentl*. Tradução de Hélio Pólvora. Ilustrado por Antonio Frasconi. Rio de Janeiro: Editora Record, 1983.

SINGER, Ross. Women and Writing the *Megillah*. *Edah Jornal*. New York, 2004 – Kislev 5765. Disponível em: <https://library.yctorah.org/files/2016/09/Women-and-Writing-the-Megillah.pdf>. Acesso em: 09 jun. 2024.

SORJ, Bernardo. *Judaísmo para todos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

SORJ, Bernardo; GRIN, Monica. (orgs.). *Judaísmo e Modernidade: Metamorfoses da Tradição Messiânica*. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2008.

SPIEGEL, Frances. The Work of the Sofer. *Letter Arts Review*. v. 19, n. 2, Leesburg, 2004. p. 24-29.

STAFF, Tol. Rare 18th-century Esther scroll penned by teenage Italian girl unveiled in Jerusalem. *The Times of Israel*, Jerusalem, 17 nov. 2021. Disponível em:

<https://www.timesofisrael.com/rare-18th-century-esther-scroll-penned-by-teenage-italian-girl-unveiled-in-jerusalem/>. Acesso em 21 mai. 2024.

STRAUSS, Elissa. Women who write Torah. *Forward*, New York, 10 Nov. 2010. Disponível em:

<https://web.archive.org/web/20191205183205/https://forward.com/articles/133017/women-who-write-torah/>. Acesso em: 15 fev. 2024.

SUDERMAN, Brenda. Connecting to her ancestors: Winnipeg woman writes Torah scroll for local congregation. *The Free Press*, Winnipeg, 14 abr. 2012. Disponível em: <https://www.winnipegfreepress.com/arts-and-life/life/faith/2012/04/14/connecting-to-her-ancestors>. Acesso em 23 mai. 2024.

TALMUD. Gittin. Translated by Adin Even-Israel. Steinsaltz Center. Disponível em: <https://www.chabad.org/torah-texts/5453189/The-Talmud/Gittin/Chapter-4/Daf-45b>.

TALMUD. *Tractate Soferim*. Translated by A. Cohen. The William Davidson Edition. London: Soncino Press, 1965. Disponível em: [https://www.sefaria.org/Tractate\\_Soferim?tab=versions](https://www.sefaria.org/Tractate_Soferim?tab=versions). Acesso em 20 nov. 2023.

TANAH. Hebraico e Português. *Tanah Completo*. Tradução de David Gorodovits e Jairo Fridlin. São Paulo: Editora e Livraria Sêfer, 2018.

TENORIO, Rich. Female ‘sofrot’ inscribe themselves in history books. *The Times of Israel*, Jerusalem, 1 Jan. 2017. Disponível em: <https://www.timesofisrael.com/female-sofrot-inscribethemselves-in-history-books/>. Acesso em: 13 abr. 2023.

TOORN, Karel Van Der. *Scribal Culture and the Making of the Hebrew Bible*. Cambridge: Harvard University Press, 2007.

TOV, Emanuel. *Scribal Practices and Approaches Reflected in the Texts Found in the Judean Desert*. Leiden; Boston: Brill, 2004.

WÜRTHWEIN, Ernst. *The text of the old testament: an introduction to the biblia hebraica*. 2 ed. Trans. Erroll F. Rhodes. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1988.

## ANEXO I

### Entrevista com Rachel Reichhardt<sup>98</sup>

#### **Como foi o desenvolvimento da sua relação com o judaísmo e como você percebia e percebe o lugar da mulher nesse contexto?**

Bom, é um pouco a história da minha vida. Minha relação com o judaísmo veio de berço, eu venho de uma casa judia. Minha mãe nasceu no Brasil, meus avós (maternos) são emigrantes e meu pai migrou para o Brasil no período da Segunda Guerra Mundial, nos anos 1940. Meus pais se casaram em São Paulo e eu e meus irmãos tivemos uma educação judaica, em uma escola judaica. Nossa educação judaica foi bem tradicional. Eu sempre gostei da questão ritualística, mais do que meus irmãos, e também do estudo. Durante alguns anos eu parti para uma prática ortodoxa, no período da minha faculdade e também um pouco depois eu me identificava com práticas ortodoxas. Então, a questão das leis, da prática e da mulher, para mim, tinha uma visão bastante diferenciada da prática que eu tenho hoje. Ao longo da nossa caminhada, a vida nos leva a questionar as nossas práticas.

O judaísmo tem várias vertentes, como o meu pai veio da Itália e, nesse país, o judaísmo é muito peculiar em seus costumes e tradições, minha avó e minha bisavó sempre trabalharam e estudaram, elas eram mulheres muito fortes, com muitas opiniões e com muita prática. Minha avó nasceu em 1902, quando ela chegou como imigrante no Brasil, ela continuou a profissão que exercia na Itália, onde fez faculdade de contabilidade. Na minha família não havia a ideia de uma mulher submissa restrita ao marido, à casa, ao lar e à cozinha. Esse estereótipo não fez parte da educação que eu tive, mesmo em escolas ortodoxas. Quando eu entro no mundo religioso, apesar de eu já ser fascinada pela dinâmica dos rituais e pelas leis, as restrições em relação à mulher não faziam sentido em razão da prática que eu via na minha casa. Quando eu tento conciliar esses dois mundos, surgem várias questões e, nesse momento, não havia no Brasil comunidades com práticas do judaísmo que eu vivencio hoje, que é o judaísmo conservador. Nesse período existia apenas o reformismo e a ortodoxia. Como eu estava ligada

---

<sup>98</sup> Rachel Reichhardt é formada em comunicação visual na FAAP, São Paulo e credenciada como *soferet stam* (escriba de manuscritos sagrados do judaísmo) pelo Seminário Rabínico Latino Americano Marschal Mayer (Buenos Aires, Argentina). Estudou caligrafia judaica no instituto Pardes em Jerusalém, onde escreveu seu primeiro pergaminho, a “Meguilat Esther”. Em Jerusalém também estudou Educação Judaica na Universidade Hebraica de Jerusalém, no Melton Centre, (Mechanchim Bechirim). No ano 2000 foi convidada para trabalhar como professora especialista no Camp Rammah do Canadá durante o verão. Trabalhou 15 anos no Rio de Janeiro, na Congregação Judaica do Brasil, (CJB), junto ao rabino Nilton Bonder, lecionando judaísmo para jovens e adultos e coordenando grupo de estudos para mulheres. Participou, como escriba, do Projeto *Women’s Torah*, organizado pela Comunidade Recontrucionista de Seattle Kadima, que em 2010 apresentou o primeiro *Séfer Torá* escrito por mulheres. Trabalha na Comunidade Shalom desde março de 2001, coordenando o Departamento de Ensino. Leciona cursos para adultos de Torá, mística judaica, Mussar (ética) e coordenou também grupo de Rosh Chodesh nesta comunidade. Hoje, dedica-se a um projeto especial, que é a escrita individual de uma Torá.

à ortodoxia, para mim existia o branco ou o preto, o certo ou o errado. Mas eu acredito que Deus é bom e meus caminhos me levaram a estudar fora do Brasil. Eu passei um período em Israel, um período nos Estados Unidos e outro período no Canadá e, com isso, eu entrei em contato com linhas judaicas como o reconstrucionismo, o conservadorismo e eu conheci rabinos muitos sérios e muito bacanas, com os quais eu comecei a conversar e a vivenciar outras sinagogas e outras comunidades.

Quando eu voltei para o Brasil em 1985-1986, eu comecei a trabalhar no Rio de Janeiro, onde encontrei o rabino Nilton Bonder, que também voltava de outras experiências e estava começando uma comunidade pequena com uma proposta de judaísmo que não existia no Brasil à época. Eu me uni à comunidade do rabino e começamos a primeira comunidade judaica conservadora no Rio de Janeiro, que se chama CJB e existe até hoje. Nesse contexto, nós começamos a estudar o papel da mulher, nós tínhamos vários grupos que se reuniam semanalmente, com várias pessoas que também tinham experiências de estudo no exterior. Com isso, os papéis rituais da mulher no judaísmo são discutidos nesses grupos e se espalham para outras sinagogas, como em São Paulo. O primeiro grupo de estudos, então, começa nessa comunidade no Rio, sob a supervisão do rabino Nilton Bonder, que nos abre as portas para os rituais acontecerem na comunidade.

### **Como surgiu o seu interesse pelo ofício de escriba?**

Na comunidade do rabino Nilton Bonder, ele trouxe o mestre dele, o rabino Zalman Schachter, que veio algumas vezes ao Brasil para nos inspirar. Na quarta vez que esse rabino veio ao Brasil, ele disse que a comunidade já estava bastante empoderada e que estava na hora de as pessoas da comunidade tomarem a frente no judaísmo brasileiro e que não havia mais a necessidade de ele retornar para inspirar as pessoas. Após essa fala, ele pede ao rabino Nilton Bonder para indicar as pessoas da comunidade que tinham potencial de liderança para reuni-las para uma conversa. O rabino indicou as pessoas, aproximadamente 12 jovens, que se reuniram com o rabino Zalman. Na sala, o rabino nos conduziu a um momento de meditação e, quando acabou esse período de meditação, ele perguntou a cada pessoa “Que papel você quer assumir na liderança da comunidade judaica brasileira?” Cada pessoa deu a sua resposta, uma pessoa disse que se viu, na meditação, como rabino, então, o rabino Zalman deu a benção para essa pessoa, outra pessoa disse que se via como cantor de sinagoga, então o rabino deu a benção para essa pessoa, outra pessoa disse que se via como a pessoa responsável pela circuncisão das crianças, então o rabino deu a benção para essa pessoa. Após cada pessoa falar da sua vocação, o rabino deu uma benção para cada pessoa. Hoje, vinte anos depois, a gente vê que as pessoas que

estavam ali, com rara exceção, realmente seguiram o caminho que haviam falado. Quando chegou a minha vez, eu que já era professora de hebraico, já tinha uma forte ligação com letras, falei que gostaria de ser escriba. Então, o rabino olhou pra mim e disse “Ahamm...” e não me deu a benção, porque não existiam mulheres escribas. E eu, que sou teimosa, a partir disso falei “agora é que eu vou ser escriba mesmo”, isso foi em 1994. A partir daí eu comecei a estudar de forma autodidata para o ofício de escriba e eu ficava me questionando “Por que ele não me deu a benção? Por que ele não acreditou em mim?”. No ano 2000 eu consegui ir para Jerusalém e iniciei formalmente os meus estudos, depois de quatro anos de estudos eu consegui me formar. Então levou dez anos para eu conseguir a formação de 1994 a 2004.

Antes de tudo isso, em 1981, eu fiz uma viagem para o Cairo e no museu do Cairo, nas salas dos sarcófagos, com toda aquela riqueza maravilhosa, tudo enorme e lindo, tinha naquela sala uma pequena escultura de, no máximo 25 centímetros de altura, com os olhos característicos de egípcio e, aonde eu ia na sala, eu tinha a impressão de que aquela escultura estava olhando para mim. Eu cheguei mais perto para ver e estava escrito “O escriba”, então eu tive um choque e pensei “Tudo o que a gente sabe dessa civilização, dos reis e dos deuses que estão aqui, a gente sabe porque essa pessoinha, em um cantinho, olhava tudo e anotava.” A gente só sabe dessa história, porque esse “semi-insignificante” estava anotando tudo. Naquele momento ficou marcado para mim a importância da função do escriba, talvez mais do que o rei, pois o que não está escrito não existe. Então, eu fiquei pensando, “quem é mais importante o faraó ou o escriba? Quem faz ou quem escreve?” Então, quando a gente vai para o sagrado, a gente vê essa interrelação entre Deus, que é grande, e o escriba, que é pequeno. Nesse momento, a figura do escriba ficou muito forte para mim e depois da meditação eu tive certeza de que era isso que eu queria.

### **Como foi o seu processo de formação até a certificação e a realização de trabalhos manuscritos?**

Eu comecei a descobrir que eu queria ser escriba em 1994, no Rio de Janeiro, eu não tinha computador, não tinha acesso às bibliotecas digitais que temos hoje. Eu já sabia hebraico e inglês e tinha acesso a poucas bibliotecas. Não havia nada sobre o assunto em português, havia pouca coisa em inglês. Então, para iniciar o aprendizado eu comecei a ler todo o material ao qual eu tinha acesso, sobre as letras e as leis, eu não tinha professor e estudei de forma autodidata. Quando eu cheguei em Jerusalém no ano 2000 para fazer um Mestrado em Educação Judaica, eu tive acesso a um professor que começaria um curso de caligrafia judaica, eu questioneei se era para escrever convites e ele disse que não, que poderia ser para o que eu

quisesse. Com esse professor eu aprendi a parte prática sobre pergaminho e pena, o professor viu que eu era dedicada, eu ficava três horas por dia treinando, além do período da faculdade, dedicando mais à caligrafia do que às matérias de educação da faculdade, e ele me ensinou a caligrafia, mas não me ensinou a escrever o nome sagrado, porque mulheres não podem escrevê-lo e ele era judeu ortodoxo. Então, eu aprendi tudo o que eu pude e comprei os livros que me faltavam. Nesse período, já tinha acesso a computador, mesmo que ainda não havia muitos sites, mas eu consegui avançar muito na minha formação. A parte do sagrado que o professor não quis me ensinar eu estudei sozinha e aprendi com os livros.

Depois de terminar minha formação, eu fui para o Canadá trabalhar e lá consegui uma autorização, em um processo informal de tribunal rabínico para escrever pergaminho sagrado. Com essa autorização em mãos, eu voltei para o Brasil e falei com o rabino que eu havia conseguido a autorização para escrever pergaminho sagrado. O rabino disse “Muito Legal, muito bacana, Parabéns! Mas você percebe que você é a primeira mulher no mundo que tem isso? E que a gente está aqui no Rio de Janeiro, eu acredito e confio em você, mas isso é o máximo. Eu não vou ser o rabino, no mundo, que vai bancar isso, essa é a sua luta, não é a minha, eu já tenho muitas questões, mas essa é muito grande pra mim.” Eu entendi o que ele disse e continuamos amigos. Depois disso, teve um congresso judaico sul-americano com formação rabínica e, pela primeira vez, formaram-se rabinos e rabinas brasileiros pelo Seminário Sul-americano. Minha mãe costuma dizer que todo dia eu acordo e pergunto “qual a encrenca boa para o dia?”. Nesse evento, então, eu questionei se a comunidade seria feita apenas de rabinos, se também não seria necessário formar professores, leitores, pessoas que preparam os animais *kasher*, e escribas. Então eu disse que eu não comemoraria nada enquanto a cadeia não estivesse completa. Depois disso, me perguntaram o que eu queria, eu respondi “eu quero, por exemplo, a minha certificação, para começar, e quero financiamento para treinar professores que não recebem salário.” Passados três ou quatro meses, chegou no meu e-mail a divulgação de um curso para escribas. Eu respondi ao e-mail questionando se caso eu fizesse a minha inscrição eles dariam certificado para mulheres. Dois meses depois do meu questionamento, eles responderam que dariam o certificado para mulheres. Acontece que o curso aconteceria toda sexta-feira de manhã em Buenos Aires, como eu iria participar? Eu avisei no meu trabalho que eu não poderia trabalhar às sextas-feiras e que eu iria para Buenos Aires toda sexta-feira durante um ano. Eu não ganhava o suficiente para isso, mas eu falei “não tem problema, eu vou contrabandear alfajor, vou vender meu carro, voltar a morar na casa da minha mãe, mas eu vou fazer esse curso”. Eu me inscrevi para o curso. Quando você está no caminho certo, as coisas acontecem... Eu consegui fazer o curso, com a ajuda de um patrocinador. Eu fiz

o curso passando dez dias em Buenos Aires, para cumprir a carga horária do primeiro semestre, depois, eu passei mais dez dias e cumpri a carga horária do segundo semestre. Em 2004 eu consegui o certificado de escriba. Na época, outras três mulheres fizeram comigo o curso, mas como elas não têm confiança para atuar como escriba e nem a comunidade delas garantem essa confiança. Pelo que eu sei, eu sou a única que tem o certificado e atua como escriba. Há outras escribas mulheres que atuam, mas possuem apenas a autorização informal, como a que eu havia recebido no Canadá em 2000.

**Quais as dificuldades você encontrou nesse processo? E quais os desafios encontrados para a obtenção de material para a escrita de pergaminho?**

A dificuldade que a gente encontra é que o material não tem no Brasil. O recurso mais importante para conseguir o material é o dinheiro, então, eu deixo de comprar roupas, por exemplo, para comprar materiais de trabalho. Com o dinheiro em mãos, eu encontro alguém que esteja indo para Israel ou para os Estados Unidos, o que não é difícil, pois eu trabalho em uma comunidade judaica e conheço muitas pessoas, e peço para trazer. Meus amigos sabem que isso é a minha paixão, a minha riqueza são meus amigos, e eles nunca se recusaram a trazer o material para mim. O material é leve, isso facilita o transporte. Antes, conseguir esse material era mais difícil, pois era um mundo muito fechado. Agora, os fornecedores já têm site e eu consigo, também, comprar online. A compra online fica um pouco mais cara, por causa da tributação, mas se eu precisar, eu consigo comprar pelo site. No curso de escriba eu aprendi a fazer o pergaminho, fazer a tinta, preparar a pena e todo o material necessário. Isso porque o escriba deve ser autossuficiente, como eram os escribas há 2500 anos, antes mesmo do período do exílio. A Linda, uma escriba de Saratoga que participou do projeto *Women's Torah*, está escrevendo uma Torá e ela faz tudo desde o começo, ela recebe o coro da caça e prepara a pele para escrever uma Torá, tira o pelo, estica e dá uma destinação sagrada para o coro. Ela também ensina aos alunos como fazer esse processo, como faz a linha e tudo. Mesmo tendo aprendido o processo, eu prefiro comprar o pergaminho pronto, porque eu não tenho tempo e sai mais barato comprar pronto. Com a tinta é a mesma coisa, a gente tem que saber fazer até mesmo para saber comprar uma tinta de boa qualidade.

**Como é a iniciação no processo de escrita de textos sagrados?**

Antes de qualquer pessoa escrever um texto sagrado, pede-se que a pessoa escreva uma *Meguilat Ester*, porque não tem o nome de Deus, com esse trabalho, as pessoas julgam a escrita, veem a letra. Muitas mulheres que fazem o curso e não escrevem Torá, acabam ficando com a escrita da *Meguilat*, que é um texto mais fácil de vender e aceita-se mais que mulheres façam a

escrita desse texto. Na *Meguilat* pode ter desenho, pintura e arte. Fora a Torá, escreve-se também *Mezuzá* e *Tefilin*.

**No texto de Êxodo 19, A passagem “Assim dirás à casa de Jacó e falarás aos filhos de Israel” que tem uma aparente repetição é interpretada pelo *Midrash* como: primeiro Deus entrega a Torá às mulheres (casa de Jacó) e depois aos homens (filhos de Israel). Como você vê a relação entre esse texto e a proibição Talmúdica de a mulher escrever o *Sêfer Torá*?**

Isso não me incomoda. A questão pra mim é entender em que momento e como isso aconteceu. Em vários momentos da história, não só do povo judeu, mas da humanidade, as mulheres foram colocadas em situações em que elas poderiam, caso assumissem algumas funções, humilhar os homens. Isso aconteceu e a gente entende que foi em um contexto específico, o porquê e como aconteceu. Naqueles contextos, as mulheres foram proibidas de assumir lugares de liderança, porque isso seria malvisto para os judeus, “Ah, aquele povo precisa das mulheres para liderá-los...”. Essa proibição atingiu não só as mulheres, mas também as crianças e os escravos. A lei foi dada para todos, mas em algum momento da história, aconteceu algo e as mulheres, as crianças e os escravos não puderam mais participar da tradição de escriba. É importante entender esses contextos para também estabelecer a partir de quando esses grupos podem voltar a assumir as funções que *a priori* era também para eles. O problema é quando as proibições são tomadas como eternas, como acontece em algumas comunidades, não na minha.

**Como você conheceu o projeto *Women’s Torah* e como foi participar desse projeto?**

Quando eu estava estudando em Jerusalém, com o professor de caligrafia, ele me falou sobre outra mulher a Shoshana Gugenheim. Eu não a conhecia, mas nós tínhamos amigos em comum. Algumas pessoas me falaram que ela tinha um sonho de escrever uma Torá que fosse escrita por cinco mulheres, uma de cada continente do mundo. O sonho dela é que o primeiro livro de Torá escrito por mulher, não fosse escrito apenas por ela, mas por várias pessoas. Quando eu consegui o certificado pela formação no Seminário Rabínico da Argentina, nesse momento já havia internet e computador, eu sonhei com a Shoshana e fiquei pensando “será que ela conseguiu escrever a Torá?” Então, eu comecei a procurar pelo nome dela na internet para ver o que ela estava fazendo, como estavam os projetos dela. Eu encontrei o nome dela no site da Kadima, em Seattle, com informações sobre o Projeto *Women’s Torah*. Então, eu escrevi uma mensagem para a Kadima me apresentando, falando que eu tenho um certificado de escriba emitido pelo Seminário Rabínico Latino-americano, e falando que eu gostaria de entrar em contato com a Shoshana. Meia hora depois de eu enviar a mensagem, a organizadora do projeto

me respondeu, bastante impressionada com o fato de eu ter o certificado “Uau! Não acredito, quem é você?” Esse certificado acabou fortalecendo o Projeto *Women’s Torah*, porque o patrocinador do projeto não estava se sentindo confiante com o fato de as escribas terem apenas autorizações informais, pois isso colocava em dúvida a aceitação do *Séfer Torá*. Com o certificado, tendo uma autorização de uma instituição rabínica, o patrocinador se sentiu mais seguro e, também, apareceram outras escribas de outros continentes que se juntaram ao projeto e ajudaram a viabilizá-lo. No momento em que eu entrei no projeto, tinha a Aviel, que estava começando a escrever e a Shoshana. A Shoshana, como mentora do projeto, começou a escrever Gênesis em Jerusalém, eu fiquei incumbida de escrever Êxodo e as outras escreveram os demais livros, conforme a ordem de chegada. O pergaminho da Aviel teve que ser inutilizado, por motivos técnicos, e teve que ser refeito.

**Como foi recepção do *Séfer Torá* produzido pelo projeto? Como a sua comunidade aqui no Brasil recebeu essa notícia?**

A comunidade que patrocinou o projeto estava presente no processo de costura e entrega do pergaminho. Todo o texto tem que ser costurado, porque tudo é vivo, o tendão do animal é a linha utilizada. Para poder envolver toda a comunidade, o processo de costura foi deixado para ser finalizado em conjunto. Os pergaminhos foram enviados para verificação, com tempo hábil para a verificação e ordenação dos textos, para depois ser iniciada a costura. Foi um momento em que todas as escribas se reuniram em Seattle, durante quatro dias, para participar desse processo. Durante esse período, nós fizemos palestras e aulas para a comunidade se envolver e juntamos grupos para que cada um pudesse se envolver no processo de costura. É um trabalho de vozinha, de colcha de retalhos, você costura, ensina a costurar e conversa. Foi um momento gostoso de encontro da comunidade, a gente pode conversar, estudar e se envolver com aquilo que demorou dez anos para ser concluído. O projeto foi paralelo à minha comunidade aqui, foi um projeto meu. As pessoas souberam, alguns ficaram felizes por mim, na volta, eu contei e mostrei as fotos, mas não foi um festejo na sinagoga, mas entre os meus amigos, porque não foi um evento da minha comunidade.

**Além das escribas que participaram do projeto, você conhece outras escribas que escrevem textos sagrados? Existe alguma associação de mulheres escribas?**

Na época no projeto não tínhamos muitas escribas, mas isso cresceu. Hoje, a Jen Taylor, tomou para si a tarefa de ensinar mulheres escribas. Como ninguém ensina para mulher e somente ela ensina, a gente tem um controle de quem são as escribas que estão se formando. Uma das dificuldades de ser escriba não é só estudar e saber escrever, ter letra bonita, mas é que a

comunidade deve confiar em você para que você possa fazer o trabalho. Então, muitas pessoas que estudam e se formam acabam não querendo trabalhar com isso, porque não conseguem viver desse trabalho. A gente acaba sabendo quem são as escribas atuantes, a gente trabalha uma para a outra, se protege, estudamos juntas. Na América do Sul eu sou a única escriba. No hemisfério sul, na Nova Zelândia, há três anos, uma senhora de 73 anos se formou. Nos Estados Unidos, como tem a Jen e a Julie Seltzer, que foi aluna da Jen, que ensinam o ofício de escriba tem mais mulheres formadas. Mas muitas dessas mulheres não escrevem pergaminho da Torá, escrevem *Mezuzá* e *Ketubah*. A gente se conhece porque agora existe internet. O primeiro congresso de *Soferet* aconteceu na cozinha da Linda em Saratoga, com a presença de cinco mulheres, eu não pude ir. Depois, teve o segundo congresso em Woodstock e nós éramos nove mulheres. Depois, marcamos um outro em 2020, mas por causa da Covid não pudemos fazer, então, a gente se reuniu por Zoom. Hoje, pelo que se sabe, somos 22 escribas e há outras estudando, a gente se reúne por WhatsApp e por Zoom. Temos a intenção de fazer um encontro em 2024, mas a gente ainda não sabe se vai conseguir. De qualquer forma, temos um grupo de WhatsApp e a gente estuda juntas, troca informações. Não somos muitas e a gente se conhece porque nós mesmas treinamos a nós mesmas. Hoje a Jen está na Inglaterra, tem uma outra escriba na França. Na Europa, então, tem apenas essas duas. Tem outras três escribas em Israel tem duas no hemisfério sul, eu e a escriba da Nova Zelândia, e as outras estão nos Estados Unidos.

**Você tem conhecimento de instituições que incentivem a inserção de mulheres no ofício de escriba?**

Eu tenho conhecimento de que nenhuma instituição faz isso.

**Depois de finalizar a primeira *Sêfer Torá*, em um trabalho conjunto, como você tem desenvolvido o seu trabalho de escriba aqui no Brasil?**

Na minha comunidade, eu terminei uma restauração durante o período da Covid, e estou trabalhando na escrita de um novo livro, que vai ser o primeiro livro de Torá escrito por mulher na América Latina. Com isso, eu sou a sétima mulher no mundo a escrever, sozinha, um livro de Torá inteiro. Eu escrevo também, em trabalhos particulares, bastante *Mezuzá*.

**Muito obrigada!**<sup>99</sup>

---

<sup>99</sup> Entrevista publicada na Revista Arquivo Maaravi, n. 33, nov. 2023.

## ANEXO II

### Entrevista com Shoshana Gugenheim<sup>100</sup>

#### **Como foi o desenvolvimento da sua relação com o judaísmo e como você percebia e percebe o lugar da mulher nesse contexto?**

Bem, eu nasci em uma família judaica com observância muito limitada. Eu sabia que era judia, e sabia que isso era diferente da cultura cristã predominante onde eu vivia, mas não tive muita educação judaica. Na minha família, não mantivemos muitas práticas tradicionais. Quando nos mudamos do Centro-Oeste para o Sul dos Estados Unidos, que é muito cristão, a diferença cultural ficou ainda mais nítida. Então, eu percebi que eu era “o outro”. Até então, eu não tinha essa percepção sobre a minha identidade judaica, só quanto nos mudamos para o sul que isso se tornou latente, eu tinha 13 anos na época. Nesse novo local, ficou muito óbvio que eu era muito, muito diferente da maioria das pessoas que eu conhecia. Então, eu entrei para um grupo de jovens judeus e mantive minha vida judaica em paralelo com minha vida na escola, e isso foi muito importante para mim. Essa convivência com grupos judaicos o resto da minha família não teve. Para os meus irmãos, o judaísmo não era tão importante e ainda não é. O grupo de jovens despertou em mim o interesse pelo judaísmo, foi muito formativo pra mim. Quando eu tinha 16 anos, eu quis ir para Israel, mas não deu certo. Mais tarde, com 20 anos, tive outra oportunidade e fui para Israel, essa viagem mudou tudo pra mim. Eu voltei para terminar a universidade, morei um ano no Canadá e depois me mudei para Israel. Durante muitos anos eu fiquei indo e voltando. Eu não sei, é difícil de explicar, mas eu simplesmente tive algum tipo de chamado para querer estar mais profundamente conectada, e querer estar em Israel, eu realmente encontrei o caminho de volta. Eu também desenvolvi uma conexão muito profunda com o Judaísmo por meio dos estudos ambientais, e aconteceu uma espécie de fusão de estudos em ecologia com estudos judaicos, esse é um movimento que já existe há muitos anos.

Sobre o lugar da mulher no judaísmo, essa é uma questão que pode ser abordada de muitas formas, mas em relação aos rituais, eu percebo que as coisas estão mudando. A minha atuação primária é como artista e eu percebo a escrita como parte da minha prática artística. Então, por estar inserida na prática artística eu não chego a essas questões da mesma forma que a maioria das minha colegas e as perguntas que me coloco como artista, e com as quais lido na minha prática artística, têm a ver com o papel das mulheres na prática ritual e na liderança. Eu acho

---

<sup>100</sup> Shoshana Gugenheim possui mestrado em Artes Criativas na Aprendizagem e também em Estudos Judaicos pelo Hebrew College. Ela também é artista interdisciplinar, *soferet* e curadora. Atualmente, trabalha como diretora do Art/Lab, um espaço colaborativo para artistas judeus contemporâneos, em Portland, OR. A escritora também é fundadora e co-curadora do Greensboro Contemporary Jewish Museum e do Social Practice Institute for Southern Jewish Artists em Greensboro, NC.

que isso surgiu da minha aproximação com uma prática judaica tradicional, onde descobri que havia prescrições que conflitavam com minhas sensibilidades e práticas feministas. O desafio, então, é estar sempre tentando navegar nesse espaço. Para mim, muito disso, e muito do meu trabalho, é sobre a criação de novos rituais, como apoiar-se nos rituais que já existem, mas depois criar novos rituais que emergem de espaços tradicionais e encontrar maneiras de trazer pessoas com corpo feminino a espaços masculinos. Então, para mim, parte do desejo por escrever tem a ver com o fato de que as mulheres não tinham feito isso antes. Isso também se reflete em outras áreas e eu estou muito interessada em explorar todos os lugares onde as mulheres foram tradicionalmente impedidas de ocupar e isso inclui a liderança. Mas essa realidade tem mudado. São poucos os espaços que permanecem exclusivos, que ainda permanecem ocupados principalmente apenas por homens. Eu estava circulando por espaços que eram muito do gênero masculino em termos da ocupação primária, isso tinha a ver com fazer pergaminho, comprar pergaminho, escrever, atuar como professora e liderança de oração. Todos esses espaços diferentes eram ocupados apenas por homens, mas agora a participação feminina tem sido normalizada, isso tem a ver com minhas mudanças, minhas próprias mudanças pessoais na prática, mas também tem a ver com muitas mudanças que vêm acontecendo na comunidade ortodoxa, que não é mais uma comunidade à qual pertença. As mulheres emergiram como professoras e como líderes de oração, e estão realmente assumindo vários papéis que eram tradicionalmente masculinos. Sobre a escrita, para nós, que começamos há 20 anos, estávamos realmente sozinhas, éramos só nós, e não foi fácil, especialmente morar em Israel e lidar com as perguntas das pessoas.

### **Como surgiu o seu interesse pelo ofício de escriba?**

Eu acredito que parte do meu interesse não veio de mim mesma, eu apenas senti que uma energia divina estava me pedindo para fazer isso. A princípio me senti muito desconfortável com a ideia, justamente por ser mulher, me pareceu extremamente assustador, e senti que nunca teria o conhecimento para ser capaz de fazer isso. Mas eu estava apaixonada pela forma e pela materialidade da escrita, então, meu lado artístico e meu eu espiritual estavam realmente se encontrando. Como feminista, adorei a ideia de que isso era algo que as mulheres nunca tinham feito, e fiquei ainda mais animada com a ideia de escrever. Então, foi a combinação de todos esses fatores, me sentir chamada, querer reagir contra um patriarcado e também querer escrever. Mas no final das contas, a questão é que você não pode realmente fazer o trabalho a menos que seja um trabalho de amor, tem que ser um trabalho de amor. Por mais que isso envolva lutar contra o patriarcado, ainda tem que ser um trabalho de amor, porque são anos de treinamento e

muito trabalho. Pra mim tudo isso fez sentido. Existem muitas maneiras diferentes de interagir com o texto, eu sou uma pessoa muito tátil e cinestésica, essa é a minha forma de me envolver com o texto ou em uma conversa, ou em uma leitura pessoal ou externa. Ler a Torá publicamente já é um grande evento, mas ser capaz de escrevê-la, mesmo que você não esteja mudando as palavras, mesmo que não seja uma escrita criativa é um ato de empoderamento. Esse ato de ser a pessoa que materializa a transmissão da tradição é muito importante. Eu considero o trabalho do escriba como performativo, como uma performance duracional. Vejo isso como uma prática artística contemporânea, e incluir mulheres nos espaços de gênero masculino através da coreografia da escrita, para mim, é realmente importante.

### **Como foi o seu processo de formação para se tornar escriba?**

Eu comecei a me interessar pela ideia de ser escriba no início dos anos 1990. Então, eu comecei a procurar um professor. Nessa época eu estava morando em Jerusalém, então, comecei a visitar diferentes lugares onde havia escribas, e procurei alguém para me ensinar, mas não encontrei. Eu voltei para os Estados Unidos para fazer pós-graduação, e fiquei aqui por cinco anos, durante esse tempo, decidi escrever uma tese de mestrado sobre mulheres escrevendo, e fui para Israel fazer pesquisa. Eu ainda estava procurando um professor, viajei por todo o país durante um mês, e tive muitas conversas diferentes com professores do sexo masculino, e não havia ninguém disposto a me ensinar, isso foi em 1997. Além de não encontrar ninguém disposto a me ensinar, algumas pessoas ficaram muito zangadas com a ideia. Encontrei um escriba, que eventualmente se tornou professor, mas na época, ele foi até seu rabino e perguntou se poderia me ensinar, o rabino disse não. Ele ficou preocupado, porque estava claro que eu queria aprender para escrever um rolo da Torá. Ele não queria ser a pessoa responsável por autorizar a escrita de um pergaminho fora dos limites haláchicos. Se esse rolo da Torá caísse nas mãos de uma pessoa que não soubesse dessa origem, porque não assinamos um pergaminho e geralmente ninguém sabe quem o escreveu, ele não queria ser responsável por isso. Mas depois que esse rabino morreu, aquele professor ensinou a mim e a outros alunos. Ele ensina mulheres agora, porque, no final das contas, o ponto não é que é proibido para uma mulher escrever, mas que essa escrita não seria válida. A questão é sobre o pergaminho em si, o que você faz com um rolo da Torá que foi escrito por uma mulher, ou um herege, ou um escravo, ou um menor, todas essas pessoas nessas categorias marginalizadas. Em 2000, quando voltei para Jerusalém, para morar em Israel, onde estive por 16 anos, encontrei um professor que entendia isso, ele sabia que haláchicamente, de acordo com a lei judaica, ele não estava fazendo algo fora da lei. O que eu decidisse fazer com a habilidade de escrita adquirida por meio do ensinamento ao qual ele me guiaria, não estava em seus ombros. Ele estudou amplamente esse assunto e não

viu problema em me ensinar, ele ainda é meu mentor. Há 24 anos ele tem sido meu professor, embora ele não aceite nada que eu, ou qualquer outra mulher, ou qualquer outro homem não ortodoxo escreva como válido para o cumprimento da *mitsvá*, para ler a Torá, ele verifica meu trabalho. Ele me ajuda sempre que necessário, então temos um acordo para discordar.

**Quais as dificuldades você encontrou nesse processo? E quais os desafios encontrados para a obtenção de material para a escrita de pergaminho?**

Uma das dificuldades pra mim foi desenvolver a escrita isoladamente e não poder falar sobre isso. Eu morava em uma área de Israel muito perto de uma comunidade religiosa bastante extremista, então, não contei à maioria das pessoas o que estava fazendo, porque eu estava com muito medo de ser ameaçada ou violada fisicamente. A uns 10 minutos de onde eu morava, havia uma comunidade onde meninas eram cuspidas se as mangas de suas roupas não fossem compridas o suficiente. As mulheres eram obrigadas a sentar-se na traseira dos ônibus, andar em calçadas diferentes... era horrível! Tinha uma coisa louca e fanática acontecendo, então, eu não contei às pessoas o que estava fazendo, porque temia por mim e pela minha família. Uma das coisas mais difíceis também foi adquirir o pergaminho, porque não havia lugares que estivessem dispostos a vendê-lo para nós, mulheres. Eu não queria ter que mentir para conseguir comprar um pergaminho e utilizá-lo em um trabalho sagrado, então foi uma experiência estranha, como faço para comprar o pergaminho e ser honesta sobre isso? No começo, antes de começar a escrever a Torá, eu ia com um amigo, um homem. Nós íamos juntos, eu dizia a ele o que eu queria e ele entrava na loja e comprava pergaminho pra mim. Depois, eu perguntei ao meu professor onde comprar pergaminhos e ele me recomendou uma loja específica, que ficava em um bairro muito religioso em Jerusalém. Eu fui lá e comprei o pergaminho. Eles não me perguntaram para que eu estava comprando e eu também não disse. No início eu não tinha um relacionamento com esse fornecedor. Até hoje eu compro pergaminhos deles. Ao longo de todos esses anos eu mantive um relacionamento muito próximo com aquela família de fabricantes de pergaminhos, a essa altura eles já sabem que eu escrevo pergaminhos da Torá, mas eu não tenho certeza se já conversei sobre isso com eles. Acredito que da mesma forma que meu professor foi capaz fazer a separação entre me ensinar e ser responsável pela minha escrita, eles entenderam que não havia nada de errado em me vender pergaminhos. Não há nenhum problema em vender pergaminho para mulheres, não há nenhuma lei judaica que proíbe essa venda, mas algumas pessoas simplesmente não estavam dispostas a fazer isso.

**Como é a iniciação no processo de escrita de textos sagrados?**

A iniciação na escrita sagrada tradicionalmente começa com a escrita da *Meguilat Ester*, mas esse não é um procedimento regulamentado, é um costume apenas. Eu, por exemplo, não escrevi essa *Meguilat*, meu primeiro trabalho foi a escrita de uma *Meguilat Rute* para um amigo. Depois desse pergaminho, eu já comecei a escrever a Torá.

### **Como você conheceu o projeto *Women's Torah* e como foi participar desse projeto?**

Sempre estive interessada na criação de espaços para as mulheres. Sempre quis promover a inclusão feminina nos espaços tradicionalmente ocupados por homens, ou em posições de liderança. Na escrita, eu também queria um trabalho feito por várias mulheres de forma colaborativa. Mesmo não conhecendo nenhuma outra escriba, eu sabia que devia haver outras mulheres por aí que estavam aprendendo. Não tínhamos o contato umas das outras, mas eu já vinha propondo essa união há alguns anos. Estive em contato com muitas pessoas diferentes e conversei sobre essa ideia não só de mulheres escrevendo, mas também de mulheres se unindo, de forma literal e física para escrever um pergaminho juntas durante um certo período de tempo, aos moldes de um *scriptorium*. A Kadima começou o projeto para a escrita da Torá por uma mulher, mas a primeira escriba que eles haviam contratado não seguiu no projeto. Então, quando a comunidade veio até mim e me perguntou se eu poderia escrever esse pergaminho, eu disse que sim, mas que minha condição seria que se aparecessem outras mulheres escribas, com a habilidade apropriada, eu gostaria que elas também participassem do projeto. A comunidade concordou com isso. Então, o projeto foi concluído por seis mulheres, de três continentes diferentes. Eu escrevi metade dessa Torá, mas à medida que outras mulheres surgiam, eu designava as porções que elas escreveriam. Eu mantinha uma planilha com as informações a respeito de quem estava escrevendo o quê e tudo mais. E organizei essa distribuição e fiz minha própria escrita. O segundo pergaminho que eu escrevi, quando fui abordada para escrever outro pergaminho, foi muito mais fácil, porque eu já tinha outras colegas com quem já havia trabalhado, e, em vez de ser uma espécie de colcha de retalhos, atribuí a escrita de um livro a cada uma das cinco escribas que participaram desse novo projeto. Com cinco mulheres trabalhando desde o início escrevemos uma Torá inteira, é assim que gosto de escrever. Não estou interessada em escrever individualmente, não tenho a pretensão de sentar e escrever por um ano e meio, ou dois anos. Não é emocionante para mim. Gosto da ideia de mulheres escrevendo juntas.

### **Como foi recepção do *Sêfer Torá* produzido pelo projeto?**

Depois que terminei de escrever a Torá eu comecei outro projeto de arte. Era um projeto de arte internacional, então eu tinha essas duas coisas acontecendo simultaneamente e eu era uma mãe

nova, então tinha muita coisa acontecendo. Eu não pude ir a Seattle para a conclusão da Torá, porque fiquei doente na época e não tive condições de viajar. Mas eu fiz uma grande comemoração em Jerusalém quando terminei, convidei muitos amigos, contratamos um harpista para tocar e tivemos comida e a Torá. Foi uma reunião muito linda para marcar o fim desse trabalho e também para mostrar o que estávamos fazendo com esse outro projeto. Nas minhas comunidades, nosso trabalho é muito bem recebido. Mas no início do projeto a Wendy disse que recebeu cartas de ódio. De toda forma, para mim, foi um momento comemorativo, assim como foi no segundo pergaminho que eu fiz. Nós promovemos uma costura pública do pergaminho em Jerusalém, então as pessoas vieram e ajudaram a costurar a Torá, algumas pessoas vieram só para olhar porque não concordavam com isso, mas queriam ver o que estava acontecendo.

**Além das escribas que participaram do projeto, você conhece outras escribas que escrevem textos sagrados? Existe alguma associação de mulheres escribas?**

Quando começamos a escrever, eu não tinha um smartphone a comunicação acontecia apenas por e-mails ou telefonemas. Eu ainda não conheci Rachel, e nunca conheci Irma, que era uma escriba do Canadá, também não conheci Linda, que mora em Nova Jersey. Mas Hannah, Julie e eu morávamos em Israel, então eu as conhecia. Ambas eram boas amigas, mas não tínhamos muitas oportunidades de trocas. Por isso eu sempre tive essa visão de nos unirmos para escrever uma Torá em períodos intenso, estando todas no mesmo lugar. Talvez 20 ou 30 escribas se unindo e poderíamos escrever uma Torá inteira em algumas semanas e ficarmos juntas e aprendermos juntos, mas isso é muito difícil de fazer quando todas têm suas vidas. Nós fizemos um fórum do Google on-line, então nós trocávamos mensagens e perguntas muito frequentemente. Agora temos Whatsapp e diferentes canais com os quais nos comunicamos e isso é diário, às vezes eu não consigo acompanhar, mas é incrível. É bom saber que tem mais pessoas e há pessoas dando aulas, há muita comunicação, ensino e colaboração. Nós fazemos seminários, temos um site e somos muito ativas. Não somos muitas, não há muitas mulheres que escrevem a Torá, mas há muitas mulheres que estão envolvidas na prática.

**Você tem conhecimento de instituições que incentivem a inserção de mulheres no ofício de escriba?**

A Rachel é a única pessoa, a única mulher que tem um certificado formal, nenhuma de nós tem. Mas nós mesma criamos uma espécie de associação, como algumas escribas mais experientes, falamos sobre a criação de alguns padrões de prática que compartilhamos informalmente. Existem instituições que formam escribas, mas não mulheres. As pessoas ficam chocadas

quando eu digo que, em Israel, se você estiver desempregado, você pode dirigir-se a um posto de atendimento social e o governo oferece diferentes cursos profissionalizantes. Você pode treinar para ser um jardineiro profissional, para trabalhar em uma creche, para se tornar um electricista e também há uma espécie de treinamento profissional para se tornar um escriba. O governo subsidia essa formação, mas só se você for homem, você não pode fazer isso se for mulher. Isso é algo que eu realmente queria levar ao tribunal em Israel porque é claramente um caso de discriminação porque essas mesmas instituições não ensinam as mulheres.

**Como você concilia o trabalho de artista com o trabalho de escriba?**

Para mim, escrever é apenas uma parte do que eu faço como artista, não é separado. Atualmente eu não tenho escrito tanto, mas estou muito envolvida na produção de pergaminhos e na pesquisa sobre esse processo. Sobre escrever a Torá e produzir ilustrações, como fizemos no projeto *Women of the Book*, pra mim a escrita, com certeza, é muito mais desafiadora.

**Muito Obrigada!**<sup>101</sup>

---

<sup>101</sup> Entrevista realizada remotamente no dia 25 de abril de 2024. A conversa foi transcrita e traduzida do inglês para o português por Denise Campos.