

Sobre a Ordenação de Rabinas

Em 7 de Novembro de 1984 foi passada uma moção por meio de uma votação de treze favoráveis e dois contrários (13-2) para que este artigo fosse publicado sem discussão ou votação para aprová-lo. Votaram favoravelmente: Rabinos Kassel Abelson, Isidoro Aizenberg, David M. Feldman, Morris Feldman, David H. Lincoln, Judah Nadich, Mayer E. Rabinowitz, Barry S. Rosen, Joel Roth, Morris M. Shapiro, David Wolf Silverman, Henry A. Sosland e Alan J. Yuter. Votaram em oposição: Rabinos Phillip Sigal e Gordon Tucker.

A questão referente à ordenação de mulheres pode ser halachicamente analisada de maneira restrita ou de maneira ampla. Uma análise restrita confinar-se-ia à questão da ordenação per se, enquanto uma análise ampla consideraria também as questões subordinadas envolvidas na discussão.

Aquele que se compromete a uma análise ampla da questão precisa lidar com duas questões subordinadas cruciais: (1) o status feminino vis-à-vis mitsvot das quais mulheres são legalmente isentas, e (2) o status de mulheres como testemunhas. Essas questões são cruciais, pois envolvem incumbências que são comumente consideradas funções necessárias, ou comuns, ao exercício do rabinato moderno. Essas questões se aplicam a todas as mulheres, não apenas àquelas que buscarem ordenação.

Este artigo está dividido em quatro partes: (1) Mulheres e *mitsvot*; (2) Mulheres como testemunhas; (3) Mulheres e ordenação per se; (4) Conclusões e recomendações à Faculdade do Seminário.

PARTE UM

Há diversas *mitsvot* das quais mulheres são halachicamente (legalmente) isentas. Essas *mitsvot* são geralmente categorizadas como “mandamentos positivos atrelados ao tempo”, ou seja, precisam ser cumpridas em um momento específico do dia ou em um dia específico do ano¹. Essa categorização é, contudo, imperfeita. Há mandamentos positivos atrelados ao

¹*Mishná Kidushin 1:7*

tempo que mulheres são comandadas a observar², assim como há mandamentos positivos desatrelados do tempo dos quais elas são legalmente isentas³. A própria *guemará* tinha consciência desses problemas e os resolveu por meio do dito de Rabi Yohanan, *Ein lemeidin min hakelalot* – princípios gerais não devem ser entendidos como definitivos.⁴

No entanto, a imperfeição do princípio é legalmente insignificante⁵. Mesmo que alguém consiga demonstrar que o princípio em questão é totalmente insuficiente para explicar quais *mitsvot* mulheres devem observar e de quais elas são isentas, cada caso específico, seja por meio de obrigação ou de isenção, dispõe de claro peso de precedentes para sustentá-lo.

A *guemará* soluciona plausivelmente a inconsistência entre o princípio declarado e a lei efetiva apontando que o estilo literário da *mishná* na qual o princípio aparece recorre a um fraseamento que compõe paralelismo com os outros princípios colocados ao longo de seu corpo, o que está correto. Para reverter decisões rabínicas específicas vis-à-vis determinadas *mitsvot* das quais mulheres hoje são isentas, ou para abolir o princípio em sua integridade, é necessária uma apresentação de cada caso das *bases legais* e justificativas para derrubar os precedentes. Fazê-lo exclusivamente tendo por base a imperfeição do princípio seria totalmente insuficiente, uma vez que os próprios promulgadores das normas em questão reconheciam que os precedentes que eles estavam instituindo não eram absolutamente consistentes com o princípio.

A afirmação de que mulheres são isentas de certas *mitsvot* necessita de análises quanto a quatro problemáticas:

1. Mulheres podem realizar essas *mitsvot* das quais elas são isentas e podem recitar as bênçãos apropriadas? (São duas questões diferentes. No entanto, a maioria das fontes que serão citadas lidam com ambas as questões conjuntamente. Ambas serão doravante tratadas como uma única questão.)
2. Se mulheres podem observar *mitsvot* das quais elas são isentas, a observância dessas *mitsvot* por parte delas é regida pelas mesmas regras que se aplicam à observância masculina das mesmas *mitsvot*? Assim sendo, uma vez que aos homens é permitido violar algumas proibições de *Shabat* em nome do cumprimento de certas *mitsvot* que lhes são obrigatórias,

²Por exemplo comer *matsá* no Seder. Kidushin 34a.

³Por exemplo o estudo da Torá. Kidushin 29b e 34a.

⁴Kidushin 34a.

⁵Ver a análise de Louis Ginzberg, *A commentary on the Palestinian Talmud*, vol. II, pp. 158-164. Prestar atenção especialmente no comentário realizado ao final da p. 162.

mas não são obrigatórias para mulheres, às mulheres que observam a *mitsvá* em questão, ainda que legalmente isentas da observância, estende-se a autorização para violar as mesmas proibições de *Shabat*?⁶

3. A observância voluntária de uma *mitsvá* tem a potência de em algum momento tornar-se em certo e significativo sentido religiosamente obrigatória?

4. Se a resposta for positiva, uma obrigação autoimposta dispõe do mesmo status legal que uma obrigação masculina, que, legalmente falando, é imposta por outrem, seja a Torá ou a autoridade rabínica?

O posicionamento mais restritivo quanto ao direito das mulheres observarem *mitsvot* das quais elas seriam isentas é expresso por Ravad (1125 – 1198).⁷ Em *Sifra* está registrado um desacordo entre Rabi Yossi e Rabi Shimon, que permitiam que as mulheres colocassem suas mãos sobre a cabeça do *korban*⁸, e uma opinião anônima que proibia as mulheres de assim procederem. Ravad atribui a opinião anônima a Rabi Meir e Rabi Yehuda⁹. Ele afirma:

De qualquer forma, a lei não é de acordo com Rabi Yossi. Pois Rabi Meir e Rabi Yehuda discordam dele e a *mishná* anônima em Rosh Hashaná¹⁰ reflete a opinião de Rabi Meir e Rabi Yehuda. A *mishná* em Rosh Hashaná diz: “Nós não impedimos crianças de soprarem o *shofar*.”¹¹ Isso implica que impedimos as mulheres – ou seja, o *shevut* de fazer soar o *shofar* se aplica a elas.¹² Assim sendo, não concordamos com Rabi Yossi. Encontramos essa opinião também em Eruvim, capítulo 10¹³. A *mishná*

⁶Com relação a essas duas questões, ver David Feldman, “Woman’s Role and Jewish Law,” *conservative judaism*, vol. 26, no. 4, pp. 29 – 39, reimpresso por Seymor Siegel, *Conservative Judaism and Jewish Law* (Nova York: Assembleia Rabínica, 1977), pp. 294 – 305. Ver especificamente pp. 297 – 300.

⁷Comentário para *Sifra*, par. 2, ed. Weiss, 4c.

⁸Lev. 1:4.

⁹Com base em Eruvim 96b.

¹⁰4:8

¹¹Quer dizer, praticar o toque do *shofar* inclusive em *Shabat*. Fazer soar o *Shofar* em *Shabat* cai na categoria de *shevut* e deve ser proibido.

¹²Meninos pequenos são autorizados a praticar o toque do *shofar* até mesmo durante o *Shabat*, porque, mesmo que eles, como menores, ainda não sejam comandados a observar a *mitsvá* do toque do *shofar*, eles podem fazê-lo voluntariamente. A prática é vista, conseqüentemente, como antecedente da observância voluntária da *mitsvá* e é permitida, já que meninos podem observar essa *mitsvá* voluntariamente. O fato, portanto, da *mishná* excluir mulheres, isentas da *mitsvá* pela *halachá*, da permissão para praticarem o toque do *shofar* durante o *Shabat* implica em uma visão que sustenta que elas não podem observá-la, mesmo voluntariamente. Isso, então, se aplicaria a todas as *mitsvot* de cuja observância as mulheres estão hoje isentas pela *halachá*.

¹³96b.

em Suká¹⁴ diz: “Uma mulher pode aceitar [o *lulav*] de seu filho ou de seu marido [e colocá-lo na água].” Nesta passagem, a *guemará* comenta¹⁵: “Obviamente! O que você teria pensado? [Alguém poderia ter pensado que,] uma vez que ela não é comandada [a observar a *mitsvá* de pronunciar a bênção sobre o *lulav*], ela também seria proibida de segurá-lo.”¹⁶ Se aceitarmos a posição de Rabi Yossi, ela teria o mesmo direito que os homens de usar o *lulav* para sua função ritual, e, se ela assim tivesse direito, não haveria base para a suposição de que ela seria proibida de segurá-lo (...). Consequentemente, podemos deduzir [com base nessas fontes] que aceitamos a opinião de Rabi Meir e Rabi Yehuda [de que mulheres não podem observar as *mitsvot* das quais são isentas]. Como resultado, está subentendido que não podemos permitir que mulheres usem um *talit* cujos *tsitsit* [franjas] sejam feitos de espécies mistas, ainda que homens possam usá-lo, já que isso envolve uma proibição bíblica [Deuteronômio 22:11, Levítico 19:19]. [Por isso, mulheres que usarem o *talit* em questão estarão em violação do mandamento bíblico.] Também não permitimos nem mesmo que elas [mulheres] recitem a bênção sobre o *lulav*. Mas elas estão permitidas a sentarem na *suká* e segurarem o *lulav*, pois nenhuma dessas coisas envolve alguma possibilidade de acidente ou revés [*kikul*], nem de aviltamento da *mitsvá* [*zizul mitsvá*].

Ravad proíbe mulheres de realizarem qualquer uma das *mitsvot* das quais elas são isentas, excetuando aquelas como sentar na *suká*, onde a presença física delas por si só é cumprimento da *mitsvá*. O manuseio de objetos envolvidos na realização de *mitsvot* não está incluído na proibição, a menos que sejam usados em nome do cumprimento da *mitsvá*. Assim sendo, uma mulher não poderia recitar a bênção sobre o *lulav*, o *etrog*, etc., enquanto os segura.

¹⁴3:15.

¹⁵*Suká* 42a.

¹⁶Na *guemará* impressa: *Hoíl ve-ishá lav bat chiiuvá hi, eima lo tekabel*. Consultar a explicação de Rashi ad loc.

Dando um passo atrás na severidade está a visão codificada por Maimônides. Ele escreveu¹⁷:

Mulheres, escravos e crianças são isentos dos *tsitsit* pela lei da Torá (...) Mulheres e escravos que desejarem envolver-se nos *tsitsit* [ou seja, colocarem um *talit*] podem assim fazê-lo sem a recitação da bênção. Similarmente, todos os outros mandamentos positivos dos quais mulheres são isentas podem ser performados por elas sem as bênçãos – e elas não devem ser impedidas de assim agirem [*ein memahin be-iadan*].

Maimônides permite a performance ativa das ações que constituem uma *mitsvá*, mas essas ações devem permanecer livres de qualquer intimação referente à realização do ato que *mitsvá*. Uma vez que o ato não poderia ser descrito como observância do mandamento sem a recitação das bênçãos necessárias, proibir a recitação das bênçãos claramente implica na concepção de que mulheres não estariam de fato cumprindo *mitsvot*¹⁸, ainda que eventualmente possam desempenhar ações que, dadas outras circunstâncias, assim seriam interpretadas¹⁹.

A passagem do tratado de Suká referida anteriormente é também citada por *Or Zarua* (1200 – 1270). Ele interpreta exatamente como interpretara Ravad, mas adiciona o seguinte apêndice²⁰:

Não obstante, Rashi [1035 – 1104], consistente com sua opinião que proíbe mulheres de recitarem bênçãos, interpreta esta passagem da forma que eu a expliquei em *Hilchot Rosh HaShaná*²¹. Mas Rabenu Tam [1100 – 1171],

¹⁷*Hilchot Tsitsit* 3:9. Cf. comentário das *Hagadot Maimoniot*, *ibid.*, letra *mem*.

¹⁸Não parece plausível que Maimônides compreenda a *berachá* como uma *mitsvá* adicional. Se fosse esse o caso, um homem que realizasse uma *mitsvá* sem recitar a bênção teria cumprido com sua obrigação. *Hilchot Lulav* 7:6, por exemplo, claramente implica no contrário.

¹⁹A recitação de bênçãos sobre uma *mitsvá* que não se está comandado a cumprir envolve “falar o nome de Deus em vão.” Seria uma *Berachá levatalá* – uma bênção despropositada. No entanto, se a observância das *mitsvot* que *mitsvot* fosse permitida a mulheres, seria difícil compreender o porquê da recitação das bênçãos ser “despropositada”. Ver acima, nota 18, e abaixo. Maimônides parece permitir que mulheres realizem *mitsvot* sem a recitação das bênçãos necessárias em nome de dar a elas a oportunidade de experimentarem satisfação espiritual (*nahat ruach lenashim*).

²⁰*Or Zarua*, Sukiá e Lulav, 314:2, 68d.

²¹*Ibid.*, 266, 62a.

que permite que elas recitem bênçãos²², explica esta passagem da seguinte maneira: [A hipótese levantada pela *guemará* é a de] que uma mulher, que não é comandada a realizar a *mitsvá*, pode ser considerada proibida de segurar o *lulav*, a não ser que o faça em razão de sua própria necessidade²³. Assim sendo, a *mishná* nos informa que, uma vez que ela pode manejá-lo e recitar a *berachá*, o *lulav* adquire para ela o status legal de um receptáculo²⁴. Não obstante, a opinião de Rashi [que proíbe mulheres de recitarem as bênçãos] parece mais plausível.

Dois pontos levantados por *Or Zarua* são dignos de ênfase: (1) Ele afirma que a *suguiá* em *Suká* não provê provas incontroversas de que mulheres não podem realizar *mitsvot* ou suas bênçãos. Ainda que ele por si mesmo prefira a opinião de Rashi (que proíbe mulheres de recitarem bênçãos), a *suguiá* não constitui uma refutação clara da opinião de Rabenu Tam, que permite que as mulheres recitem as bênçãos apropriadas. (2) Ele cita Rashi como se ele negasse às mulheres o direito de recitar bênçãos, dessa forma fazendo da opinião de Rashi a mesma de Maimônides.

Por outro lado, a passagem a seguir²⁵ indica que a concepção de que Rashi proibia as mulheres de recitarem bênçãos não é certa²⁶.

Rabi Itzchak Ha-Levi tomou a decisão de que mulheres não devem ser impedidas de recitarem as bênçãos sobre a *suká* e o *lulav*. Assim o fez, pois a afirmação²⁷ de que mulheres são isentas de todos os mandamentos

²²A opinião de Rabenu Tam é regularmente mencionada, embora não seja aqui diretamente citada. Ela pode ser encontrada em *Tossafot Eruvin 96a*, s.v. *dilma* e paralelos citados em *Massoret Hashas*.

²³Ou seja, ela poderia segurá-lo para cumprir com a *mitsvá*, mas não tomá-lo desnecessariamente de seu filho ou marido para recolocá-lo na água durante o *Shabat*.

²⁴E, como um receptáculo, ela pode manejá-lo mesmo que por razões não-ritualísticas ou por quaisquer razões pouco convincentes, como para colocá-lo na água.

²⁵*Teshuvot Rashi*, #68, ed. Elfenbein, pp. 80 f., e equivalentes.

²⁶Mesmo a colocação dele em *Rosh HaShaná 33a*, s.v. *Ha*, não é necessariamente uma demonstração de sua própria posição, ainda que a colocação claramente implique que uma mulher que fizer soar o *shofar* violaria o mandamento de “não adicionar” (Deuteronômio 13:1) e, conseqüentemente, que a recitação da bênção seria uma bênção despropositada. O comentário de Rashi não é mais que sua explicação para a inferência *prima facie* da *guemará* de que mulheres são proibidas de praticarem o toque do *shofar* durante o *Shabat*. Não há qualquer motivo relevante para que se suponha que essa colocação reflita a visão do próprio Rashi mais do que sua outra colocação, s.v. *samechot reshut*. A outra colocação assegura que não há qualquer proibição que seja à observância feminina de mandamentos positivos atrelados ao tempo.

²⁷*Kidushin 1:7, 29a*.

positivos atrelados ao tempo apenas quer indicar que elas não são comandadas. Mas, se elas desejarem encaminhar-se para sob o jugo dos mandamentos, elas têm o direito e não devem ser impedidas de fazê-lo; pois elas não devem dispor de uma desvantagem maior que ser “aqueles que cumprem *mitsvot* mesmo que não tenham sido comandados²⁸.” E, se elas quiserem observar as *mitsvot*, é impossível fazê-lo sem as bênçãos²⁹.

Uma vez que o responsum não inclui indicação alguma de que Rashi discordava da decisão de Rabi Itzhak Ha-Levi, assumir que ele concordava seria justo. Assim sendo, há duas indicações atestadas, embora contraditórias, da opinião de Rashi a esse respeito. Tenha sido ela qual for, esse responsum deduz o direito das mulheres observarem as *mitsvot* atreladas ao tempo a partir do mesmo princípio que a *mishná* dita para designar a categoria geral de *mitsvot* da qual elas estão isentas. O princípio implica em isenção, não proscricção. Dada a classe “[d]aqueles que observam sem terem sido comandados” e a ausência de qualquer proibição explícita e clara, não há bases para asseverar que mulheres não podem observar *mitsvot* qua *mitsvot*. Além disso, uma vez que as bênçãos são parte integral das *mitsvot*, não haveria qualquer justificativa para negá-las o direito de recitar as bênçãos apropriadas conforme realizarem as *mitsvot*.

Até agora, então, há três posições: (1) Mulheres são proibidas inclusive de realizarem *mitsvot* atreladas ao tempo. (2) É permitido que elas realizem as *mitsvot*, mas proibido que recitem as bênçãos apropriadas. (3) Elas são permitidas tanto à observância das *mitsvot*, quanto à recitação das bênçãos.

A disputa entre *passukim* persistiu até a modernidade, com a divisão geralmente traçada entre linhas Ashkenazi-Sefaradi. Os Ashkenazim costumam adotar a terceira posição,

²⁸*Kidushin 31a*. A colocação feita aqui de que “aqueles que observam porque foram comandados são maiores que aqueles que observam sem terem sido comandados” seria desprovida de significado a não ser que a *halachá* reconhecesse a existência de um grupo contemplado por ela. Isso implica que observância voluntária de *mitsvot* não ordenadas não é apenas permitido, como também está incluída na moldura *haláchica*. Legalmente falando, mulheres não certamente não podem ser excluídas desse grupo. Consequentemente, a observância voluntária deve ser permitida a elas.

²⁹A sentença final do responsum é a seguinte: “Prova: Pois clamamos [Meguilá 23a] que ‘todos contam para os sete que são chamados para a Torá, inclusive uma mulher’, que pode subir até a Torá e recitar a bênção, sem que ela seja considerada uma bênção despropositada, mesmo que ela seja isenta da *mitsvá* de Talmud Torá.” Partindo desta “prova”, parece que Rabi Itzhak Ha-Levi assumiu que a *beraita* em questão permite que uma mulher seja chamada para a Torá, podendo ela ser chamada para ler tanto como primeira e última, quanto como leitora das *aliot* intermediárias, já que o primeiro e o último recitam as bênçãos. A discussão diz respeito a um desacordo significativo entre *passukim*, mas a análise de desse questão per se é irrelevante para o presente artigo.

e os Sefaradim tendem a seguir a segunda – a posição maimonidiana. Assim, Caro (1488 – 1575) afirma em seu código³⁰: “Apesar das mulheres serem isentas, elas podem tocar o *shofar* (...) mas não podem recitar as bênçãos.” Isserles (1525 – 1572) adiciona: “Nosso costume é o de que mulheres recitem as bênçãos sobre mandamentos positivos atrelados ao tempo. Neste caso, também, elas podem recitar a bênção por si mesmas.”

Um breve responsum de Rashba (1235 – 1310) resume a opinião que parece mais lógica. Ele escreveu³¹:

Vocês já sabem da disputa entre os *rishonim* e suas provas. Eu concordo com aqueles que dizem que mulheres podem observar e recitar as bênçãos de todos os mandamentos positivos, tendo me baseado no precedente de Michal bat Shaul³², que costumava usar *Tefilin*, e os Sábios não a impediam. Mais que isso, ela agia com sua aprovação. E, obviamente [*ustama demileta*], se ela os punha, ela recitava a *berachá*.

Essa posição tem inclusive aprovação “celeste”. Rabi Yaakov Ha-Levi, em uma de suas *Teshuvot Min Ha-shamaim* (“Resposta dos Céus”)³³, escreveu:

Perguntei a respeito das mulheres que recitam a bênção sobre o *lulav* e sobre aqueles que recitam a bênção sobre o soar do *shofar* para mulheres, se havia alguma transgressão envolvida e se não seria uma “bênção despropositada”, uma vez que elas não são comandadas. E responderam (...) “o que quer que Sarah diga, obedeça-a” [Gênesis 21;12]. Vá e diga a elas: “Retornem para suas tendas e abençoem vosso Senhor.” (...) Se elas desejarem recitar as bênçãos sobre o *lulav* e sobre o *shofar*, elas podem.

Há, então, amplo precedente *haláchico* para permitir que mulheres observem mandamentos positivos atrelados ao tempo e recitem as bênçãos apropriadas.

³⁰*Shulchan Aruch, Orach Chaim* 589:6.

³¹*Responso de Rashba*, vol. I, #123.

³²*Eruvin* 96a.

³³*Tel Aviv*, 5717, #1.

O outro problema teórico envolvido na recitação de bênçãos por mulheres diz respeito à conveniência de dizerem *vetsivanu* (“e ele nos comandou”), que integra as bênçãos recitadas antes de cumprir com as *mitsvot*. Se mulheres são isentas, como elas podem ser “comandadas”? Tanto Ritba (1250 – 1330) quanto Ran (1310 – 1375) lidaram com esse problema. Interessantemente, os dois tratam disso depois de “refutarem” todas as provas propostas por Rabenu Tam de que mulheres podem recitar bênçãos³⁴. Tendo realizado a refutação, tanto Ran quanto Ritba ainda assim concordam com ele no que diz respeito a elas poderem recitar as bênçãos, ambos pelo mesmo motivo, a saber: que a afirmação de que “aquele que é comandado e realiza *mitsvot* é maior do que aquele que realiza sem ser comandado³⁵” implica apenas que a primeira categoria é maior que a segunda. Não implica que a segunda categoria não receba alguma recompensa por sua observância das *mitsvot*. Implica apenas que é uma recompensa menor. Ran então acrescenta³⁶:

E não diga: “já que elas não são comandadas, como é que elas poderiam dizer *vetsivanu*?” Não há problema nisso. Uma vez que os homens foram comandados e as mulheres também receberão “recompensa”, elas claramente devem dizer *vetsivanu*.

Ritba coloca da seguinte maneira³⁷:

E elas podem dizer *vetsivanu*, já que estão incluídas na classe de “Israel”, que foi ordenada a realizar [as *mitsvot*]. Assim sendo, também a elas, que têm o direito [de observarem] e recebem recompensa, *vetsivanu* é aplicável, pois são integrantes da classe de “Israel”.

Uma outra problemática a respeito do direito das mulheres observarem *mitsvot* das quais elas são isentas ainda não foi abordada. Por certo, trata-se de algo infrequente. Em certas ocasiões, a observância de uma *mitsvá* envolve a violação de outra *mitsvá*. Sacrifícios

³⁴Ver acima, na nota 22.

³⁵*Kidushin* 31a.

³⁶*Hidushei HaRan* para Rosh HaShaná 33a, s.v. *veein*, fim.

³⁷*Hidushei HaRan* para *Kidushim* 31a, s.v., *veiesh dochin*.

oferecidos no *Shabat* são um exemplo. Teoricamente, alguém poderia argumentar que o direito de violar uma *mitsvá A* em razão da performance de uma outra *mitsvá B*, é restrito àqueles que são comandados a realizar a *mitsvá B* e não se estende àqueles cuja observância da *mitsvá B* seja voluntária.

Uma resposta direta e categórica a essa questão pode ser encontrada no Yerushalmi³⁸. “Rabi Elazar disse: ‘O sacrifício de *pêssach* é voluntário para mulheres³⁹, mas leva precedência sobre o *Shabat*.’” Por mais que mulheres sejam legalmente isentas do sacrifício em questão e por mais que ele possa envolver uma violação do *Shabat*, o sacrifício leva precedência sobre o *Shabat* inclusive para mulheres, que podem escolher observá-lo.

Uma resposta similar encontra-se em Ravad. Ele escreveu⁴⁰:

Há aqueles que dizem que, de acordo com a opinião de Rabi Yossi e de Rabi Shimon [que afirmam que *nashim somechot reshut* – “em um sacrifício trazido durante uma Festa, mulheres podem colocar suas mãos voluntariamente”], mesmo *semichá guedolá* [a colocação das mãos com toda a força] é permissível às mulheres⁴¹. [Já que nesse caso] a Torá permite que mulheres observem voluntariamente tal qual os homens são comandados a observar, podemos deduzir que, em relação a mandamentos positivos atrelados ao tempo, mulheres podem observá-los tal qual o fazem os homens, mesmo que isso envolva a violação de algum mandamento bíblico. [Isso permitiria a] uma mulher observar voluntariamente a *mitsvá*

³⁸*Kidushin* 1:7, 61c e *Pessachim* 8:1, 35d. Cf. *Bavli Pessachim* 91b. Se as colocações se referem ao Primeiro Pêssach ou ao Segundo Pêssach (ver Números 9:4-12) é irrelevante, porque, se disserem respeito apenas ao Segundo Pêssach, assim o fazem porque as mulheres são obrigadas a observarem o Primeiro Pêssach.

³⁹*Pnei Moshe* (falecido aproximadamente 1780) aceita essa leitura tanto em *Kidushin*, quanto em *Pessachim*. *Korban HaEdah* (1704 – 1762) inverte a leitura para “obrigatório”, certamente motivado a “corrigir” a afirmação de Rabi Elazar tendo por base a questão do *Bavli* (*Pes.* 91b), “*I reshut amai dochê et hashabat*” (“Se é um ato voluntário [em oposição a obrigatório], por que alguém pode violar o *Shabat* [para realizá-lo]?”). Mas a declaração do próprio Rabi Elazar parece indicar que justamente esse foi seu *chidush* (sua “inovação”).

⁴⁰*Sifra*, par. #2.

⁴¹Colocar as mãos em um animal durante o *Shabat* ou alguma Festa é ordinariamente proibido, porque, quando alguém se inclina pesadamente sobre um animal, ele está “fazendo uso” do animal (*Chaguigá*, 16b). Esta proibição cai na categoria de *shevut*. Uma vez que homens, no entanto, são comandados a trazerem certos sacrifícios durante uma Festa, a *halachá* lhes permite violar esse *shevut*. Consequentemente, surge a pergunta quanto a se uma mulher que trouxer voluntariamente um sacrifício durante alguma Festa também pode violar o *shevut*.

dos *tsitsit* [vestir um *talit*] mesmo que os *tsitsit* em questão violem a proibição de *shaatnez*⁴² [Deuteronômio 22:11-12].)

Aqui Ravad claramente parece sustentar que, uma vez que a presunção de *mitsvot* voluntárias é reconhecida como válida, nenhuma distinção pode ser feita entre homens e mulheres no que disser respeito à natureza da observância. O que for obrigatório ou permissível para homens será igualmente permissível para mulheres. Na mesma extensão que a observância obrigatória masculina pode permitir ou ditar a violação de outra *mitsvá* no processo de seu cumprimento, a observância voluntária feminina similarmente permite ou dita.

Em geral, as mulheres têm se refreado frente à observância de grande parte das *mitsvot* das quais são isentas. Essa tendência é particularmente verdadeira em se tratando de obrigações que requerem observância diária, como o *talit* e o *tefilin*. Os códigos refletem a ideia de que mulheres que escolherem cumprir com a *mitsvá* do *talit* podem incorrer em *iohara*, “arrogância”⁴³. No entanto, as fontes citadas até agora indicam bem claramente que mulheres que escolherem observar essas *mitsvot* terão um apoio amplo, embora não universal, e não deverão ser consideradas como se violassem a lei.

⁴²Quer dizer, *tsitsit* que contenham alguma mistura entre lã e linho.

⁴³Ver *Shulchan Aruch, Orach Chaim* 17:2 em Rema e a explicação de *Aruch HaShulchan*, ad loc. Destaca-se que Isserles (1525 – 1572) prefacia sua contenda sobre *iohara* com a afirmação de que, se uma mulher desejar usar *tsitsit* e recitar a bênção, ela poderá fazê-lo. Comentarei brevemente a questão do direito das mulheres usarem *talit* e *tefilin*: (1) É difícil aceitar “arrogância” como algo que se aplique a um ato independentemente de números ou de intenção. Se mais mulheres usassem *talit*, pareceria menos “arrogante”, ou nem pareceria. (2) Definir o ato como “arrogante” parece implicar que sua intenção precisa ser entendida como “parecer-se masculina”. O tema será discutido na parte final deste artigo. A respeito dos *tefilin*, Rema (O.C.H. 38:3) é mais estrito, acrescentando à colocação de Caro de que elas não são obrigadas a afirmação de que mulheres devem ser desencorajadas de usá-los. A *Mishná Berurá* (ibid.), para citar *Taz* e *Maguen Avraham*, explica a razão desse rigor em base de que, para que alguém coloque os *tefilin*, é necessário dispor de um *guf naki* (“um corpo limpo”) e que mulheres não são inclinadas a terem cuidado. A questão referente aos *tefilin* requererem um *guf naki* aplica-se não menos aos homens que às mulheres. Ver Shabat 49a. Essa é, de acordo com *Orach Chaim* 37:2, a razão pela qual *tefilin* não são mais usados o dia inteiro pelos homens. Abaie e Rava definem *guf naki* como aquele que, enquanto usa os *tefilin*, se abstém de expelir gases intestinais e de dormir. *Shulchan Aruch* lista esses aspectos explicitamente e adiciona que “ele não pode permitir que sua atenção se desvie deles.” De acordo com *Tossafot* (Shabat 49a, s.v., *she-lo*), foi isso o que Rava quis dizer. De qualquer forma, a experiência contradiz a cizânia de que mulheres sejam menos cuidadosas ou capazes de serem cuidadosas quanto a essas proibições que homens. Em termos tradicionais, parece ser absolutamente apropriado afirmar que *nishtanu hazemanim* (“os tempos mudaram”) vis-à-vis essa questão. Isso ganha peso ainda maior considerando o período de tempo relativamente curto dentro de cada dia em que os *tefilin* são efetivamente usados. Assim sendo, na ausência de qualquer motivo convincente para reter a severidade de Rema quanto ao direito de mulheres usarem *tefilin*, dispomos do direito sistemático de recorrermos à sua própria premissa geral de que mulheres podem observar *mitsvot* das quais são isentas e aplicá-la inclusive a isso, um caso específico no qual ele varia de sua premissa geral.

Mitsvot que não requerem observância diária não estão na mesma categoria daquelas que sim a requerem. As menções frequentes inclusive nas fontes citadas até agora de *mitsvot* como *lulav* e *shofar* oferecem testemunho do fato de que mulheres observavam esses mandamentos e o faziam em números grandes o suficiente para garantirem que fossem tratadas seriamente pelos *passukim*. Como se fará claro, o número de *mitsvot* análogas não se restringiu a dois. Além disso, *mitsvot* dessa categoria levantam a questão de se não poderia haver qualquer elemento de *chiuv* (obrigação) aplicável a mulheres que observam voluntariamente *mitsvot* das quais são isentas. Essa questão envolve também outra questão, a de se um estado de obrigatoriedade pode em geral ser gerado por meio de observância voluntária, inclusive para homens.

Durante a último terço do século dezessete, o seguinte comentário apareceu nos escritos do Rabino Abraham ben Chaim Ha-Levi Gumbiner, o *Maguen Avraham*⁴⁴: “Mulheres são isentas da contagem do Omer, já que é um mandamento positivo atrelado ao tempo. Não obstante, elas já tornaram isso obrigatório para elas [por meio de terem decidido voluntariamente observarem o mandamento].”

Quase duzentos anos depois, talvez compreendendo o potencial de significância da afirmação de *Maguen Avraham*, Joseph Babad, o *Minchat Chinuch*, reagiu com abalado assombro. Ele escreveu⁴⁵:

Mulheres e escravos são isentos dessa *mitsvá* [a contagem do Omer], já que ela é um mandamento positivo atrelado ao tempo. Ainda assim, perceba que *Maguen Avraham* escreveu que agora elas fizeram com que se lhes tornasse obrigatória. Essa opinião de fato requer maior investigação. A noção de que, se as mulheres aceitarem o jugo da observância de um mandamento do qual elas são isentas, elas passarão a ser consideradas obrigadas por razão de terem aceito a obrigação por sobre elas é uma *davar chadash* [opinião nova]. Eu nunca vi essa afirmação sendo feita em lugar algum⁴⁶. (...) Também não sei a fonte da posição aqui expressa por *Maguen Avraham*.

⁴⁴Shulchan Aruch, Orach Chaim 489, *Maguen Avraham*, par. 1.

⁴⁵*Minhat Hinukh* (New York: Shulsinger Bros., 1952), *Mitsvá* 306, vol. I, p. 241.

⁴⁶Ver abaixo, nota 60.

Em essência, Babad declara que a opinião de Gumbiner não tem precedentes. Mas, mesmo que Babad estivesse correto, permanece o fato de que Gumbiner está dentre as autoridades *haláchicas* mais vastamente reconhecidas. Suas opiniões podem por si mesmas abrir precedentes a serem seguidos por *passukim* subsequentes. Entretanto, a posição de Gumbiner não é desprovida de precedente. É possível remontá-la ao menos até as *Halachot Guedolot*, onde, em troca, ela é atribuída à própria *guemará*. Lê-se nas *Halachot Guedolot*⁴⁷:

Quando alguém se esquece de mencionar Rosh Chodesh durante sua recitação da *amidá* da noite, não deve repeti-la, pois Rav Anan disse em nome de Rav⁴⁸: “Se alguém errou e não mencionou Rosh Chodesh durante a *amidá* da noite, ele não deve repeti-la, pois o mês precisa ser consagrado durante o dia.” Mas se alguém errou e se esqueceu de mencionar *Shabat*, *Yom Tov* ou *Chol Hamoed* durante a recitação da *amidá* da noite, nós o fazemos repeti-la, porque, mesmo que tenhamos estabelecido claramente que a *amidá* da noite é voluntária⁴⁹, isso se aplica a alguém que decide que não a recitará. Mas, quando alguém já fez o esforço e rezou e, dessa forma, aceitou a recitação da *amidá* da noite como uma obrigação, se ele então errou ao esquecer de mencionar [a ocasião especial], ele precisará rezá-la de novo. Porque, se não fosse assim, por que teria se feito necessário fornecer a razão de que o mês precisa ser consagrado durante o dia como base para que não se repita a *amidá* da noite em Rosh Chodesh? Isso poderia ter sido deduzido do fato de que não se deveria repetir mesmo em *Shabatot* e *Yamim Tovim*, uma vez que a oração da noite é voluntária. A conclusão óbvia é a de que a afirmação de que a oração da noite é voluntária se refere à opção de não recitá-la em absoluto. Mas, tendo-a recitado, a pessoa a aceita sobre si como obrigatória e a encorajamos a repeti-la se tiver esquecido de mencionar *Shabat* ou *Yom Tov*.

⁴⁷Hilchot Tefilá, ed. Ezriel Hildesheimer, p. 29. Cf. *Siddur Rashi*, #130

⁴⁸*Berachot* 30b.

⁴⁹*Ibid.*, 27b.

O impulso do comentário das *Halachot Guedolot* é bastante claro. A recitação da *amidá* da noite é *reshut*, “voluntária”, igual ao status da observância feminina de mandamentos positivos atrelados ao tempo. Ainda assim, uma vez que alguém começa a recitá-la, essa pessoa transformou o status legal de voluntário em obrigatório, com quaisquer que possam ser as ramificações legais decorrentes do segundo status. Mesmo o fato de que uma pessoa não deve repetir a *amidá* da noite em Rosh Chodesh se tiver se esquecido do *iaalê vejavô* (a inserção especial de Rosh Chodesh) não desqualifica essa conclusão, pois essa exceção à necessidade de repetir a *amidá* é dependente não da natureza voluntária de sua recitação, mas de um fator específico concernente a Rosh Chodesh que torna a repetição injustificável⁵⁰.

A tese presente nas *Halachot Guedolot* foi utilizada em fins do século doze ou início do século treze pelo Rabino Eliezer ben Joel Ha-Levi (Ravia) na seguinte passagem⁵¹:

No segundo capítulo do tratado de *Shabat*⁵² é levantada a questão de se se faz necessário ou não acrescentar uma menção a Hanuká durante as graças depois das refeições. Resolve-se para efeito de que não é necessário fazer a menção, mas que, se alguém quiser fazer a menção, ele pode. A implicação disso é que é voluntário. Não obstante, uma vez que é *nehigui alma* [um costume difundido] realizar a menção e que a pessoa que estiver recitando as graças assim o fizer com a intenção de realizar a menção, ela passará a ser aceita como obrigação e, caso seja esquecida, as graças precisarão ser repetidas. Minha prova vem das *Halachot Guedolot*, que decidiram que, mesmo de acordo com a concepção que afirma que a *amidá* da noite é voluntária, uma vez que uma pessoa começou a rezá-la, ela precisará

⁵⁰Um ponto não fica claro nas *Halachot Guedolot* e aqui desejo destrinchar especificamente aquilo que não estou disposto a deduzir dele. É concebível que alguém deduza de suas palavras que a opção de recitar ou não a prece vespertina se aplique a cada noite individualmente e que seu status legal deva ser considerado obrigatório nas noites em que ela for recitada, mesmo que não seja usualmente recitada durante as noites. As implicações em potencial dessa concepção para com as “questões femininas” são vastas e importantes. Assim sendo, desejo declarar claramente que rejeito qualquer interpretação nesse sentido. Considerando que o propósito primário da passagem nas *Halachot Guedolot* era lidar com a questão da repetição da *amidá* quando alguém tiver se esquecido de alguma adição especial, seria desdobrar demasiadamente suas palavras para realizar uma dedução de tão vasto alcance. Além disso, é improvável que o autor tenha em algum momento considerado essa possibilidade como passível de vigência, uma vez que já era costume que os judeus recitassem a *amidá* da noite todas as noites.

⁵¹*Sefer HaRavia*, pt. II, #563, ed. Aptowitz, p. 284, citado em *Hagahot Maimoniot*, Hilchot Berachot, cap. 2, letra *chet*.

⁵²24a.

repeti-la caso esqueça de mencionar Rosh Chodesh⁵³, já que aceitou a obrigatoriedade sobre si. Esse caso não parece ser diferente. Esta é a minha opinião.

Aqui Rava faz o que *passukim* sempre fizeram. Ele aplica o princípio exposto nas *Halachot Guedolot* para um caso que ele percebe como sendo similar ao caso específico estipulado pela fonte pregressa. A partir disso ele dá seu juízo final, o de que o costume difundido de recitar *al hanissim* durante *birkat hamazon* eleva a recitação do acréscimo de voluntária a obrigatória, acarretando em quaisquer ramificações legais que possam decorrer da mudança de status.

Mesmo que não seja possível oferecer provas absolutas de que *Maguen Avraham* conhecesse esses precedentes, é em todo caso plausível. Mas, quer ele tivesse ou não ciência deles, os modernos a têm. Faz-se então lógico postular que sua afirmação vis-à-vis o costume difundido de mulheres contarem o Omer não passa de uma extensão adicional ao precedente já aberto tanto nas *Halachot Guedolot*, quanto por Ravia. A disseminação da observância da *mitsvá*, que, legalmente falando, é voluntária, pode atuar uma mudança em seu status legal, elevando-o ao nível de obrigação. Para *Halachot Guedolot* e Ravia, essa elevação de status tinha significância legal, demandando comportamentos que a princípio se aplicariam exclusivamente a questões *halachicamente* obrigatórias⁵⁴. A questão não tinha como ser tomada levianamente, pois a re-recitação tanto da *amidá*, quanto da *birkat hamazon* poderia resultar na recitação de bênçãos que, de um ponto de vista estritamente legal, foram válidas quando recitadas pela primeira vez e, conseqüentemente, re-recitá-las resultaria em “usar o nome de Deus em vão”.

O Rabino Shimshon bar Zadok, um estudante do Rabino Meir de Rothenburg (1215 – 1293) também tratou de um tipo de obrigação referente a *mitsvot* que são, em verdade, voluntárias. Ele escreve⁵⁵:

⁵³As *Halachot Guedolot* excluem especificamente Rosh Chodesh, como acabamos de ver. Todavia, o aparente erro de Ravia não compromete aquilo que interessa à presente discussão.

⁵⁴Ver Tossafot Arachin 3a, *laatoiei*, considerando na leitura *bemishmá meguilá* no lugar de *bemikrá meguilá*.

⁵⁵*Sefer Tashbets*, #270 (Nova York, 5730), p. 20a.

Mulheres são isentas tanto dos *tefilin*, quanto dos *tsitsit*, já que ambos são mandamentos positivos atrelados ao tempo (...) Ainda assim, elas não devem ser impedidas de usarem *tsitsit* e recitarem a *berachá*, porque elas podem obrigar a si mesmas, como demonstrado em Kidushin⁵⁶. No entanto, elas não devem pôr os *tefilin*, pois não sabem como manter a si mesmas em pureza⁵⁷.

Em fins do século dezesseis, Isaac Di Molina (falecido aproximadamente em 1580) escreveu⁵⁸:

Mulheres são isentas da oração *mussaf*, servindo esse serviço como comemoração da obrigação de trazer sacrifícios, nos quais mulheres não participavam, nem tinham elas parte nos sacrifícios comunais. Mas elas já estão acostumadas a rezarem tudo e elas obrigaram a si mesmas a todas as *mitsvot*⁵⁹.

No mínimo, a colocação de *Maguen Avraham*, somada das de seus antecedentes históricos nas *Halachot Guedolot* e em Ravia, em Tashbets e em Di Molina, demonstra duas coisas: (1) O assombro de *Minchat Chinuch* não se justifica⁶⁰. (2) O termo “obrigação” não é completamente inaplicável frente a observância autoimposta de *mitsvot*⁶¹.

⁵⁶Não fica claro ao que exatamente ele se refere. Página 31 é colocada entre parênteses. É possível que ele esteja se referindo ao princípio de que “o que é comandado e realiza é maior que o que não é comandado e realiza.” Atentaremos ao princípio em breve. De qualquer forma, a prova da *guemará* por ele levantada certamente não inclui as palavras *iecholot lechaiev atsmán* (“elas podem obrigar a si mesmas”). Isto é claramente uma afirmação *dele*. Destaca-se também a diferença entre essa opinião e a de Rashi, tratada anteriormente, *lehavi atsmán beol hamitsvot* (“colocarem-se sob o jugo dos mandamentos”).

⁵⁷Ver acima, nota 43.

⁵⁸Responso *Besamim Rosh*, #89.

⁵⁹Di Molina claramente não tem como ter sido literal. Talvez ele tenha querido dizer que elas obrigaram a si mesmas a todas as *mitsvot* “de reza”, como *lulav*, *shofar*, *sefirá*, *mussaf*. Mas independentemente do que a última oração queira dizer, há também muito que diga a respeito de mulheres obrigando a si mesmas. Já que a principal razão para citar Di Molina aqui é demonstrar o uso da expressão *hiievu et atsmán* (“elas obrigaram a si mesmas”), não é particularmente relevante saber quem é o verdadeiro autor do responsum. Mesmo que o Rabino Saul Berlin tenha forjado o responsum (ver a entrada *Ej* para Saul Berlin, 4:663), ele não teria se valido de termos e ideias que legalistas fossem desqualificar imediatamente como remotamente estranhos.

⁶⁰A oração suprimida na citação atrelada à nota 46, logo após “em lugar algum”, inclui a afirmação de que a contenda de *Gumbiner* a respeito da *sefirá* não é comparável à questão da *tefilat maariv*. *Babad*, no entanto, não explica o porquê delas não serem comparáveis. Ele poderia muito bem ter conhecimento da concepção expressa nas *Halachot Guedolot* através de sua citação por *Tossafot*, *Yoma* 87b, s.v. *vehaamar*, por exemplo. Se ele a conhecia por meio desse contexto,

Uma vez que é certo que as leis de *aninut* (“luto posterior ao enterro”) serão levantadas como possíveis contraexemplos ao ponto aqui feito, uma breve digressão para apontar as bases da rejeição feita a *aninut* como um contraexemplo faz-se necessária.

A principal fonte a partir da qual o contraexemplo pode ser derivado encontra-se em uma *beraita* citada pela *guemará*⁶² que estipula que um *onen* deve comer da forma mais privada que suas circunstâncias permitirem. Alguém pode ter a distinta impressão de que, se isso fosse de alguma forma factível, a *beraita* conclamá-lo-ia a não comer nada. De todos os modos, a *beraita* conclui:

seria possível traçar a hipótese de que ele não considerava os dois casos passíveis de comparação por conta do status de *reshut* da oração de *maariv* ser diferente do status de *reshut* da *sefirá* em diversos aspectos: (1) Nem todos concordam com a ideia da oração de *maariv* ser *reshut*; (2) mesmo que ela seja *reshut*, também não é “completamente” voluntária – ver a opinião de Ri no início da referência previamente mencionada de Tossafot; (3) mesmo que a oração de *maariv* fosse “completamente” voluntária, ninguém nega aos homens o direito de recitá-la se assim o quiserem; enquanto, por outro lado, há aqueles que negam categoricamente às mulheres o direito de realizarem mandamentos positivos atrelados ao tempo.

Dados estes fatores, nada daquilo que não foi mencionado nas Halachot Guedolot, assevera Babad, nem mesmo o direito à contagem do Omer, pode ser deduzido a partir de uma comparação com a oração de *maariv*, muito menos a declaração de “obrigação.” As problemáticas o forçam a minimizar (ou ignorar por completo) o fato óbvio de que tanto as *Halachot Guedolot*, quanto Gumbiner, se valem de linguagem idêntica – *shaviei aleia chová* (“ele aceitou a obrigação”). É certamente razoável inferir que *Maguen Avraham* empregou a formulação que empregou precisamente por desejar afirmar que mulheres podem realizar mandamentos positivos atrelados ao tempo, fazendo da observância feminina dessas *mitsvot* diretamente comparável à da *amidat-maariv* para homens e, em igual medida, vis-à-vis a declaração de “obrigação.”

⁶¹*Cinco passagens foram citadas para demonstrar a aplicabilidade do termo chiuiv* (“obrigação”) a observâncias auto-impostas: Gumbiner, *Halachot Guedolot*, Ravia, Tashbets e Di Molina. As cinco podem ser repartidas em duas categorias. Gumbiner, Ravia e Di Molina constituem uma categoria. Nessas três passagens, a “aceitação da obrigação” parece incidir diante de aceitação difundida e duradoura da obrigação por parte da classe desobrigada. Se as circunstâncias para que uma obrigação voluntária seja aceita fossem deduzidas apenas dessas três passagens, alguém poderia se ver inclinado a postular que “natureza difundida” e “comportamento duradouro” são condições necessárias para a “aceitação da obrigação”. Se esse fosse o caso, seguir-se-ia que a aceitação recente e/ou individual de obrigações voluntárias não qualificariam. As passagens presentes em Tashbets e nas *Halachot Guedolot* demonstram que uma conclusão dessa natureza guia ao erro. Não há prova maior disso que a declaração de Tashbets. Ele aplica o termo *lechaiev atsmán* (“para obrigarem a si mesmas”) em se tratando da possibilidade de mulheres vestirem *tsitsit*. O texto não apenas não trata da “natureza difundida” ou do “comportamento duradouro” da observância em questão, como, mais precisamente, o próprio exemplo dado, a possibilidade de mulheres vestirem *tsitsit*, certamente jamais se difundiu nem perdurou.

É verdade que se faz possível dizer da passagem nas *Halachot Guedolot* que a ausência de menção ao par de características em questão pode ser explicada com base no fato de que a recitação da *amidá* de *maariv* era um costume tanto difundido, quanto duradouro. A questão é que, uma vez que seu caminho argumentativo é revestido por termos quais “se alguém já fez o esforço e rezou” e “uma vez tendo recitado, ele aceita a obrigatoriedade sobre si,” é bastante improvável que “difusão” e “durabilidade” estejam sendo tomadas como condições necessárias para o status obrigatório. Em verdade, o tom das *Halachot Guedolot* implica em aceitação *individual* de uma obrigação. Os termos usados e o tom da passagem concedem quase que certamente ao seu fracasso em mencionar as características de “difusão” e “durabilidade” ares de consciência e intencionalidade.

⁶²*Berachot 17b.*

Ele não precisa recitar *hamotsi*, nem recitar *birkat hamazon*, nem precisa que outros recitem *hamotsi* por ele, nem pode ser contado como um dos três que são requeridos para *zimun*.

Esta tradução reflete a explicação de Rashi, ad locum. Como percebido por Tossafot⁶³, a explicação de Rashi isenta o *onen* dessas obrigações, mas não o proíbe de observá-las. Apenas a última categoria é uma exceção a esse princípio, já que Rashi implica que não se pode contá-lo para um *zimun* mesmo que ele deseje ser contado, aparentemente. Isso, na superfície, indicaria que, mesmo que ele quisesse obrigar a si mesmo, ele não poderia fazê-lo de maneira que possa ser publicamente entendida como implicada por obrigação. Para fortalecer ainda mais o ponto, o texto de Tossafot segue:

Ainda assim, o Yerushalmi diz⁶⁴ que, mesmo que ele deseje ser rígido consigo mesmo, não lhe daremos ouvidos. Consequentemente, parece possível concluir que ele não pode recitar *hamotsi*. O Yerushalmi explica o porquê dele não poder assim fazê-lo, “devido à honra do morto”, ou, alternativamente, porque “não há ninguém para carregar esse fardo.”

A própria severidade aplicada pelo Yerushalmi nega a possibilidade de que o caso do *onen* possa servir de contraexemplo à nossa tese. O *onen* está proibido inclusive da possibilidade de aceitação voluntária de uma obrigação, porque existem outros fatores envolvidos que fazem disso algo inapropriado, não porque pessoas isentas não possam aceitar obrigações voluntariamente. O caso do *onen* é comparável à colocação nas *Halachot Guedolot* quanto à não recitação do acréscimo de Rosh Chodesh na *amidá* da noite⁶⁵. É interessante também reparar na colocação de Maimônides⁶⁶: “Qualquer um que esteja isento de recitar o *Shemá* pode ser rígido consigo mesmo e recitá-lo, contanto que sua mente esteja livre o suficiente para concentrar-se nele.” Se sua mente está tranquila, ele pode aceitar voluntariamente a obrigação em questão.

⁶³*Ibid.*, s.v. *veeino*.

⁶⁴*Berachot* 3:1, 5d.

⁶⁵Ver acima, na citação vinculada à nota 47.

⁶⁶*Hilchot Keriat Shemá* 4:7.

Alguns *passukim* estenderam a implicância da proibição referente a contar um *onen* para um *zimun* para que ela incluisse a proibição de contá-lo em um *minian*, mesmo que ele esteja presente e rezando. Hilda (1724 – 1806) responde a essa asserção. Ele escreveu⁶⁷:

Acharonim escreveram sobre um *onen* que ele não pode ser contado em um *minian*. E *Peri Chadash* trouxe provas desse fato de Siman #199, que o proíbe de ser contado para o *zimun*. Mas, se essa é a base, ela certamente pode ser negada. Isso porque o caso do *zimun* é bastante diferente. Qualquer judeu que não tiver comido não pode ser contado para o *zimun* e, conseqüentemente, o status legal de um *onen* é para ser considerado como o de uma pessoa que não comeu. Mas, vis-à-vis ser contado em um *minian*, seria possível afirmar que, já que ele segue sendo um judeu todo emplumado (...) e inclusive permanece comandado a observar todos os mandamentos negativos, o verso “E Eu vos santificarei em meio aos Filhos de Israel”⁶⁸ pode ser aplicado a ele.

Hilda reafirma a contenda de que circunstâncias especiais garantem a proibição da contagem de um *onen* para *zimun*, mas que ele certamente pode ser contado em um *minian*, já que essas circunstâncias especiais não se aplicam a isso. Ainda assim, e isso é claro, um *onen* é isento de rezar. Conseqüentemente, segue-se que algum grau de obrigação se aplica a ele, caso ele escolha obrigar-se voluntariamente.

Conclui-se então a digressão com a reafirmação da concepção de que o termo “obrigação” pode ser aplicado para a observância autoimposta de *mitsvot* das quais alguém é legalmente isento. Agora é necessário tratar de analisar se o status de uma obrigação aceita voluntariamente pode ou não ser considerado igual ao daquela que é *metsuvê veossê*, alguém que é “comandado e faz.”

Deve ser destacado que a questão referente a se o status de uma obrigação autoimposta se compara ao de obrigações ordenadas tem relevância tanto teológica, quanto legal. Como será visto, os dois aspectos dessa questão não podem ser sempre separados um do outro. Para

⁶⁷*Birkei Yossef, Orach Chaim 55:5.*

⁶⁸*Lev. 22:32, usado pelo Yerushalmi, Berachot 7:3, 10c, como a fonte para o quorum de dez. Cf. Bavli, Berachot 21b.*

o presente artigo, a preocupação central é direcionada à significância legal do status, ainda que alguns comentários a respeito da questão teológica sejam inevitáveis.

Teologicamente, a questão envolve o seguinte: Alguém cuja obrigação não é autoimposta (ou seja, que é “comandado”) e não cumpre com sua obrigação é um pecador. Pode o mesmo valer em igual medida para alguém cuja obrigação decorre de uma autoimposição voluntária? Assim sendo, teologicamente a questão se aplica a todos os mandamentos. A natureza de uma *mitsvá* específica é irrelevante para o dilema teológico. Vis-à-vis as mulheres, para as quais o dilema se aplica igualmente a todo e qualquer mandamento positivo atrelado ao tempo cujo cumprimento elas tenham tomado voluntariamente para si. Se uma mulher aceitar sobre si a obrigação de usar *tefilin*, seu eventual fracasso em fazê-lo será um pecado ou uma reversão ao status de não-obrigatoriedade?

Legalmente, por outro lado, a questão do status de uma obrigação autoimposta é de peso bastante limitado. Quer o fracasso de uma mulher em colocar *tefilin* seja um pecado, quer não, precedentes suficientes já foram citados para afirmar que ela pode usá-los se assim desejar. Factualmente, parece que são apenas duas as áreas nas quais o status de obrigações autoimpostas é legalmente significativo. A primeira envolve a questão de agenciamento. Em determinadas circunstâncias, a *halachá* permite que alguém que não possa por si mesmo cumprir uma *mitsvá* que lhe tiver sido comandada, delegue outro indivíduo *igualmente comandado* para agir em seu nome. O *shats* – *sheliach tsibur* – é “o agente da congregação” para liderar as rezas e para agir como seu agente cumprindo a obrigação de rezar. A questão *haláchica* que passa a surgir é a seguinte: se alguém se autoimpôs a obrigação de observar determinada *mitsvá*, essa pessoa pode servir de agente através de quem alguém comandado por ordenamento a observar a *mitsvá* em questão cumpre com sua obrigação? Para ser específico: uma mulher que tiver aceito sobre si a obrigação de rezar três vezes ao dia em seus respectivos horários pode servir de *shats* para um grupo que contenha também pessoas cuja obrigação de rezar advenha de um ordenamento⁶⁹? Uma vez que não é possível observar a

⁶⁹Alguns desejam resolver a problemática em questão negando que um *shats* sirva hoje como um agente. Em verdade, eles afirmam, ele serve mais como uma liderança de reza que ajuda a congregação a manter-se como tal. Oponho-me a uma resolução dessa natureza para a questão posta pelas seguintes razões: (1) Ela desaparece com a pergunta no lugar de respondê-la. Ela ignora o simples questionamento de se uma mulher pode ou não exercer essa função sem precisar alterar o significado de *shats* de modo a torná-lo inaceitável para a maioria. (2) Permitir que mulheres exerçam a função tendo por base a alteração de seu significado geraria a estranha anomalia de permitir que uma mulher impedida de contar em um *minian* exerça a função de regente de reza para aqueles (homens e mulheres) que efetivamente contam no *minian* em questão. (3) Não é correto descrever o *shats* apenas como um regente de reza, senão também como um

mitsvá do *tefilin* através de um agente, a tensão entre os status de obrigações voluntárias e ordenadas com relação ao *tefilin* é irrelevante.

A segunda área, conectada à primeira, envolve a elegibilidade de alguém cuja obrigação de observar determinada *mitsvá* é voluntária para ser contado no quórum requerido para o correto cumprimento da *mitsvá* em questão⁷⁰.

Há uma fonte primária que parece indicar uma resposta negativa à questão posta acima. A *mishná* diz⁷¹: “Há a regra geral: alguém *sheeino mechiv* [sobre quem uma obrigação não recai] não pode cumprir com a obrigação em nome de muitos.” Se assumirmos

agente, mesmo quando todos têm em mãos um *sidur* do qual rezar, porque, mesmo em uma circunstância como essa, há momentos do serviço em que o *shats* segue sendo um agente. Refiro-me primariamente às *devarim shebikedushá: barechú* e *kadish*. Nelas, a congregação responde à doxologia oferecida por seu agente em seu nome. Não é necessário mais nada para provar a natureza comunal dessas preces além do fato de que elas não podem ser recitadas sem um *minian*. (4) O problema da natureza do *shats* já foi vastamente discutido na literatura. *Orach Chaim* 124:3 estipula que, mesmo em uma congregação onde todos sejam expertos, o *shats* precisa repetir a *amidá* para que a *takanat chachamim* seja mantida. Os comentaristas entendem que isso implica na ideia de que, já que, às vezes, o *shats* serve como um agente para aqueles que não sabem recitar propriamente a *amidá* (ocorrência eternamente presente em nossas próprias congregações), ele deve, como agente comunitário, repetir a *amidá* mesmo quando, com isso, não for servir de agente para nenhum indivíduo específico. Abudarham (século XIV) (ed. Wertheimer, p. 117 [Jerusalém, 5723]), citando um responsum de Maimônides, vai ainda mais longe. Ele assera que as *berachot* recitadas pelo *shats* durante a repetição da *amidá* em uma comunidade plenamente versada não devem ser consideradas *berachot levatalá*. O *takanat chachamim* requerendo uma repetição foi feito para remediar uma possível situação, mas seu cumprimento não é contingente à existência efetiva dessa situação. Parece-se com a recitação do *kidush* na sinagoga, instituída em benefício dos frequentadores, mas que é realizada mesmo quando não há frequentadores presentes; ou com a recitação da *berachá achat meein sheva*, instituída em benefício daqueles que chegarem atrasados, mas que é realizada mesmo quando ninguém se atrasa.

Seria defensável afirmar que o *shats* não serve mais como um agente apenas se fosse possível declarar que não existem mais congregantes inexperientes na recitação da *amidá* em lugar nenhum. (E ainda assim isso só se aplicaria à repetição da *amidá*, não às *devarim shebikedushá*.) Isso não é de forma alguma o caso em nossas comunidades, infelizmente. Em última análise, parece-me bastante preferível reter a definição do *shats* dentro dos contornos que sempre teve e restringir que mulheres, sendo desobrigadas, exerçam essa função.

⁷⁰O *Committee on Jewish Law and Standards* (Comitê de Lei e Parâmetros Judaicos) da Assembleia Rabínica lidou com a questão de mulheres e *minian* de formas variadas. Uma carta do presidente do comitê direcionada a todos os membros da Assembleia Rabínica, datada de 5 de outubro de 1973, acompanhada de um “resumo da discussão ocorrida em uma reunião do CJLS de 29 de Agosto de 1972” e por excertos de artigos preparados pela instituição. Duas respostas permitindo a contagem de mulheres foram discutidas. Uma versão da resposta do Rabino Phillip Sigal aparece em *Conservative Judaism and Jewish Law* (Nova York: Assembleia Rabínica, 1977, pp. 289 - 292), de Seymour Siegel. O Rabino David Feldman respondeu a essas respostas em um artigo também inserido no já mencionado “resumo”. Concordo completamente com a réplica de Feldman às duas respostas. Ver também o artigo de Feldman, referido acima na sexta nota, em especial pp. 300 – 302. A votação final do CJLS “não se tratou de uma votação para a aceitação de uma *teshuvá*, mas sim de uma votação para a aceitação de uma *takaná* para que homens e mulheres sejam igualmente contados para *minian*.” (citado da p. 3 de “O papel das Mulheres no Ritual Judaico”, um índice das decisões do CJLS enviado para todos os membros da Assembleia Rabínica pelo presidente do comitê com uma carta introdutória datada de 6 de janeiro de 1975.) O texto da *takaná* aparece na carta do presidente do comitê datada de 5 de outubro de 1973. Lê-se: “Homens e mulheres devem ser igualmente contados para *minian*.”

Acho a *takaná* inadequada. Sua redação final ignora a questão da obrigação. Ainda que ela tivesse imposto às mulheres as mesmas obrigações dos homens, eu seria contrário à *takaná* por motivos a serem discutidos ().

⁷¹*Rosh HaShaná* 3:8, 29a (Por meio da tradução de Danby).

que a *mishná*, fazendo uso do termo *mechuiav* (“obrigado”), tem por intenção referir-se apenas àqueles “cuja obrigação foi ordenada”, ou seja, aos “comandados”, a conclusão óbvia seria a de que mulheres não podem servir de agentes para que outros cumpram mandamentos positivos atrelados ao tempo. No entanto, parece que o significado do princípio em questão não está assim tão claro. Em primeiro lugar, a palavra usada é *mechuiav* (“obrigado”), um termo que, como previamente demonstrado, pode aplicar-se à aceitação voluntária de *mitsvot*. Em segundo lugar, o princípio é prefaciado pela seguinte formulação: “Um surdo-mudo, um imbecil ou um menor não podem servir de agentes através dos quais muitos cumprem com suas obrigações.” Duas coisas em especial saltam aos olhos quando o princípio é considerado em conjunto com seu prefácio. Mulheres não são destacadas no prefácio. Isso sozinho não seria suficiente para indicar que elas não se incluem no princípio. A omissão das mulheres cresce em significância quando se percebe que as três categorias destacadas implicam que até mesmo a aceitação voluntária da observância de *mitsvot* por parte dessas pessoas não disporia de qualquer traço de obrigação vinculado, tendo por base que essas três categorias são mentalmente e, por consequência, legalmente incompetentes. Por certo que o mesmo não pode ser dito das mulheres. Se o princípio apresentasse *metsuvê* (“comandado”) no lugar de *mechuiav* (“obrigado”), ou se os exemplos do prefácio incluíssem nominalmente mulheres, a resposta para as questões postas seria clara e categórica. Dado, no entanto, que o caso não apresenta nenhuma dessas duas coisas, a clareza da resposta cede espaço para dúvidas significativas.

Além disso, não seria possível afirmar que mulheres se incluam no princípio em questão tendo como base a suposição de que o cumprimento voluntário de *mitsvot* por parte delas seria de alguma forma limitado. Já foi previamente mostrado que mulheres podem observar essas *mitsvot* exatamente como homens o fazem⁷², mesmo se a observância de determinada *mitsvá* envolva a violação de outra. Se houvesse qualquer limitação para a observância voluntária de *mitsvot*, certamente isso se refletiria nos postulados acima.

O mais provável é que qualquer resposta definitiva a essa questão precisará ser contingente à declaração de Rabi Chanina: “Aquele que é comandado e faz é maior que aquele

⁷²Ver acima, por ex., texto vinculado à nota 43.

que não é comandado e faz⁷³“. Assim sendo, é necessário direcionar atenção ao significado desse dito.

Já foram feitas referências casuais a esse dito em outros contextos⁷⁴, indicando que ele, em essência, lida com “recompensa” e não com obrigação. Não há lógica inerente que dite que diferentes graus de “recompensa” impliquem em diferentes graus de obrigação.

Os comentadores clássicos ofereceram uma variedade de explicações para o dito de Rabi Chanina. Primeiro serão citadas três explicações, depois todas serão tratadas em conjunto. Em *Tossafot* são oferecidas duas explicações. Primeiro, eles assertam⁷⁵:

Parece que o raciocínio por detrás desse dito é o de que “aquele que é comandado e faz” é preferível [*adif*], porque ele se angustia e se preocupa para que não transgrida muito mais que aquele que não é comandado e faz. É porque esse último tem *pat besalo* [uma “carta na manga”] de que, se ele assim desejar, pode renunciar à observância.

Em outro lugar, escrevem⁷⁶:

Porque ele está continuamente preocupado com sobrepor-se à sua inclinação para que possa cumprir a ordem de seu Criador.

Por fim, lê-se em um comentário atribuído a Ri HaZaken (falecido aproximadamente em 1185)⁷⁷:

Aquele que é comandado e faz tem uma grande recompensa, porque ele é comandado e aceita a autoridade das *mitsvot* sobre si mesmo.

⁷³*Kidushin 31a e paralelos.*

⁷⁴*Ver acima, textos vinculados às notas 28 e 35.*

⁷⁵*Kidushin, loc. cit., s.v. gadol.*

⁷⁶*Avodá Zará, 3a, s.v. gadol.*

⁷⁷*Kidushin, loc. cit.*

Ainda que redigidos de maneiras distintas, as três explicações caminham em uma mesma direção. Falhar no cumprimento de uma *mitsvá* não é uma alternativa viável para alguém que foi comandado. Assim sendo, seus esforços precisam ser constantemente direcionados para evitar essa possibilidade. Por que a não observância é impensável? Já que a autoridade das *mitsvot* e sua origem divina faz do não cumprimento um pecado, o mandamento não apresenta qualquer alternativa viável. O não-comandado, por outro lado, pode renunciar à própria aceitação voluntária das *mitsvot* sem culpa nem remorso. Foi ele mesmo quem se impôs a obrigação e é ele quem pode renunciar a ela.

De acordo com essas explicações, haveria certa razoabilidade na questão de Rabi Chanina se ele estivesse se dirigindo a uma distinção entre judeus e não judeus. Uma vez que não-judeus não estão acostumados a pensarem dentro das categorias de “mandamentos”, sua observância das *mitsvot* é, em última análise, egoísta – eles podem “pegar ou largar”. Mulheres judias, por outro lado, estão compelidas a vários mandamentos e observam mandamentos não atrelados ao tempo com a mesma falta de alternativas viáveis vis-à-vis esses mandamentos que a encontrada no caso dos os homens vis-à-vis todos os mandamentos. A mentalidade da “mandamentificação” já existe nas mulheres judias. Seria então irracional assumir que elas aplicariam essa mentalidade preexistente no cumprimento voluntário de *mitsvot*? De fato, a experiência histórica valida a opinião de que mulheres observam voluntariamente *mitsvot* de forma ao menos tão meticulosa quanto a dos homens comandados a observá-las. Se alguém tivesse dito às nossas mães ou avós que elas poderiam “pegar ou largar” no que diz respeito à recitação da bênção sobre o *lulav*, ou ao escutar o toque do *shofar*, ou à contagem do *omer*, ou à recitação do *Izkor*, ou ao escutar *birkat hachodesh*, elas teriam ficado chocadas. Elas “sabiam” que haviam sido “ordenadas”. E, de fato, um dos argumentos mais usados contra a decisão do *Committee on Jewish Law and Standards* da Assembleia Rabínica a respeito de contar mulheres para *minian* é a contenda de que mulheres são tão mais meticolosas em sua observância das *mitsvot* que contá-las para *minian* resultaria em um decréscimo radical no número de homens que se prontificariam⁷⁸. Ainda que se evite julgar a alegação em si, é necessário destacar que ela nega a outra contenda de que mulheres tratam obrigações autoimpostas de maneira leviana.

⁷⁸Ver a carta do presidente do comitê datada de 5 de outubro de 1973, parágrafo 4.

Acima de tudo, no entanto, o dito de Rabi Chanina não pode ser a fonte para as bases a partir das quais distingue-se legalmente entre obrigações autoimpostas e ordenadas, seja porque ele nunca se aplicou a mulheres judias, ou porque, mesmo que tivesse se aplicado, é necessário admitir que *nishtanu hazemanim* (“os tempos mudaram”). Mulheres judias que aceitam voluntariamente uma obrigação legal para observarem não o fazem com uma mentalidade de “pegar ou largar”. Já que apenas uma atitude de “pegar ou largar” possa justificar a distinção entre obrigações autoimpostas e ordenadas, segue disso que uma mulher que aceita voluntariamente a obrigação da oração diária em seus respectivos horários e que entende que o não cumprimento dessa obrigação é um pecado pode ser contada para um *minian* e exercer a função de *shats*⁷⁹.

⁷⁹É necessário traçar uma distinção cuidadosa entre categorias possíveis de obrigação. Há duas categorias de obrigações ordenadas, sendo elas as obrigações *deoraita*, derivadas da Bíblia, e as obrigações *derabanan*, derivadas das derivações rabínicas. Essas duas categorias geralmente não são consideradas como sendo legalmente equivalentes. Assim sendo, alguém cuja obrigação derive dos rabinos não pode servir de agente através do qual alguém cuja obrigação derive da Bíblia cumpre sua obrigação. A proposição clássica dessa premissa reflete-se na pergunta da *guemará*, “atei *derabanan umapik deoraita?*” (“Pode alguém comandado rabinicamente agir em nome de alguém comandado bíblicamente?”) (Berachot 20b).

Mesmo assumindo essa premissa, seria errôneo parear a aceitação voluntária da *chová* (“obrigação”) por parte de alguém cuja observância é *reshut* (“voluntária”) com *chiuv derabanan* (uma obrigação rabinicamente imposta). A primeira é autoimposta, não ordenada por outro. Obrigações que, para uns, são ordenadas por outros, e, para outros, são autoimpostas têm o mesmo status *haláchico*. Em outras palavras, a obrigação voluntariamente aceita de cumprir uma *mitsvá* bíblica tem o mesmo status legal da obrigação ordenada de cumprir uma *mitsvá* bíblica e a obrigação voluntariamente aceita de cumprir uma *mitsvá* rabínica tem o mesmo status legal da obrigação ordenada de cumprir uma *mitsvá* rabínica. Assim sendo, uma mulher que aceita a obrigação de recitar o *Shemá* pode servir de agente para homens (assumindo que essa é uma obrigação bíblica para homens; por outro lado ver Berachot 21a e Tos. Baba Kama 87a, s.v. *Vechen* ao fim).

Há ampla evidência para embasar essa tese, por mais incomum que ela possa superficialmente nos parecer. (1) A opinião de Rabi Elazar (ver acima, texto vinculado à nota 38) é explicável exclusivamente por meio dessa tese. Se ele tivesse pareado o sacrifício voluntário por parte das mulheres com uma proibição imposta rabinicamente, ele estaria permitindo que uma determinação rabínica positiva tivesse precedência sobre uma proibição ordenada bíblicamente. De fato, a opinião dele é bastante liberal, pois permite que a performance voluntária de uma mulher tenha o status legal de uma obrigação bíblica mesmo sem que ela tenha “aceito a obrigação”. (No entanto, deve-se admitir, o peso dessa prova é enfraquecido pela reinterpretação feita no Bavli da declaração em questão e pela emenda a ela feita por Korban HaEda. Ver acima, nota 39.) (2) A opinião citada por Ravad (ver acima, texto vinculado à nota 42) é igualmente forte. Se nossa tese não estivesse implícita nela, a opinião permitiria que um ato puramente voluntário (mesmo sem a “aceitação da obrigação”) tivesse precedência sobre uma proibição ordenada bíblicamente. (3) A colocação de Rav Yossef, que ficara cego (Baba Kama 87a, Kidushin 31a), de que, até o momento em que escutara o dito de Rabi Chanina de que “aquele que é comandado e faz é maior (...),” ele teria ficado feliz se a lei fosse de acordo com Rabi Yehuda (de que um cego é isento de todas as *mitsvot*) foi muito usada pelos *rishonim*. Ela é normalmente citada (ver Tos. Rosh HaShaná 33a, s.v. *ha* e Eruvin 96a, s.v. *dilma*) em referência ao direito de alguém que está isento de recitar bênçãos de recitá-las. A tese é a de que Rav Yossef não poderia de forma alguma ter querido dizer que teria mudado qualquer coisa de seu estilo de vida em virtude de ter sido isento de suas obrigações. Muito pelo contrário, ele teria se deleitado, pois continuar observando seu estilo de vida prévio teria sido mais digno de louvor devido ao fato dele ser “descomandado”. Seguindo a mesma linha de raciocínio usada por Tossafot, alguém poderia perguntar: Será que Rav Yossef teria se deleitado se tivesse pensado que a isenção de suas obrigações lhe teria negado o direito de ser *shats* em sua própria escola? A perda desse direito não o teria chateado tanto quanto a perda do direito de recitar bênçãos?

Mesmo a asserção de que cegos são “rabinicamente comandados” não seria suficiente para justificar a alegria de Rav Yossef. Seus sentimentos só poderiam ser explicados diante da pressuposição de que, como uma pessoa não mais “comandada”, ele continuaria podendo fazer tudo o que sempre fizera, inclusive servir de agente para outros. Seu status como “não comandado” resultaria em uma “recompensa” maior e não causaria qualquer encurtamento de seus direitos como alguém que é obrigado. Ele continuaria sendo “obrigado” no sentido de uma obrigação voluntariamente autoimposta. (4) A *guemará* (Berachot 33a) declara bastante claramente que a recitação desnecessária de uma bênção é bíblicamente proibida. Rambam aceita essa constatação (ver Hilchot Berachot 1:15 e *Teshuvot Rambam*, ed. Blau, #124). Quase todos os demais *rishonim*, seguindo a deixa dos Tossafot (Rosh HaShaná 33a, s.v. *ha*), interpreta a declaração como sendo meramente uma *asmachta*. Consistente à própria opinião, Rambam proíbe que mulheres recitem bênçãos (ver acima, texto vinculado à nota 17). Em Tossafot assevera-se que o verso escriturístico é uma *asmachta*, assim podendo “justificar” a *hava amina* de Rav Yossef. Ainda que essa “justificação” pretenda “defender” Rav Yossef tendo por base que “proibições rabínicas” são menos severas que “proibições bíblicas”, ela não é exatamente indiscutível. O final da *suguiá* em Pessachim 116b, discutindo o comportamento de Rav Yossef e Rav Sheshet, ambos cegos, quanto à recitação da *Hagadá*, rejeita a leniência das “proibições rabínicas” como justificativa para como se comportavam tendo por base que *kol detakun rabanan keein deoraita takun* (“a legislação rabínica é regida pelas mesmas regras que regem proibições bíblicas”). A mesma objeção poderia ser levantada à “justificação” da *hava amina* de Rav Yossef. Se fosse esse o caso, não teria ele também pensado estar proibido de recitar bênçãos, ainda que ele seguisse “rabinicamente obrigado”, devido ao dito de que a legislação rabínica é regida pelas mesmas regras que regem a legislação bíblica? Não teria feito absoluto sentido declarar que a proibição de recitar uma “bênção despropositada” é bíblica, mas não se aplicava a Rav Yossef (nem se aplica às mulheres) uma vez que observância voluntária não está pareada com “obrigações rabinicamente impostas” e que, em verdade, observância voluntária tem o mesmo status legal de observância ordenada de uma mesma *mitsvá*. Se a obrigação ordenada é bíblica, a obrigação autoimposta carrega o status legal de uma obrigação bíblicamente imposta. Se a obrigação ordenada é rabínica, a obrigação autoimposta carrega o mesmo status legal de uma obrigação rabinicamente imposta.

Há um aparente paradoxo lógico que deve ser notado. Assumindo, por exemplo, que a recitação do *Shemá* fosse voluntária para mulheres e bíblicamente imposta para os homens até o ano X. Ao longo desse tempo, a recitação do *Shemá* feita por uma mulher que voluntariamente assumisse a obrigação teria o mesmo status legal da recitação do *Shemá* feita por aqueles que foram bíblicamente obrigados. E então, depois do ano X, os rabinos teriam estendido às mulheres a obrigação de recitarem o *Shemá*. Desse momento em diante, as mulheres seriam “rabinicamente obrigadas”. O que se segue a essa tese é a ideia de que, antes do ano X, mulheres que aceitassem a recitação do *Shemá* como uma obrigação voluntária teriam tido o direito de servirem como agentes através dos quais também homens poderiam cumprir com sua obrigação, mas que, depois do ano X, essas mesmas mulheres não poderiam mais servir como agentes para homens, porque sua observância seria rabinicamente imposta e aquele que é rabinicamente obrigado a realizar uma *mitsvá* não pode servir de agente a alguém que for bíblicamente obrigado a observá-la. Isso implicaria que um mesmo ato poderia dispor de um status legal mais alto quando autoimposto, que quando ordenado; uma situação *halachicamente* inconcebível.

A premissa que subjaz ao paradoxo é o “dado” de que alguém rabinicamente ordenado não pode agir como agente de alguém bíblicamente ordenado a realizar determinada *mitsvá*. Sem essa premissa não haveria paradoxo. Efetivamente, há uma lógica inerente à premissa de que obrigações rabinicamente impostas deveriam dispor do mesmo status legal das obrigações bíblicamente impostas, já que ambas são ordenadas por um outro. As duas subcategorias de imposições ordenadas por um outro distinguem-se entre si primariamente pela fonte da *mitsvá*; obrigações bíblicamente impostas têm por fonte Deus e obrigações rabinicamente impostas têm por fonte os sábios. Se obrigações voluntariamente assumidas dispõem do mesmo status legal que as mesmas obrigações têm para aqueles que são ordenados por um outro a cumpri-las e se o status legal de uma obrigação “bíblica” e de uma “rabínica” pode ser considerado legalmente equivalente, não há paradoxo nenhum. Uma mulher cuja obrigação de recitar o *Shemá* se tornasse rabinicamente ordenada (ordenada por um outro) depois do ano X poderia continuar a servir de agente para homens.

Há indicações de que os sábios reconheceram que obrigações rabinicamente impostas partilham de certa equivalência com obrigações bíblicamente impostas. A formulação clássica dessa tese encontra-se em Shabat 23a, costumeiramente citada pelos *rishonim* como embasamento para o direito de dizer *vetsivanu* (“ele Ele nos comandou”) para *mitsvot* rabinicamente impostas. Se nos pautarmos pela *hava amina*, a palavra *vetsivanu* pareceria inaplicável a essas *mitsvot*, já que elas não haviam sido comandadas por Deus. A resolução dada na *guemará* assera que *vetsivanu* é aplicável, porque Deus empoderou os sábios a agirem. Assim, *vetsivanu* aplica-se, porque *mitsvot* rabinicamente impostas são iguais, em certo sentido, a *mitsvot* bíblicamente impostas. Ambas são ordenadas por outro. Apenas a fonte

A necessidade de *minian* para que seja realizada a *birkat chatanim* em um casamento é baseada na referência a dois versículos bíblicos distintos feita pelo Talmud⁸⁰. (1) Rav Nachman a extrai do verso “E ele [Boás] tomou dez homens dentre os anciãos da cidade” (Rut 4:2). Essa derivação aparentemente excluiria mulheres. (2) Rabi Abahu deduz o requisito do verso *Bemachelot* (“em assembleias abençoem a Deus, o Senhor”) *mimekor Israel* (“desde a fonte de Israel”) (Salmos 68:27). Ad locum, Rashi explica o *Midrash* da seguinte maneira: “Para bênçãos referidas como sendo ‘desde a fonte’ [ou seja, as bênçãos nupciais]⁸¹ um *kahal* [uma coletividade] é necessário.” Rashi então define *kahal* como um sinônimo de *eda* e *eda* como um sinônimo de dez, baseando-se em “Por mais quanto tempo essa *eda* [comunidade] maligna continuará falando contra Ti?” (Números 14:27)⁸². Esse versículo, por outro lado, é a fonte utilizada em *Bavli* para delimitar o quórum de reza⁸³. De acordo com a interpretação feita por Rashi da declaração de Rabi Abahu, qualquer pessoa apta a contar para um *minian* pode ser contada para o *minian* de um casamento⁸⁴. Uma vez que a discordância entre Rav

direta dos mandamentos difere. Em Tossafot (Rosh Hashaná 33a, s.v. *ha*, e Eruvin 96a, s.v. *dilma*) expande-se o princípio para que nele fosse incluído o direito à recitação de bênçãos (incluindo a palavra *vetsivanu*) para os cegos. Eles certamente poderiam ter traçado uma distinção entre *mitsvot* de raízes bíblicas impostas rabinicamente aos cegos e a *mitsvá* de *Chanuká*, cujas raízes são inteiramente rabínicas e é imposta a todos. Mas não o fizeram.

Até mesmo a alegação em Berachot (20b) de que alguém “rabinicamente obrigado” não pode agir como agente para alguém que for “biblicamente obrigado” não é tão absolutamente incontestável quanto parece. A *suguiá* em Berachot 48a aparentemente permite que alguém “rabinicamente obrigado” sirva de agente para alguém “biblicamente obrigado”. O próprio Rashi (ibid. s.v., *ad*) reconhece esse como o *pshat* (“sentido literal”) da *guemará*. Ademais, Rashi está certamente correto em rejeitar a declaração nas *Halachot Guedolot* como uma explicação viável para a *suguiá*.

Na medida que o paradoxo referido acima existe, ele é predicado em uma sopoosição incerta. O paradoxo lógico não é inerente à afirmação de que observância voluntária tem o mesmo status legal que a observância ordenada por um outro da mesma *mitsvá*.

⁸⁰ *Ketubot* 7b.

⁸¹ *Entendidas pelos Gueonim* como se referindo ao ato de “entrar na *chupá*”. Ver *Otsar HaGueonim*, *Ketubot*, pt. II, p. 7, par. 8.

⁸² A *eda* (“comunidade”) aqui referida consistia de dez espíões que trouxeram maus informes da Terra Prometida.

⁸³ *Berachot* 21b, completado de acordo com *Meguilá* 23b.

⁸⁴ A *suguiá* em Berachot 50a não necessariamente afeta a validade da posição de Rabi Abahu. Lá, Rabi Akiva utiliza o *bemachelot* (“em assembleias”) do Salmo 68:27 como fonte para a afirmação de Rabi Meir de que mesmo os fetos não nascidos cantaram no Mar Vermelho, assim negando a possibilidade do verso poder ser utilizado para distinguir entre 100, 1.000 e 10.000 pessoas durante a recitação da fórmula da *birkat hazimun* (“chamamento dos que estiverem reunidos para a recitação dos agradecimentos de depois das refeições”). Rabi Yossi HaGuelili retruca que apenas *bemachelot* já é suficiente para distinguir entre 100, 1.000 e 10.000, enquanto a palavra *mimekor* (“desde a fonte”) poderia servir de base ao comentário de Rabi Meir. Na *suguiá* em *Ketubot* (7b), Rabi Abahu rejeita (ostensivamente) o uso de *mimekor* como fonte para a opinião de Rabi Meir tendo por base que, se essa tivesse sido a intenção, leria-se *mibeten* (“desde a barriga”). A *suguiá* em Berachot seria implicada pela *suguiá* em *Ketubot* apenas se a declaração de Rava em Berachot (de que a lei é de acordo com Rabi Akiva) se referisse tanto à conclusão de Rabi Akiva, quanto ao uso que ele faz do versículo como sendo a base para a colocação de Rabi Meir. Uma vez que essa última asserção não pode ser atribuída a ninguém em particular, quer dizer, trata-se de *stam*, é extremamente improvável que Rava tivesse ciência dela. O próprio Rava não oferece razão alguma para sua rejeição à opinião de Rabi Yossi quanto à fórmula da *birkat hazimun*.

Nachman e Rabi Abahu é deixada sem solução no Talmud, não há qualquer motivo para que se aceite a opinião de Rav Nachman no lugar da de Rabi Abahu⁸⁵. Então, tendo sido previamente explicado que mulheres que aceitam a obrigação da oração diária podem ser contadas para o *minian* de determinado serviço de reza, agora conclui-se ainda que as mesmas mulheres podem também ser contadas para o *minian* de um casamento.

Por fim, a análise prévia baseia-se na pressuposição de que o dito de Rabi Chanina quanto ao fato de que “Aquele que é comandado e faz é maior que aquele que não é comandado e faz” era universalmente afirmado. E, de fato, é isso o que se dá no *Bavli*, que dispõe sistematicamente de primazia histórica sobre o *Yerushalmi*. Ainda assim, uma opinião expressa no *Yerushalmi* acrescenta uma dimensão significativa à análise prévia. Ela implica na suposição de que “aquele que não é comandado e faz é maior que aquele que é comandado e faz.” Lê-se⁸⁶:

Rabi Elazar disse: [Aqueles que retornaram da Babilônia] aceitaram voluntariamente sobre si mesmos a obrigação dos dízimos [Nehemia 10:38]⁸⁷. Qual é a fonte para isso? [É a passagem⁸⁸:] “Para tudo o que se segue realizamos juramento escrito, atestado por nossos líderes, *Leviim* e *Cohanim*” [Nehemia 10:1]⁸⁹. O que Rabi Elazar faz com “e o primogênito

As colocações de Rava são usadas para traçar conexões entre as duas *sugiot*. A instituição desses conectivos não é exatamente necessária, como será agora demonstrado. Rava rejeita a opinião de Rabi Yossi HaGuilili sobre a *birkat hazimun*, porque o verso em que ela se predica precisaria ter sido utilizado como fonte para embasar o *minian* necessário às bênçãos nupciais, assim como feito por Rabi Abahu. Ele rejeita na mesma medida a possibilidade de que isso pudesse servir de fonte para a opinião de Rabi Meir tendo por base a ideia de que precisaria estar escrito *mibeten*.

⁸⁵No artigo de réplica do rabino David Feldman, referido acima na nota 70, ele cita a colocação de *shita mekubetset* para Ketubot 7b (Nova York: Feldheim, 5713, 39c), que exclui as mulheres de poderem ser contadas para as bênçãos nupciais. Feldman, no entanto, coteja a declaração com a opinião de Rav Nachman, pensando que ela servisse inquestionavelmente de fonte para a proibição. Isso está errado. O comentário de *Shita Mekubetset* é feito ao longo de uma discussão quanto às exigências frente a *panim chadashot* (frequentadores presentes pela primeira vez). Ele não foi feito no contexto de uma discussão frente a disputa entre Rav Nachman e Rabi Abahu. Para Rav Nachman, no entanto, mesmo mulheres aptas a serem contadas para o quórum de reza não podem ser contadas para a bênção nupcial. Para Rabi Abahu, elas podem.

⁸⁶Yerushalmi Sheviit 6:1, 36b.

⁸⁷Quer dizer, à época, eles não estavam sob qualquer obrigação legal de realizarem as *mitsvot* associadas especialmente à terra de Israel, tais como o pagamento de dízimos.

⁸⁸O capítulo list tanto obrigações voluntariamente assumidas pelo povo e pelos signatários do documento.

⁸⁹O verso 1 declara que essas são obrigações voluntárias e o verso 38 lista os dízimos. Assim sendo, a obrigação de dar dízimos, como fica implícito nas palavras “realizamos juramento escrito”, era voluntária.

de seus rebanhos e manadas” [Nehemia 10:37]⁹⁰? Uma vez que eles aceitaram sobre si mesmos as coisas às quais eles não eram obrigados, mesmo aquelas coisas pelas quais eles eram obrigados passaram a ser consideradas como se eles as tivessem aceito voluntariamente.

A passagem apresenta um tom obviamente elogioso. Aqueles que retornaram são louvados por terem aceito como obrigatórias todas essas coisas das quais eles estava em verdade isentos. Tão digno de louvor foi o ato, que eles são creditados pelas Escrituras pela aceitação voluntária de coisas que não são, efetivamente, não voluntariamente aceitas, mas obrigatórias. Essa passagem certamente implica que a aceitação voluntária das obrigações por parte dessas pessoas não se dera sobre as bases de um “pegar ou largar” e, mais importante ainda, a aceitação dessas obrigações voluntárias se fizera mais digna de louvor que a intenção por eles expressa de cumprirem com as normas obrigatórias, assim implicando na ideia de que “Alguém que não é ordenado e faz é maior que alguém que é ordenado e faz.”

Concluindo a Parte Um, é importante que se perceba que é possível assumir a existência de quatro categorias de mulheres:

1. Aquelas que reafirmam a isenção tradicional da observância de mandamentos positivos atrelados ao tempo e costumam não observar essas *mitsvot* das quais mulheres são legalmente isentas.

2. Aquelas que reafirmam a isenção tradicional da observância de *mitsvot* positivas atreladas ao tempo, mas aceitam esporadicamente a observância de algumas delas, senão de todas, ainda que sem considerarem suas próprias observâncias como sendo de alguma forma obrigatórias.

3. Aquelas que reafirmam a isenção tradicional da observância dessas *mitsvot*, mas que aceitam voluntariamente o jugo de determinadas *mitsvot* como se essas lhes fossem obrigatórias, sendo o não cumprimento dessas *mitsvot* em questão considerado um pecado. Se uma mulher adotar a prática descrita por esta categoria, mas não postular que o não cumprimento das observâncias em discussão é pecaminoso, ela integraria a segunda categoria.

⁹⁰Isso se refere às *mitsvot* bíblicamente ordenadas de modo algum associadas à terra e, conseqüentemente, não deveriam ter sido incluídas em uma lista de obrigações aceitas voluntariamente.

4. Aquelas que, apesar de se reconhecerem como legalmente isentas, aceitam como obrigação sobre si mesmas a observância de todas as *mitsvot* das quais mulheres são legalmente isentas, sendo o não cumprimento de qualquer uma dessas *mitsvot* considerado um pecado. Se uma mulher adotar a prática descrita por esta categoria, mas rejeitar a noção de que a consequência do não cumprimento é um pecado, ela também integraria a segunda categoria.

Agora, espera-se, deixou-se abundantemente claro que o status obrigatório de uma observância voluntária precisa ser levado muito seriamente, se for para dispor do status de uma obrigação. Essa seriedade reflete-se no reconhecimento de que, para essas mulheres, não há qualquer alternativa viável à observância das normas. Isso significa, em outras palavras, o reconhecimento do pecado como consequência do não cumprimento.

PARTE DOIS

As problemáticas envolvidas na questão referente ao direito das mulheres servirem como testemunhas são em si mesmas muito mais simples e menos intrincadas que as problemáticas envolvidas na questão do direito feminino de observar mandamentos positivos atrelados ao tempo.

As fontes *haláchicas* são francas ao proibirem mulheres de servirem como testemunhas. Ademais, ainda que a maneira específica a partir da qual a proibição fora derivada possa variar de acordo com a fonte, todas as fontes assumem que essa é uma proibição *deoraita* (“bíblica”).

*Sifrei Devarim*⁹¹, fundamenta a proibição recorrendo ao princípio de *guezerá shava*⁹². Está escrito:

Pode também uma mulher servir de testemunha? Aqui [Deuteronômio 19:17] as escrituras se valem da palavra *shenei* [dois]⁹³, e também lá [ibid.,

⁹¹*Piska 190, ed. Finkelstein, p. 230.*

⁹²*Um dos princípios hermenêuticos por meio dos quais os chazal (“Sábios da Mishná e do Talmud z”l”) interpretavam o texto bíblico. “Literalmente: injunção ou regulamentação similar. ‘Inferência por analogia’ em virtude da qual, existindo duas passagens do pentateuco que se valham de palavras similares ou possuidoras de conotações idênticas, ambas as leis, independentemente do quão diferentes elas possam ser por si mesmas, sujeitam-se às mesmas regulamentações e aplicações” (Herman L. Strack, *Introduction to the Talmud and Midrash*, p. 94).*

v. 15] está a palavra *shenei* [dois]⁹⁴. Assim como no versículo 17, claramente a referência diz respeito a homens, e não a mulheres; sendo assim, a referência presente no versículo 15 diz respeito a homens, e não a mulheres.

De acordo com essa fonte, a palavra *anashim*, presente no versículo 17, deve ser entendida como se se referisse exclusivamente a homens, e não como um termo com o significado genérico de “pessoas” – quer dizer, homens e mulheres conjuntamente. Além disso, o *midrash halachá* (“hermenêutica legal”) considera irrelevante se a palavra *anashim* (“homens”) refere-se, no versículo 17, a testemunhas, juízes ou litigantes. É a presença da palavra *shenei* em ambos os contextos que permite a dedução de que, já que ela claramente se refere a homens em um dos contextos, ela também implica em homens no outro contexto. Assim sendo, status bíblico é claramente atribuído à proibição de que mulheres atuem como testemunhas.

A *guemará*⁹⁵ cita três *beraitot*, cada qual busca demonstrar que a frase *shenei haanashim* [“dois homens”] no versículo 17 refere-se em si mesma às testemunhas, apesar do sentido literal do versículo, que trata das “partes em disputa”. Em cada uma das *beraitot* citadas, essa asserção é seguida de uma contra-declaração de que talvez a frase esteja se referindo aos litigantes, e não às testemunhas. E, em cada uma das *beraitot* citadas, a contra-declaração é refutada. Ainda assim, cada uma das *beraitot* é concluída com a declaração de que, “se você preferir”, a prova de que *shenei haanashim* (“dois homens”) refere-se às testemunhas pode ser deduzida por *guezerá shavá*. Tomadas por seus valores nominais, essas *beraitot* asseveram que, pela lógica interna do verso, é possível demonstrar que *shenei haanashim* refere-se às testemunhas e que essa lógica pode ser resguardada por uma *guezerá shavá*. O *Talmud*, no entanto, interpõe uma objeção a cada uma das *beraitot*, indicando que alguém poderia questionar essa suposta “lógica interna” do versículo e “provar” que *shenei haanashim* não se refere às testemunhas e disso viria a necessidade de uma *guezerá shevá* para servir de fonte alternativa a partir da qual se poderia derivar a proibição.

⁹³ “Os dois homens que compõem as duas partes de uma disputa deverão vir, etc.”

⁹⁴ “Um caso apenas pode ser válido diante de duas ou mais testemunhas.”

⁹⁵ *Shavuot* 30a.

Citar uma das *beraitot* junto de sua ampliação talmúdica será suficiente para demonstrar a natureza da passagem como um todo. Comentando a afirmação da *Mishná* de que o juramento de uma testemunha aplica-se exclusivamente a homens, e não a mulheres⁹⁶, o *Talmud* pergunta:

Qual é a fonte dessa opinião? Como nossos Rabis nos ensinaram: A frase *veamedu shenei haanashim* [“E os dois homens se levantarão”, trecho que abre o versículo 17] refere-se às testemunhas. Você tem certeza de que ele se refere a testemunhas? Talvez ele se refira aos litigantes! [Não!] Já que o [outro] versículo contém a frase *asher lahem hariv* [“que são as partes em disputa”], os litigantes são nela especificamente mencionados. Então a quem se refere a frase de abertura do versículo, *veamedu shenei haanashim* [“E os dois homens se levantarão”]? Ela se refere às testemunhas. Se você preferir [ou seja, se a argumentação não lhe for suficiente, então perceba que], a Torá, nesse versículo [17] emprega o termo *shenei* da mesma forma que no versículo 15. Assim como o versículo 15 refere-se às testemunhas, também o versículo 17 refere-se às testemunhas. Qual é então a proposta [da alternativa] “Se você preferir, etc.”? Você pode argumentar que, já que no versículo *não* está escrito *vaasher lahem hariv* [“E os que são as partes dessa disputa”], o versículo inteiro refere-se aos litigantes⁹⁷. A *guezerá shavá*, conseqüentemente, vem indicar que *shenei haanashim* [“os dois homens”] é uma referência às testemunhas.

Para todos os efeitos, o *Bavli* assegura que mulheres não podem servir como testemunhas e que essa proibição é *deoraita* (“bíblica”). É possível que a base para isso tenha sido apenas a lógica do versículo, a lógica do versículo realçada pela *guezerá shavá* ou apenas a *guezerá shavá*.

⁹⁶*Shavuot* 4:1, 30a.

⁹⁷*Ou seja, a adição de um vav (“e”) ao asher indicaria que a frase “que são as partes em disputa” poderia referir-se a indivíduos distintos daqueles shenei haanashim (“os dois homens”) referidos na frase de abertura do versículo. Sem o vav (“e”), a frase “que são as partes em disputa” poderia ser entendida como uma explicação de quem são shenei haanashim (“os dois homens”) a respeito dos quais o versículo começa referenciando.*

Maimônides codifica a lei em questão da seguinte maneira⁹⁸:

A partir da Torá, mulheres não qualificam como testemunhas, pois está dito: “pelo testemunho de *shenei edim* – [duas testemunhas]” [Deuteronômio 17:6], no masculino, e não no feminino.

De acordo também com ele, a proibição é clara e evidentemente uma proibição *deoraita* (“bíblica”)⁹⁹.

Para alguns, não seriam necessários mais comentários ou análises. A proibição é clara e seu status bíblico, universalmente reconhecido. Assim sendo, para essas pessoas, qualquer tentativa de buscar explicar o porquê dos sábios terem acreditado ser válido interpretar a Torá de modo a excluir as mulheres da possibilidade de testemunharem seria puramente um trabalho de adivinhação, subsequentemente sujeito à falha humana e, conseqüentemente, legalmente irrelevante. De acordo com esses que deduzem a proibição se valendo de uma *guezerá shavá*, uma busca por razoabilidade não seria apropriada, já que toda *guezerá shavá* é, em última análise, Sinaítica (divinamente ordenada).

Outros sentem-se impelidos a escrutinarem mais a fundo o dito assunto. As fontes acima citadas não sentenciam qualquer exceção a essa proibição. De fato, se a proibição puder ser classificada como uma *guezerat hakatuv* (uma ordenação bíblica inerentemente inexplicável), ninguém poderia esperar encontrar qualquer exceção que fosse, a menos que as exceções estivessem elas mesmas formuladas nas Escrituras. Ainda assim, é bem sabido que existem exceções a essa proibição. Certos tipos de testemunhos são inclusive chamados de *edut shehaishá kesherá lá* (“testemunho que uma mulher pode legalmente conceder”)¹⁰⁰. Exceções a uma proibição guarda-chuva exigem alguma explicação da razão basal da

⁹⁸*Edu* 9:2.

⁹⁹*Kessuf Mishná*, ad. Loc., pergunta-se o porquê de Rambam ter ignorado a prova fornecida pela *guemará*, viz., *guezerá shevá*. De fato, a prova de Maimônides não é nem de longe igualmente conclusiva, uma vez que “a Torá normalmente se vale do gênero masculino para referir-se tanto a homens quanto a mulheres.”

No entanto, talvez Maimônides tenha se baseado no *Yerushalmi*, *Shavuot* 4:1, 35b, onde Rabi Yossi ben Bun deduz que mulheres não podem servir como testemunhas por *guezerá shavá* aplicada a *Deut. 19:17 (shenei haanashim)* e a *al pi shenaiim edim* (*ibid.* 17:6). Sua dedução parece asseverar que *haanashim* não tem como ser um termo genérico por conta do fato de *edim* não ser genérico, mas sim masculino. Essencialmente, então, a palavra *edim* provaria por si só que apenas homens podem testemunhar e seria usada por Maimônides como clarificação do sentido de *anashim* como não se valendo de sua amplitude genérica.

¹⁰⁰*Ver Mishná Rosh HaShaná* 1:8.

proibição. Uma vez que não é o propósito do presente artigo ser uma análise definitiva das exceções à proibição em questão, referir-se-á às exceções apenas dentro do necessário para embasar a plausibilidade da explicação proposta quanto aos porquês subentendidos pela proibição.

A desqualificação de toda uma classe de pessoas como testemunhas é explicável apenas se fosse possível afirmar que a classe em questão possui quaisquer características que a tornem indigna de confiança. Um *imbecil* não pode servir como testemunha, uma vez que sua capacidade mental faz com que não seja confiável. Parentes de um réu não podem servir como testemunhas, uma vez que sua proximidade com o réu faz com que sejam suspeitos de mentirem a seu favor. Pecadores cuja natureza de seus pecados implique em uma inclinação ao ganho ilícito não podem servir como testemunhas, uma vez que são suspeitos de aceitarem subornos para testemunhar falsamente. Ainda assim, mesmo que a desqualificação de toda a classe de parentes, por exemplo, não exclua a possibilidade de que possa haver algum membro da família cujo senso de justiça e dever o impila a contar a verdade, podendo essa verdade ser em detrimento do caso do réu, seu parente. Ela assevera, no entanto, que, como classe, há suspeita suficiente para garantir a desqualificação de toda a classe *qua* classe. Um *imbecil* pode conceder um relato verdadeiro e correto a respeito do que viu, mas há suspeita suficiente de que, como classe, a percepção de mundo dos *imbecis* faz com que seja pouco provável que o façam. De forma parecida, ainda que alguém demonstre uma visão suficientemente estereotipificada do que são mulheres, garantindo a exclusão dessa classe como apta a testemunhar, isso não asseguraria que todas as mulheres conformar-se-iam a cada um dos elementos do estereótipo. No entanto, o fato de que algumas mulheres difeririam do estereótipo não refutaria aquilo que os sábios acabariam por qualificar como sendo um estereótipo suficientemente difundido para garantir a desqualificação de toda a classe devido à suspeita de não ser confiável.

É sabido que há diversas afirmações bastante elogiosas a respeito de mulheres como uma classe. Sua influência familiar estabilizadora¹⁰¹, sua devoção a Deus e às *mitsvot*¹⁰², e sua sensibilidade¹⁰³ estão refletidas na literatura. Mas, por mais elogiosas que possam ser essas

¹⁰¹Ver *Berachot* 17a.

¹⁰²Ver *Sotá 11b* e *Sifre Bamidbar*, Piska 133, ed. Horovitz, p. 177, linhas 13 – 15.

¹⁰³Ver *Meguilá 14b* e *Bava Metzia 59a*.

menções, elas não negam a percepção rabínica a respeito da natureza das mulheres em geral. Tanto as características positivas, quanto as negativas, coexistem na percepção rabínica da natureza da classe das mulheres.

Assim sendo, os rabinos encontraram embasamento para a opinião de que o papel desempenhado por uma *mulher ideal* não pertencia ao mundo das cortes, do comércio, das academias, sendo por outro lado restrito basicamente à casa, no versículo “Cheia de glória é a filha do rei em seu palácio” (Salmos 45:14)¹⁰⁴. Isso não significa que os rabinos não conheçam nenhuma mulher que conversasse com “o mundo”. Significa apenas que, genericamente falando, elas não costumavam fazê-lo.

Não se pode negar que os rabinos tenham percebido a existência de significativas diferenças caracterológicas entre mulheres enquanto classe e homens enquanto classe. “Mulheres,” dizem os rabinos, “*daatan kalá aleihen*” (“não são confiáveis”, têm os espíritos inconstantes)¹⁰⁵. Mulheres são falantes e falar demais leva ao embelezamento dos relatos. “Dez medidas de fala foram dadas ao mundo. Mulheres se apropriaram de nove dessas medidas e uma foi deixada para o resto do mundo.”¹⁰⁶

A passagem a seguir deixa pouca margem para dúvidas a respeito dos rabinos terem sido da opinião de que mulheres possuíam traços caracterológicos demais que garantissem com que fossem excluídas da possibilidade de testemunharem:

Os sábios dizem que quatro traços se aplicam às mulheres: São gananciosas, bisbilhoteiras, preguiçosas e ciumentas (...). Rabi Yehoshua bar Nachmani adiciona: impertinentes e tagarelas¹⁰⁷.

A classe das mulheres, como as demais classes desqualificadas, assim o era devido ao que se assumia como sendo a natureza geral feminina, o que fazia delas não comunicantes com o mundo dos tribunais e também testemunhas pouco confiáveis.

¹⁰⁴Ver *Shavuot 30a*. Na tradução ao inglês da *New Jewish Publication Society* (“Nova Sociedade de Publicações Judaicas”) se lê: “*The royal princess, her dress embroidered with golden mountings is led to the king.*” (“A princesa real, seu vestido encrustado de adereços dourados é levado ao rei,”) e destaca que “o sentido em hebreico é incerto.”

¹⁰⁵*Shabat 33b, Kidushin 80b*.

¹⁰⁶*Kidushin 49b*.

¹⁰⁷*Bereshit Rabá 45:5*, ed. Theodor Albeck, pp. 452 f.

Da mesma forma, os menores são desqualificados enquanto classe, ainda que a *mishná*¹⁰⁸ liste uma série de áreas nas quais seus testemunhos podem ser considerados confiáveis¹⁰⁹. Por que essas exceções à regra geral são aceitáveis? Obviamente, porque elas vêm de um campo que impõe uma impressão forte e duradoura sobre crianças e sobre seus relatos a respeito daquilo que puder ser presumido como ordinariamente confiável¹¹⁰. Se alguém pudesse apresentar uma ou duas instâncias em que o mesmo puder ser dito a respeito do testemunho de mulheres, aí sim embasaria adequadamente a concepção de que o testemunho feminino deve ser excluído, e não por meio de *guezarat hakatuv*.

Dada a realidade que ser uma mulher não casada era considerado digno de pena e dada a empatia angariada por mulheres nessas condições e dado particularmente o fato de que mesmo a pessoa mais incorrigivelmente embelezadora de relatos não mentiria se acreditasse que pudesse ser pega em suas mentiras, a ab-rogação rabínica da proibição do testemunho feminino em casos em que uma mulher possa testemunhar a respeito da morte do marido de outra mulher e, com base nesse testemunho, permitir que a viúva possa casar novamente, faz perfeito sentido¹¹¹. As características que geralmente desqualificariam a classe das mulheres não estão salientes nesse tipo de caso. Dado tudo isso, os sábios dispensaram a proibição¹¹². Mais interessante ainda, além de fornecer ainda mais provas da tese em questão, é a exceção à

¹⁰⁸*Ketubot* 2:10.

¹⁰⁹O fato de que eles precisam atingir a maioria para que possam ser acreditados não refuta esse ponto. O requisito existe apenas para garantir que eles compreendam a importância de seus testemunhos, o que eles, enquanto crianças, não o fazem. Em última análise, no entanto, seus testemunhos dizem respeito a coisas que eles testemunharam enquanto menores.

¹¹⁰Se as exceções aplicáveis a menores são instâncias de um testemunho rabínico ou bíblicamente requisitado é irrelevante, uma vez que as exceções aplicáveis a mulheres são claramente instâncias de um testemunho bíblicamente requisitado (ver abaixo). Ainda que no Bavli (*Ketubot* 28a & b) seja explicado que as exceções aplicáveis a menores são instâncias de um testemunho rabínicamente requisitado, no Yerushalmi (*Ketubot* 2:10, 26d) obviamente se entende a *Mishná* como se referindo igualmente a testemunhos bíblicamente requisitados. Ver David Halivni, *Mekorot Umessorot*, Nashim, p. 116, nota 4.

¹¹¹Cf. Declaração de Maimônides (*Gerushin* 13:29): “Que não pareça difícil aos seus olhos que, tendo por base o testemunho de uma mulher, os sábios permitiram inclusive [testemunhos sobre] assuntos graves de possíveis relações proibidas [Pois se o testemunho fosse falso e a assumida viúva tornasse a casar, as consequências para ela quando seu marido supostamente morto for encontrado vivo seriam duras]. Porque a Torá não é insistente nem quanto à necessidade das duas testemunhas, nem quanto às demais regras referentes aos testemunhos (...) em um caso onde a testemunha não possa escapar de detecção se seu testemunho não for verdadeiro. [Nesse caso] é bastante improvável que se testemunhe falsamente”.

¹¹²*Mishná Yevamot* 16:7.

regra. Cinco categorias de mulheres¹¹³ são listadas como tão suscetíveis ao ódio ou à inveja de outra mulher que nem mesmo suas simpatias femininas inatas frente ao apuro de uma mulher não casada, ou a possibilidade de serem pegas em mentira, conseguem sobrepor-se à suas naturezas “invejosas”, assim sendo impedidas de testemunharem a respeito da morte de algum marido.

Um outro exemplo se afigura. Assim como se dá com menores, há searas que competem ao “mundo” feminino, ao menos parcialmente devido à natureza “bisbilhoteira” das mulheres em geral, como reparar em roupas, jóias, etc. Tal e qual menores, mulheres são testemunhas aceitáveis em se tratando dessas áreas, já que são confiáveis quanto a esses assuntos¹¹⁴.

Na prática, não há nenhuma fonte primária que atribua diretamente à natureza feminina a desqualificação da classe das mulheres como passível de oferecer testemunho. Mas, considerando que todas as demais classes desqualificadas podem ser racionalmente compreendidas, que, se a desqualificação das mulheres fosse uma *guezerat hakatuv* (uma imposição bíblica inerentemente inexplicável), seria difícil justificar quaisquer exceções, que exceções existem e que as fontes revelam a existência de um estereótipo feminino difundido que serve de justificativa para a exclusão das mulheres enquanto classe, a natureza questionável da explicação aqui oferecida para a negação do direito das mulheres testemunharem se apequena para proporções infinitesimais.

Assim sendo, é possível assertar que existiam motivações subjacentes que, ou levavam, ou impeliam os sábios a interpretarem as passagens bíblicas da forma como o fizeram; passagens com base nas quais eles desqualificaram o testemunho feminino. De fato, a passagem em *Shavuot*¹¹⁵ na qual a desqualificação do testemunho feminino é relacionada ao texto bíblico reflete ela mesma a respeito de ao menos duas outras interpretações possíveis para o versículo que podem ser usadas para contra argumentar à tese de que é seu porquê excluir as mulheres. A primeira é a de que a frase *shenei haanashim* (“as duas pessoas”) pode ser entendida como se referindo aos litigantes e não às testemunhas. A segunda, por sua vez, é a de que, mesmo que o versículo esteja se referindo a testemunhas, ele pode ser genérico, mas redigido no masculino, não para que mulheres fosse excluídas, mas sim simplesmente como

¹¹³*Mishná Yevamot* 15:4.

¹¹⁴Para uma lista parcial, ver *Rema em Choshen Mishpat* 35:14.

¹¹⁵30a.

reflexo da realidade da época. De fato, todas as atividades da esmagadora maioria das mulheres limitavam-se à casa e mulheres raramente participavam de qualquer tipo de procedimento ligado aos tribunais. No entanto, não se deve dizer que tudo isso acima elaborado implica que a proibição à mulheres servindo como testemunhas não seja *deoraita* (“bíblica”). Segundo os cânones tradicionais da interpretação, é uma proibição com status bíblico.

Tendo chegado até aqui, não parece ser possível deixar de expressar certa preocupação quanto à aplicabilidade do retrato rabínico das mulheres às mulheres das sociedades modernas, mesmo assumindo que efetivamente fossem aplicáveis para as mulheres de seu próprio tempo. O argumento *halachicamente* válido de que *shinui haitim* (“os tempos mudaram”) pode ser mobilizado frente a suposta “natureza” e status legal das mulheres é ou não válido para a contenda em questão? Uma variedade de respostas para essa questão e para as implicações das potenciais respostas é concebível. Seguem as possibilidades:

1. A natureza feminina não mudou e a descrição rabínica segue sendo precisa. Se for esse o caso, a conclusão é evidente. Os mesmos traços caracterológicos subjacentes à proibição original continuam aplicáveis, então a proibição é integralmente reafirmada.

2. A mulher moderna não parece ser como aquela descrita pelos sábios, mas, uma vez que os sábios assim descreveram as mulheres, são os modernos que deixaram de perceber a natureza feminina e são eles que estão equivocados. Uma resposta como essa negaria a adequação da declaração de que *shinui haitim* (“os tempos mudaram”). Se for esse o caso, a proibição precisa ser integralmente reafirmada.

3. Mulheres modernas de fato não se parecem com a imagem retratada pelos sábios e, sendo o estereótipo a única justificativa para a proibição, uma declaração de que “os tempos mudaram” estaria correta. A asserção de que o estereótipo seria a única justificativa para manutenção da proibição, por outro lado, está errada. Há uma série de outras razões para manter a desqualificação das mulheres como aptas a testemunharem. Uma delas, por exemplo, seria a constatação da antiguidade dos precedentes. Outra, a perspectiva de que uma asseveração como a de que “os tempos mudaram” seria rejeitada por amplos segmentos da comunidade judaica ao redor do mundo, o que resultaria em um potencial cisma dentro do povo judeu e nas ramificações perniciosas potencialmente desencadeáveis que impactariam áreas como o direito de família. O resultado *líquido* de uma postura como essa é a

manutenção da proibição intocada em áreas como o direito de família. Ou seja, o resultado *líquido* de uma postura como essa é a manutenção da proibição intocada tendo por base algo como *halachá kedivreihem velô mitaamam* (“a lei é de acordo com o que eles dizem, mas não pela razão deles”).

4. O status bíblico da proibição não dá margem para outra coisa, senão a reafirmação da proibição em sua totalidade, mesmo que isso envolva postular que a imagem feminina a ela subjacente precise a partir de agora ser considerada uma ficção legal, ou seja, legalmente aplicável, independentemente de sua factualidade.

5. A imagem das mulheres vem mudando, mas a mudança não é desejável. Hoje não é mais verdade que “Cheia de glória é a filha do rei em seu palácio,” mas deveria ser. A declaração de que “os tempos mudaram” pode ser *halachicamente* válida, mas, considerando o contexto, deve ser omitida, uma vez que aprofundaria um processo que deve, em verdade, ser revertido! Consequentemente, a proibição precisa ser integralmente reafirmada.

6. A justificativa original para a proibição do testemunho feminino é a única justificativa concebível. Mas essa justificativa deixou de ser válida não apenas porque o status das mulheres mudou, mas também porque a concepção quanto a assim chamada natureza humana mudou. Essa mudança é não apenas irrevogável, como também desejável. Assim sendo, o fracasso em remediar a situação por meio de justificativas *haláchicas* não implicaria em compromisso, mas sim em falta de comprometimento com a *halachá*. Aqueles que encampam essa posição, comigo entre eles, e se consideram comprometidos com a *halachá*, têm então por dever expor o que consideram remédios *halachicamente* justificadores. Eles precisam lidar particularmente com a objeção de que a proibição é “bíblica” e com o efeito que essa posição pode vir a exercer sobre o problema de manutenção da unidade do *kelal Israel* (“totalidade do povo judeu”).

Não será gasto tempo para justificar minha opinião de que a imagem que os rabinos construíram das mulheres é a única justificativa para a observância das presentes normas *haláchicas* quanto ao testemunho feminino, nem para defender minha postura de que a imagem moderna das mulheres não justifica as normas, nem provando que a mudança dessa imagem é desejável. Acredito que a análise precedente a respeito das justificativas para a proibição da possibilidade de mulheres atuarem como testemunhas valida a minha opinião de que a imagem rabínica da natureza das mulheres é a única justificativa para a proibição.

Considero a opinião de que a imagem moderna da mulher não justifica a proibição e de que a mudança da imagem feminina pensada pelos rabinos é desejável, para que fique evidente. Segue-se então uma análise da problemática levantada pelo status *deoraita* (“bíblico”) da proibição.

Há três possíveis abordagens à questão, cada qual com suas forças e suas fraquezas, e elas serão tratadas aqui em ordem ascendente de dificuldade sistêmica. Ou seja, a segunda abordagem exige maior ousadia *haláchica* que a primeira e a terceira requer mais ousadia *haláchica* que a segunda.

1. Deixar a proibição teoricamente intacta, continuando a afirmar que mulheres não podem atuar como testemunhas. Uma vez que, no entanto, já existem exceções a essa proibição vigorando há muito tempo, os sábios de hoje não precisariam fazer nada além de adicionarem duas categorias de tipos de testemunho à lista de exceções, o testemunhar uma *ketubá* (“contrato de casamento”) e o testemunhar um *guet* (“documento de divórcio”). Essas são as maiores áreas nas quais o testemunhar é ainda amplamente relevante de acordo com o direito judaico. A justificativa para essas duas exceções adicionais poderia ser a mesma que fora dada para as exceções previamente apresentadas, ou seja, a de que mulheres agora podem ser consideradas dignas de confiança no tocante a esses assuntos, porque eles são *mileta deatia leigaloiei* (quer dizer, “assuntos que provavelmente se tornarão de conhecimento comum”, já que a burocracia pública registra casamentos e divórcios). A óbvia vantagem desta abordagem é a de que, nela, a norma básica permanece inalterada. Mulheres continuariam a ser proibidas *deoraita* (“biblicamente”) a atuarem como testemunhas em, por exemplo, casos que envolvam a pena capital. Não seria necessário alterar nenhum princípio legal antigo.

Isso, no entanto, é também uma desvantagem, pois mantém intacta a premissa de que mulheres dispõem de uma natureza que faz com que não sejam confiáveis enquanto classe. A adição de mais duas exceções não negaria a premissa em questão, uma vez que justamente a falibilidade dessa premissa para refletir a presente realidade foi o que em primeiro lugar motivou a busca por remediar a situação. Idealizar um remédio que mantenha a premissa intacta parece ser uma resolução estranha para o problema. E, ainda mais, esta abordagem não pode ser estendida para o testemunhar de um noivado.

Há dois tipos de testemunhas. Se duas pessoas negociam um acordo na presença de testemunhas, a função das testemunhas é a de servirem como verificadores de que o acordo foi firmado. Elas servem de resguardo legal para ambas as partes. Mas, por outro lado, se duas pessoas negociam um acordo sem a presença de testemunhas e ambas as partes admitem em corte que o acordo foi firmado, a ausência de testemunhas não previniria a corte de ser impelida a aceitar o acordo como existente. Nesse sentido, testemunhas não são mais que verificadores de um ato válido e vinculativo. O segundo tipo de testemunha é aquele que não apenas verifica um ato que seria de qualquer forma válido, mas que também funciona como validador do ato em questão. Ou seja, o ato não poderia ser considerado legalmente válido, mesmo se admitido pelas partes envolvidas, sem testemunhas. Nesses casos, a afirmação de *mileta deatia leigaloiei* é inaplicável, uma vez que nenhum ato pode ser independentemente verificado como sendo possuidor de validade legal quando a própria legalidade do ato é condicionada pela presença de testemunhas. Assim sendo, se as testemunhas forem inválidas, o ato é inteiro inválido, mesmo que as partes envolvidas o admitam. Um ato inválido não pode ser independentemente verificado.

Testemunhar um noivado faz parte do segundo tipo. Tendo por base a *guemará*¹¹⁶, tanto Rambam quanto *Shulchan Aruch* codificam a lei da seguinte maneira¹¹⁷:

O noivado de alguém que noive sem testemunhas, ou mesmo com apenas uma testemunha, é inválido, mesmo se os dois admitirem que [o noivado] se deu.

Assim sendo, a tentativa de expandir a lista de exceções à desqualificação das mulheres como testemunhas não funcionaria para uma das poucas áreas em que testemunhar é ainda profundamente relevante¹¹⁸.

¹¹⁶*Kidushim* 65a.

¹¹⁷Rambam, *Ishut* 4:6; *Shulchan Aruch*, *Even haEzer* 42:2. A citação presente neste artigo vem desse último.

¹¹⁸Provavelmente também funcionaria com dificuldade em se tratando de divórcios. Ver, cuidadosamente, Rambam, *Guerushin* 12:2, 3, 5, para intimações de que, se ambas as partes admitem que realizaram o divórcio, o divórcio é válido.

É necessário destacar que venho me encaminhando à possibilidade de categorizar noivados e divórcios como sendo ambos instâncias de *mileta deatia leigaloiei*. Seria obviamente mais fácil de reconhecer depois do fato a validade de um casamento testemunhado por testemunhas inelegíveis. O noivado poderia ser validado pela pressuposição de que o marido é *baal leshem ishut*, “teve relações com sua noiva com a intenção de fazer dela sua esposa”. Não haveria qualquer leniência análoga para o reconhecimento depois do fato de um divórcio invalidamente testemunhado.

2. A segunda abordagem é bastante diferente e tem por base uma colocação de Maimônides. Rambam escreveu¹¹⁹:

Se a Alta Corte ofereceu uma exegese de um verso tendo por base um dos princípios exegéticos aceitáveis¹²⁰ usado de forma apropriada, e uma corte posterior¹²¹ vir algum motivo para derrubar essa exegese, a corte posterior poderá assim proceder e poderá explicar como achar melhor.

Baseando-se nessa passagem de Rambam seria possível postular que os sábios *talmúdicos* interpretaram, por meio da evocação de um princípio exegético reconhecido que creram apropriado à situação, o versículo em Deuteronômio 19:17 de modo a excluir as mulheres da possibilidade de atuarem como testemunhas. Já que aquilo que eles “creram como apropriada” predicava-se na precisão geral de uma determinada imagem das mulheres que eles haviam desposado e já que essa imagem não mais pode ser considerada genuinamente precisa, a “corte” contemporânea percebe “uma razão válida” para derrubar essa exegese. Essa razão válida é a de que *shinui haitim* (“a mudança que o tempo” trouxe para nossa concepção a respeito do caráter das mulheres). A “corte” contemporânea pode então interpretar o versículo de forma a não proibir que mulheres atuem como testemunhas.

Esta abordagem é sedutora e apresenta vantagens distintas: (1) Ela evoca o direito rabínico de substituir a norma *deoraita* (“biblicamente enraizada”) que desqualifica o testemunho feminino por outra norma também “biblicamente enraizada” que o permita. O status de ambas as normas, cada qual em seu respectivo tempo, permaneceria *deoraita* (“bíblico”). (2) Ela elimina os problemas decorrentes dos tipos diferentes de testemunhas. (3) A base para derrubar a interpretação anterior é o reconhecimento da total inaplicabilidade da concepção dos sábios a respeito do que é uma mulher frente as mulheres de nossa época e lugar.

A segunda abordagem, no entanto, também apresenta desvantagens: (1) Ela baseia-se em uma declaração de Rambam que não parece dispor de amplo respaldo por parte dos

¹¹⁹*Mamrim 2:1.*

¹²⁰Ver Herman L. Strack, *Introduction to the Talmud and Midrash*, cap. 11.

¹²¹Evidentemente implicando que a corte posterior não precisaria ser *gadol bechochmá uveminian* (“superior em sabedoria e em quórum”). Ver Jose Faur, “*Deoraita, derabanan vedinim muflaim bemishnato she haRambam*”, *Sinai*, vol, 67, no. 1 (Nissan 5730), p. 35.

passukim. Ela é, em outras palavras, uma *daat yachid* (“opinião de uma pessoa só”). (2) O direito evocado por Rambam nunca foi conscientemente secundado por quem quer que fosse. (3) Evocá-lo funcionaria bem se apenas o sentido literal de Bavli¹²² e a opinião do próprio Maimônides fossem considerados¹²³. De acordo com o que se encontra no Bavli, seria necessário interpretar a frase *shenei haanashim* (“as duas pessoas”) como se referindo aos litigantes, e não às testemunhas. Com respeito à opinião de Rambam, *edim* (“testemunhas”) precisaria ser entendido como um termo genérico, e não como se se referisse exclusivamente a homens. A questão é que muitos poderiam argumentar que, de acordo com os *Sifrei*, ou de acordo com a explicação oferecida pelo Bavli para as *beraitot*¹²⁴, mesmo a posição de Rambam é inaplicável. Uma vez que uma *guezerá shavá* é, em última análise, Sinaítica, a proibição contra mulheres atuarem como testemunhas não se baseia em exegese rabínica, mas na exegese Divina meramente transmitida, ainda que não originada, pelos sábios. (4) Seria possível argumentar que, se uma corte contemporânea invocar o direito em questão, poderia assim abrir as comportas da barragem e o uso irresponsável de seus poderes se daria em supremo detrimento da *halachá*.

3. A terceira abordagem se parece com a segunda, ainda que difiram entre si em aspectos significativos. Esta abordagem baseia-se no princípio de que *iêsh koach bidei chachamim laakor davar min haTorá bekum vaassê*¹²⁵ (“os sábios podem sabidamente ab rogar uma norma *deoraita* [bíblica]”). Ainda que o precedente geral permita apenas a ab rogação passiva, ou seja, *beshev beal taassê* (“por meio do refrear-se de fazer algo comandado”), há concordância difundida entre os *passukim* de que uma ab rogação *ativa*, quer dizer, permitir que um ato contrário à Torá, é permissível desde que isso seja considerado admissível pelas autoridades designadas. Uma dessas passagens será apresentada.

Em Tossafot está escrito¹²⁶: “Mesmo que os sábios geralmente não disponham do direito de ab rogar ativamente alguma questão [permitindo a realização de um ato proibido], em situações em que *bemakom sheiêsh panim vetaam badavar* [disponham de um bom

¹²²Ver acima, texto vinculado ao intervalo de notas 95 – 97.

¹²³Ver acima, texto vinculado às notas 98 e 99.

¹²⁴Ver acima, texto vinculado à nota 96.

¹²⁵Ver *Yevamot* 89b – 90b para o *locus classicus* do princípio. O assunto é bastante complexo e peço desculpas por fazer referência a um livro que escrevi, e que todavia ainda não foi publicado. O volume chama-se *The Halákhic Process: A Systematic Analysis* (“O Processo *Halákhico*: uma Análise Sistemática”). Todo o capítulo 7 é dedicado à análise dos direitos rabínicos vis-à-vis questões que são *deoraita* (“bílicas”). O livro, a ser publicado em breve, providenciará a análise de um número muito maior de fontes que o contabilizado neste artigo. [n.t.: publicado em 1986 pelo JTS].

¹²⁶*Nazir* 43b, s.v., *vehai*.

motivo e de razão suficiente], todos concordam que eles têm o direito.” Curiosamente, a prova final oferecida pelos Tossafot relaciona-se diretamente com a presente discussão. O direito de uma mulher testemunhar a respeito da morte de seu próprio marido¹²⁷ é universalmente reconhecido. Esse direito é ele mesmo uma ab rogação da norma bíblica que desqualifica *todo* testemunho feminino. Os proponentes desta abordagem devem assegurar que a mudança operada em nossa sociedade quanto ao status das mulheres e a mudança radical de nossa concepção da natureza feminina constituem um “bom motivo e razão suficiente” para que a ab rogação da norma seja garantida. Seria necessário reforçar a opinião asseverando a convicção de que a aderência a uma norma cuja única justificativa racional não mais se aplica não fortalece a *halachá*, mas sim zomba dela.

Esta abordagem apresenta todas as vantagens da segunda abordagem, mas não algumas de suas desvantagens. Baseia-se em um princípio formulado pela *guemará* e reafirmado por muitos *passukim*. Não se trata de uma *daat yachid* (“opinião de uma pessoa só”). Não apenas ela dispõe de resguardo teórico, como também esse resguardo já foi efetivamente mobilizado. Ademais, o direito de ab rogar uma norma no lugar de buscar reinterpretar o versículo que lhe serve de base aplica-se inclusive a normas concebidas como sendo *halachá leMoshe miSinai* (“reveladas a Moisés desde o Sinai”).

Essa terceira abordagem não é desprovida de desvantagens. O problema da síndrome destruidora de barragens obviamente se aplica. Alguns também poderiam afirmar que os estudantes contemporâneos de *halachá* não mais possuem o direito à ab rogação ativa de alguma norma bíblica, mesmo que os sábios do passado tenham assim procedido. Essa afirmação encontra respaldo no fato de que o direito a “ab rogar” não é mobilizado há um bom tempo. Por fim, alguns poderiam dizer que, nem a mudança operada no status feminino, nem aquela operada em nossa concepção a respeito da “natureza” das mulheres seriam “bom motivo e razão suficiente” para evocar o direito sistêmico máximo, se ele ainda existir.

Em última análise, nenhuma das três abordagens é simples. Todas preocupam-se muito com o impacto que qualquer uma delas possa exercer sobre *Klal Israel*, a unidade ideal do povo de Israel, já que qualquer uma delas acarretaria em forte oposição vinda de determinados círculos.

¹²⁷*Yevamot 15:1.*

PARTE TRÊS

O número de fontes que aborda diretamente a questão da ordenação de mulheres é pequeno. Obviamente, pequeno ao ponto de que a ausência de instâncias de ordenação de mulheres constitua um precedente legal e que o peso desse precedente certamente não favoreça sua ordenação.

Há, como se sabe, uma fonte que parece negar explicitamente o direito das mulheres de serem ordenadas ou ocuparem qualquer outro tipo de cargo oficial. Maimonides, parafraseando os *Sifrei Devarim*¹²⁸, escreveu¹²⁹:

Nenhuma mulher poderá reinar soberana (...) e, similarmente, somente um homem poderá ser encarregado de qualquer *messimot* (cargo público) entre os judeus.

Parece, portanto, que, de acordo com Rambam, a ordenação de mulheres seria bíblicamente proibida. Porém, deve-se notar que, mais adiante no texto, metade das declarações de Maimônides parece ser uma extrapolação sua dos *Sifrei* que, por sua vez, restringe a proibição ao coroamento de uma mulher como rainha. O veto aqui apresentado por Maimonides não é confirmado por quaisquer outros *passukim*, nem se encontra gravado nos demais códigos. Se considerarmos que Maimônides possa ter sido motivado por sua visão particular das competências mentais femininas ao tê-las estendido a proibição do *Sifra*, a reivindicação de que *shinui haitim* (“os tempos mudaram”) não é apenas garantida como se faz absolutamente necessária. Rambam afirma¹³⁰ que a Torá não deve ser ensinada às mulheres, porque elas transformariam suas palavras em *divrei havai* (“trivialidades”) e devido àquilo que seria *aniut daatan* (“pobreza intelectual”). Ainda que essas possam até ter sido verdades para a época de Rambam, não seria possível a ninguém minimamente informado seguir hoje afirmando tais coisas. São asserções clara e esmagadoramente refutadas tanto pela experiência, quanto por todas as evidências científicas. Ainda que possam existir, e efetivamente existam, desacordos entre os modernos quanto aos traços

¹²⁸#157, sobre Deut. 17:15, ed. Finkelstein, p. 208.

¹²⁹Melachim 1:5.

¹³⁰Talmud Torá 1:13

caracterológicos femininos que poderiam desqualifá-las para a realização de testemunhos, seria bastante difícil de conceber alguém que afirmasse a inferioridade intelectual das mulheres em comparação aos homens. Considerando que a expansão aos *Sifrei* feita por Rambam não se fundamenta em nenhuma fonte presentemente conhecida da literatura rabínica, o mais provável é que suas palavras tenham derivado de sua percepção pessoal a respeito das capacidades intelectuais das mulheres. Assim sendo, mulheres não poderiam e não deveriam ser desqualificadas para a ordenação, nem mesmo devido a *safek deoraita* – quer dizer, “algo que talvez possa violar as normas bíblicas”. A proibição bíblica restringe-se ao exercício soberano de poder por parte de mulheres. Esse assunto, por mais que seja digno de uma análise *haláchica*, é tão hipotético para os dias de hoje que não precisa ser tratado no presente artigo.

Não há outras fontes que possam ser compreendidas como se proibissem a ordenação de mulheres como rabinas. O *Midrash* comenta as palavras de Manôach¹³¹:

“E Manôach disse [ao anjo] ‘Que venham tuas palavras.’ Manôach disse-lhe: ‘Até agora eu ouvira apenas de uma mulher, e mulheres não são *benot horá* [‘qualificadas para a tomada de decisões’], *veein lismoch al divreihen* [‘e não se pode confiar em suas palavras’]. Mas que venham as tuas palavras – “quero ouvir de tua boca”.

Se a declaração de Manôach sobre mulheres for tirada de contexto e suas palavras (em especial a palavra *horá*) forem entendidas a partir de seus significados legais costumeiros, ela poderia ser traduzida da seguinte maneira: “Mulheres não dispõem da competência para tomarem decisões e suas palavras [consequentemente] não são dignas de confiança.” Inserida em seu contexto, no entanto, essa interpretação da passagem em questão é impossível. Que tipo de decisão sua mulher havia tomado? Ela não havia feito nada além de reportar ao seu marido o que o anjo a havia dito durante sua ausência. Mas, tendo em mente que Manôach requisitou o aparecimento do anjo com as palavras “que ele retorne a nós *veiorenu* [e nos instrua] a respeito de como deverá ser cuidada a criança que há de nascer”, o sentido da colocação de Manôach no *Midrash* faz-se claro. Nem o anjo, nem a mulher estavam tomando

¹³¹*Bamidbar Rabá* 10:5, em referência a Juízes 13:12.

decisões de qualquer espécie. Ambos estavam ditando instruções. Assim sendo, Manôach afirmou: “Mulheres *einan benot horá* [não sabem receber instruções], e não se pode confiar em suas palavras.” Já que mulheres não sabem receber instruções, foi requisitado ao anjo que retornasse e explicasse diretamente a Manôach como a criança deveria ser cuidada.

O relato bíblico da resposta do anjo coloca Manôach em seu devido lugar. O anjo repete duas vezes: “Faça como eu disse à mulher.” Ele não repete em momento algum as instruções referentes a como cuidar da criação da criança. As únicas coisas que ele repete dizem respeito aos cuidados que a esposa precisaria ter durante sua gravidez.

Além dessas duas fontes, não parece haver qualquer outra que, independentemente do quão frouxamente possa ser analisada a partir dos princípios hermenêuticos rabínicos, poderia ser possivelmente interpretada como se declarasse explicitamente que mulheres não podem ser ordenadas.

Dentre as funções que rabinos modernos desempenham qua rabinos, apenas duas podem ser consideradas como *halachicamente* abertas a questionamentos; ou, mediante certa seriedade, apenas uma. A primeira diz respeito ao direito das mulheres ensinarem Torá e a segunda, ao direito de mulheres servirem como juízas. O presente artigo lidará primariamente com a segunda função, ainda a explicação contemple em certa medida também a primeira.

A questão baseia-se em uma *mishná* que declara: “Quem for apto a julgar, é também apto a testemunhar. Alguns são aptos a testemunhar sem serem aptos a julgar¹³².” Se o primeiro período da *mishná* significa que “Apenas aqueles que forem aptos a testemunhar podem ser aptos a julgar”, mulheres estão obviamente excluídas, já que não podem servir como testemunhas e, em decorrência, não poderiam nunca serem aptas a julgar¹³³. De fato, essa forma de compreender a cláusula é a *prima facie* de significado atribuída ao texto pelos *rishonim*. Mas eles são contrariados pelos testemunhos bíblicos de que Devorá, que era uma profetisa, “naquela época julgava Israel (...) e os israelitas recorriam a ela para a realização de decisões” (Juízes 4:4-5). Em Tossafot são oferecidas três resoluções para o problema posto. Essas resoluções são relevantes para o assunto aqui tratado.

¹³²*Nidá* 6:4, 49b.

¹³³No *Yerushalmi* (*Shevuot* 4:1, 35b), deduz-se que a desqualificação das mulheres como juízas a partir de “e *shenei anashim* [‘dois homens’, isto é, Eldad e Medad] permaneceram no acampamento” (Números 11:26). A fonte em questão referencia claramente homens, Eldad e Medad, e referencia claramente a realização de juízo. O *Yerushalmi* aplica então a exclusiva masculinidade desse *shenei anashim* ao *shenei haanashim* (“as duas pessoas”) de Deuteronômio 19:17, deduzindo que mulheres também não podem atuar como testemunhas.

Em primeiro lugar, eles sugerem que Devorá não julgava efetivamente, mas servia em verdade como professora da lei para que outros então pudessem julgar¹³⁴. Essa resposta assegura a proibição de uma mulher servir como juíza. No processo, entretanto, ela postula como virtualmente incontestável o fato de que uma mulher pode ensinar a lei, mesmo que incapacitada de julgar. Dessa forma, resta resolvida a questão menor referente ao direito feminino das mulheres ensinarem Torá.

Em segundo lugar, eles sugerem que a cláusula da *mishná* pode não significar aquilo que a ela fora atribuído. Em oposição, a *mishná* poderia estar postulando a contingência entre o exercício de juiz e o exercício de testemunha apenas àqueles para quem testemunhar é uma possibilidade real. Àqueles para quem testemunhar não é uma possibilidade real, não há a contingência. Dessa forma, a cláusula da *mishná* precisaria ser compreendida da seguinte maneira: “Apenas os *homens* aptos a servirem de testemunhas podem ser aptos a servirem como juízes.” Mulheres, todavia, poderiam julgar mesmo não sendo aptas a atuarem como testemunhas. De acordo com essa resposta, então, não haveria qualquer proibição do direito de mulheres atuarem como juízas.

Por fim, eles sugerem que o povo pode tê-la aceito como juíza, ainda que ela fosse tecnicamente desqualificada¹³⁵. Como fica claro a partir da *mishná*¹³⁶, litigantes são aptos a aceitarem como juiz até mesmo alguém que poderia ser, do contrário, desqualificado. Assim sendo, Devorá dispunha do direito de julgar por ter sido aceita pelos israelitas como juíza.

Então, em última análise, não há qualquer objeção legal ao ato de conceder tecnicamente o título de “rabina” a uma mulher. A única função rabínica apta a ser questionada diz respeito ao exercício do juízo. A respeito da atuação como juízas, há bases para que se defenda a ideia de que as mulheres não são desqualificadas. Mesmo que as bases sejam rejeitadas, uma rabina a serviço de uma comunidade seria aceitável como juíza em razão de que ela foi assim aceita, considerando que os rabinos contemporâneos são escolhidos pelas comunidades que servem.

É necessário destacar que a esfera do juízo conecta-se com a esfera do testemunho. Assim sendo, a resolução da questão referente aos testemunhos, que serviu de assunto para a parte anterior do presente artigo, assume significância também vis-à-vis esse outro tema. Se

¹³⁴Tossafot Nidá, 50a, s.v. *mi*.

¹³⁵Tossafot Shavuot 29b. s.v. *shevuat*.

¹³⁶Sanhedrin 3:2.

alguma das abordagens potencialmente viáveis aqui discutidas for adotada, a problemática referente ao direito de mulheres julgarem deixaria de ser uma problemática.

PARTE QUATRO

A isenção feminina de mandamentos positivos atrelados ao tempo foi racionalizada de várias maneiras. Alguns afirmaram que a isenção busca enfatizar a centralidade do papel feminino em relação ao seu marido, à sua casa e à sua família. Esse papel seria tão central que a observância de *mitsvot* que pudessem eventualmente entrar em conflito com ele teria sido suspensa em favor dele. Outros defenderam que mulheres são isentas das *mitsvot* em questão, porque dispõem de uma sensibilidade religiosa inata que tornaria a observância desnecessária. Quer qualquer uma dessas racionalizações esteja correta, quer não, não vem ao caso para o presente desta investigação. É suficiente colocar que, qualquer que possa ser o motivo para a tradicional isenção feminina, ela tem por si própria o peso sustentador de um precedente antiquíssimo. Para que fosse possível resolver as dificuldades *haláchicas* quanto ao impacto dessas isenções sobre o ordenamento de mulheres como rabinas, foi realizada, ao final da parte um, uma listagem de quatro categorias dentro das quais as mulheres poderiam ser classificadas¹³⁷. Insto a Faculdade a registrar publicamente sua aceitação dessas quatro categorias como defensáveis e opções viáveis a serem adotadas por mulheres.

Oponho-me a duas alternativas constantemente propostas. A primeira recomenda a adoção de uma *takaná* que obrigue todas as mulheres a observarem todas as *mitsvot* das quais forem isentass. A segunda recomenda um pronunciamento afirmando que mulheres deveriam se privar da observância dessas *mitsvot* das quais são isentas, ainda que elas possam dispor do direito legal de observá-las. Oponho-me à realização de uma *takaná*, porque a imposição de obrigatoriedade por meio de *takaná* tornaria pecado qualquer comportamento estrangeiro àquilo por ela ditado. Isso resultaria na criação de uma multidão de pecadores a partir de onde, hoje, não há nenhum. Horroriza-me o pensamento de que a Faculdade do Seminário ou qualquer outro segmento do Movimento Conservador possa buscar impor um conjunto de obrigações ainda não reconhecidas pela tradição sobre qualquer mulher que possa estar satisfeita com o *status quo*.

¹³⁷Ver acima, ao final da página onde se encontra a nota 90.

Por outro lado, há um crescimento contínuo do número de mulheres judias que compreendem seus papéis de outra maneira e assim o fazem, senão ao longo da totalidade de suas vidas, ao longo de segmentos significativos de suas próprias vidas. Se essas mulheres compreenderem a isenção tradicional como sendo baseada na afirmação da centralidade maternal da família, elas podem ansiar grandemente por uma participação mais ativa na vida religiosa judaica durante os anos em que não estiverem ativamente “maternando”. Em verdade, muitas mulheres acreditam ser possível permanecerem em igual medida religiosamente ativas, mesmo durante períodos de intensa atividade maternal. Se mulheres são capazes de sustentarem cargos responsáveis em período integral sem sério comprometimento de suas responsabilidades familiares, não há qualquer razão para acreditar que o “ônus” da observância de mandamentos positivos atrelados ao tempo constituiria a “gota d’água”. Se uma dessas mulheres compreender a isenção como fundamentada na inata sensibilidade religiosa feminina, ela pode escolher resguardar os padrões tradicionais. Mas muitas mulheres não se percebem como sendo mais religiosamente sensíveis que suas contrapartes masculinas. Em última análise, é a percepção das próprias mulheres quanto a necessidade que experimentam das *mitsvot* o elemento mais importante.

Mulheres que desejarem observar *mitsvot* devem receber todo o encorajamento possível para que assim o façam, uma vez que existe precedentes legais o suficiente para permiti-las a isso. Presentemente, essas mulheres vêm sendo vergonhosamente submetidas às formas mais virulentas de vilificação por parte de dois grupos muito diferentes. Homens observantes vêm olhado tão torto para mulheres decididas a adotarem para si mesmas a observância de *mitsvot* das quais são isentas, que dão a impressão de que tal comportamento devesse ser proibido. As próprias pessoas às quais essas mulheres buscam para garantir que seu comportamento restrinja-se aos parâmetros legais, sendo essa uma preocupação que muitas delas têm, dão a impressão contrária ao meramente tolerarem que elas cumpram com a observância, mesmo que não tentem ativamente desencorajá-las a tanto.

Essas mulheres também são frequentemente castigadas por outras que aceitam sua isenção tradicional de certas *mitsvot*. A elas é dito ou que elas estão tentando emular homens, ou que elas permitem que homens ditem o que mulheres deveriam ser. Segundo meu conhecimento e minha capacidade de observação, essas mulheres vêm sido motivadas majoritariamente por razões puramente religiosas. Isso não significa que elas não tenham

sido de modo algum afetadas pelo espírito que anima os vários movimentos feministas e femininos.

É necessário permitir que as mulheres alarguem seus padrões de observância religiosa sem impedimentos masculinos ou vindos por parte de outras mulheres. Em verdade, já que a observância dessas *mitsvot* é permissível, não há nenhuma razão pela qual elas não deveriam ser encorajadas em suas buscas, sendo esse o caminho que elas tiverem escolhido.

Para que seja possível termos certeza, é necessário que fique cristalino para todas as mulheres que adotarem a observância de *mitsvot* de que há sempre mais envolvido que somente a observância. Isso é particularmente verdadeiro em se tratando seja diante da necessidade de um *minian*, seja diante de questões referentes ao agenciamento. Elas precisam compreender que apenas indivíduos obrigados constituem um quórum e apenas um indivíduo obrigado pode servir de agente a outros. Só porque uma mulher frequenta as rezas, veste *talit* e *tefilin*, ou recebe uma *aliá*, não significa que ela tem o direito de ser contada para um *minian*, ou de servir como agente em nome de alguém que for obrigado a realizar uma *mitsvá*.

Mulheres podem ser contadas em um *minian* e servirem como *shats* apenas depois de aceitarem sobre si mesmas a obrigação voluntária de rezar como manda a lei, nos horários que manda a lei e apenas quando elas reconhecerem e afirmarem que a incapacidade de cumprir com as obrigações é um pecado. Depois disso, elas podem ser contadas para o quórum e servirem como agentes para outras pessoas. Esta é a posição que eu recomendaria à Faculdade que adotasse.

Antecipo que objeções dos mais variados tipos serão levantadas contra esta recomendação e gostaria de responder antecipadamente àquelas que entrevejo.

Como posso requerer que mulheres aceitem voluntariamente determinada obrigação e reconheçam que o não cumprimento dela é um pecado, se os conceitos de “obrigação” e “pecado” são raramente mencionados por homens? Como eu poderia contar homens em um *minian*, se eles só aparecem esporadicamente para as rezas, jamais rezando de outro modo e certamente não compreendendo o fracasso constante de suas obrigações de reza como sendo pecaminoso em qualquer medida, mas que ainda assim se recusam, na hora da recitação do *kadish*, a responderem favoravelmente a qualquer *minian* integrado por mulheres que estão todos os dias na sinagoga? Ou que, até mesmo sem a recitação do *kadish*, se recusam a

reconhecer a natureza pecaminosa do não cumprimento de *mitsvot* por parte de mulheres que tomaram voluntariamente a obrigação para si mesmas?

Respondo que estou plenamente ciente dessas realidades destacadas, mas minha preocupação diz respeito ao status *haláchico* de comportamentos, não aos equívocos comuns quanto aos status *haláchico* desses comportamentos. Se falhamos em educar nossos integrantes de que, a partir da nossa perspectiva, obediência à lei judaica é obrigatória, não voluntária, isso não muda o fato de que é efetivamente obrigatória. Um homem é obrigado a rezar, quer ele reconheça essa obrigação, quer não. Quando ele reza, ele cumpre com sua obrigação e pode ser contado para um *minian*. Quando ele não reza nos horários designados, ele peca, quer reconhecendo sua incapacidade de rezar um pecado, ou não.

O status *haláchico* da prece de uma mulher é bastante diferente. Ela pode ser considerada obrigada e ser contada para *minian* apenas depois de ter aceito o status de obrigatoriedade sobre si mesma. Sua obrigação é autoimposta, não comandada por outro. Ela requer *reconhecimento* do status obrigatório e isso, em troca, exige reconhecimento consciente das consequências do não cumprimento das obrigações. As consequências chamam-se pecado. Apenas quando esses elementos se fizerem presentes, uma mulher poderá ser considerada legalmente obrigada. Se uma mulher reza sem considerar-se obrigada, ela exercita um direito seu, mas não cumpre com nenhuma obrigação. Um quórum de reza exige pessoas obrigadas, não pessoas exercitando seus direitos. Quando homens rezam, eles estão cumprindo com uma obrigação; mulheres, no entanto, podem rezar como exercício de um direito, como sendo oposto ao cumprimento de uma obrigação. Dessa forma, homens sempre contam para *minian*, enquanto nem todas as mulheres podem ser contadas.

Alguns, suspeito, objetarão os termos práticos da distinção traçada entre mulheres obrigadas e desobrigadas, ainda que possam admitir a distinção a nível *haláchico*. A objeção pode inclusive acomodar termos teóricos tais quais *chachamim lo natenu et devreihem leshiurin* (“Os sábios formularam seus princípios para que fossem indistintamente aplicados”), mas ela será de fato uma objeção mais prática. Como seria possível que contar algumas mulheres, mas não todas, é uma questão prática? Essa objeção não me atrai de modo algum. Na vasta maioria dos casos, quando dez homens se fazem presentes, a questão faz-se puramente acadêmica. A questão torna-se um problema apenas nos casos em que, dentre as dez pessoas presentes, estejam tanto homens, quanto mulheres, sendo assim necessário

perguntar-se a respeito de se há um *minian* ou não. Mesmo assim, a distinção entre categorias de mulheres não será tão complexa como pode parecer. Se as mulheres estão em suas comunidades natais, é provável que elas sejam reconhecidas como “obrigadas” ou “desobrigadas”, no mesmo sentido em que as crianças são reconhecidas em suas respectivas comunidades como “bar mitzvah” ou “não bar mitzvah”. A questão se transforma em um problema somente nos raros casos nos quais uma mulher em uma comunidade estrangeira se faz necessária para completar o quorum. Nessas circunstâncias, seria mais contraproducente perguntá-la se ela se considera obrigada do que perguntar a uma criança em circunstância análoga se ela é bar mitzvah? Acredito que não.

Valeria a pena criar uma cerimônia religiosa que celebrasse a aceitação das *mitzvot* por uma mulher como obrigatórias. Tal cerimônia teria múltiplas funções. Funcionaria para demarcar a ocasião como religiosa. Seria psicologicamente importante, tanto para a mulher em questão quanto para sua comunidade. Seria uma diretriz para a determinação do status da mulher.

Na Segunda Parte, declarei minha convicção de que o fracasso em conseguir alguma retificação do status testemunhal das mulheres reflete mais a falta de seriedade sobre a *halachá* do que o comprometimento para com ela¹³⁸. Obviamente, há quem tente resolver o problema e falhe. Somente a falta de tentativa, e não a falta de sucesso, refletiria a falta de seriedade. Duplamente pelo seu status universalmente aceito de *de-oraita* (“bíblico”) e pelas suas implicações na unicidade do povo judeu, a questão das mulheres e testemunhos é extremamente difícil.

Antes de oferecer uma proposta específica para ser levada em consideração, preferiria enfatizar o mais fortemente possível que a problemática da igualdade entre homens e mulheres não influencia nas minhas elaborações sobre o assunto. Não encontro nenhuma objeção ética à discriminação contra toda uma classe quando essa discriminação é justificada e defensável. Espero ter deixado bastante claro que me oporia a qualquer argumento em defesa dos direitos rituais das mulheres que fosse baseado na reivindicação *a priori* de que homens e mulheres *devem* ser iguais. Igualdade testemunhal entre homens e mulheres pode ser o *resultado* da luta com o problema das mulheres e testemunhos, mas não é sua motivação fundamental. Reitero que, para mim, a motivação fundamental para essa difícil contenda é a

¹³⁸Ver acima, no segundo parágrafo depois da nota 127.

firme convicção de que as bases para a desqualificação das mulheres como testemunhas, bases essas que na minha opinião são a única justificativa continuamente possível da norma prescrita, não são mais aplicáveis. É simplesmente inconcebível para mim que alguém possa argumentar de maneira convincente que as mulheres modernas são genuinamente pouco confiáveis como testemunhas e que toda a classe das mulheres deveria ser desqualificada. Se em alguma condição uma reivindicação de *shinnui ha-ittim* (“os tempos mudaram”) for apropriada, certamente é no que tange a percepção rabínica do caráter das mulheres.

Recomendo, portanto, à faculdade que realize o exercício do direito sistêmico daqueles que são comprometidos com a *halachá* para que revoguem a proibição contra mulheres servirem como testemunhas de maneira aberta e consciente. Esse é o ato definitivo daquilo que é *halachicamente garantido*. Não é um ato não-*haláchico*.

Demonstramos na Terceira Parte desse trabalho que não existem objeções haláchicas intransponíveis para o consentimento da ordenação per se para mulheres. As Partes Um e Dois intencionaram aplicar-se a todas as mulheres, considerando que a vasta maioria delas nunca procuraria ordenação como rabina. O que falta ser discutida é a relação das Partes Um e Dois com a questão da ordenação.

A opinião minoritária integrante do relatório da Comissão demonstrou convincentemente que a problemática das ordenações não deveria ser entendida como uma questão restrita, mas sim como uma questão ampla¹³⁹. Para que tenhamos certeza, as questões discutidas nas duas primeiras partes deste artigo “fluem desde ela [a questão da ordenação] quase que inexoravelmente¹⁴⁰.” Se alguém quiser dizer a respeito dessas questões que algumas fluíram mais inexoravelmente, e outras, menos, as problemáticas referentes a mulheres em *minian* e como *shats* pertencem à primeira categoria e o problema das mulheres quanto ao direito de testemunho pertence à segunda categoria.

A opinião minoritária restringe suas preocupações às questões referentes a *minian*, *alioth* e *shats*. Minha preocupação se estende para além desses limites. Eu espero que um rabino possa servir à sua comunidade como um exemplo par excellence de comprometimento ao estudo da Torá e à observância das *mitsvot*. Isso não deveria ser menos verdadeiro em se tratando de rabinas. Eu recomendo ao Seminário que aceite mulheres como candidatas a

¹³⁹Ver Simon Greenberg, ed., *The Ordination of Women as Rabbis: Studies and Responsa* (Nova York: Jewish Theological Seminary, 1988), p. 29.

¹⁴⁰*Ibid.*

ordenação, desde que cumprida a condição de que elas aceitem a observância de todas as *mitsvot* como uma obrigação. Caso uma rabina renuncie ao seu status de obrigatoriedade, ela deverá ser requisitada a deixar de atuar como rabina.

Se a minha recomendação concernente a mulheres em geral e o problema da questão testemunhal for aceita, ela obviamente não se aplicaria mais a rabinas que a outras mulheres. A questão que permanece, todavia, é a de se a rejeição à proposta em questão constituiria razão suficiente para negar ordenações rabínicas a mulheres. Já que uma mulher atuando como rabina resultaria profundamente tentada a agir como testemunha para uma *ketubá* ou um *guet*, e já que seria particularmente difícil explicar para seus congregantes o porquê dela não poder fazê-lo, nós estaríamos, ao ordenarmos mulheres, agindo como *messaiein lidvar averá* (“cúmplices de uma transgressão”)? A frequentemente ouvida resposta negativa à questão posta baseia-se no fato de que o Seminário não se priva de ordenar *kohanim* como rabinos, mesmo que officiar em funerais e enterros constitua uma função do rabinato e o rabino *kohen* talvez possa acabar se encontrando em uma situação comprometedora. Percebo essa resposta, ao menos da forma como ela costuma ser compreendida, como inadequada. Se um rabino *kohen* officiar em um funeral, ele estará pecando. Mas o funeral seguirá sendo absolutamente válido. Ninguém asseveraria que o falecido não foi “legalmente” enterrado, ou que deixou de receber a elegia necessária. Mas, se alguém for desqualificado para servir de testemunha acabar por testemunhar um noivado, o casal não estaria legalmente noivo.

Ainda assim, sou da opinião de que, mesmo se a proposta concernente a *edut* for rejeitada, ainda assim a ordenação de mulheres não deveria ser vetada. Ainda que o caso de uma rabina não seja uma analogia exata para o caso do rabino *kohen*, há um aspecto partilhado por ambos os exemplos. Funcionamos a partir da premissa de que todo graduado da Escola Rabínica está comprometido com a observância das *halachot*. Individualmente, todavia, rabinos violam uma que outra *halachá*. Eles assim o fazem por diferentes motivos. Frequentemente, ainda que isso não costume ser verbalizado, a “violação” deriva de uma convicção de que a *halachá* violada não deveria ser let. Muitos dos rabinos *kohanim* que officiam funerais assim o fazem por disporem de uma forte convicção de que muitas das leis referentes ao sacerdócio, senão todas, não mais se encontram em vigor. Eu discordo. Ainda assim, não estou disposto a declarar que esses rabinos não têm compromisso com a *halachá*. Se a Faculdade do Seminário, operando como sínodo, afirmar que uma mulher, ainda que

ordenada, não pode servir como testemunha, o número de graduandos e graduados que ignorariam o julgamento *haláchico* expresso pela faculdade seria desprezível.

Além do mais, é um costume difundido entre seminaristas e membros da Assembleia Rabínica considerar os interesses daqueles a quem servem e não apenas suas próprias convicções. Conseqüentemente, casais que contemplarem a *aliá* são normalmente reforçados pelos rabinos conservadores a se valerem de *ketubot* que possam ser reconhecidas pelo rabinato israelense. O mesmo pode ser dito a respeito de um *guet*; recomenda-se que seja escrito por um rabino por eles reconhecido, em razão de prevenir quaisquer possíveis complicações frente ao efetivo cumprimento da *aliá*. Não importa o quão “mente aberta” for determinado graduando ou graduado do Seminário, ele não poderá exercer sua “mente aberta” às custas daqueles que puderem ser adversamente afetados por ela.

Um de meus professores mais reverenciados me recomendou em uma discussão privada que mulheres deveriam ser encorajadas a adotarem a observância das *mitsvot* e que seria melhor se a questão da ordenação feminina pudesse ser adiada em uma geração, até que o comportamento feminino em questão tenha se tornado comum¹⁴¹. Preciso respeitosamente discordar de suas recomendações. Já declarei previamente meu ponto de vista de que mulheres que aceitarem a obrigação da observância de todas as *mitsvot* precisam ser consideradas como candidatas viáveis à ordenação. Se esse ponto de vista foi reafirmado, então o Comitê de Admissões precisaria buscar evidências de que as mulheres que se aplicarem cumprem com os requisitos de observância. Nesse caso, o primeiro grupo de aplicantes mulheres seria constituído indubitavelmente por aquelas cuja observância das *mitsvot* já reflita aceitação voluntária de todas as *mitsvot*. Elas constituirão um grupo de mulheres fortes o suficiente para serem pioneiras explorando caminhos desprovidos de qualquer trilha ou guia. Não consigo ver o porquê de negar às precursoras o direito que o próprio comportamento delas legará àquelas que as seguirão.

¹⁴¹Ver acima, nota 61.