

A REDENÇÃO DE SHEKHINAH

Por Ya 'qub ibn Yusuf

Com a figura de Shekhinah, a tradição judaica confronta seu próprio lado escuro. “Shekhinah” significa literalmente a “Presença” de Deus no mundo. Pode ser entendido como aquele aspecto do divino a ser revelado “na Terra, como está no céu”. Emergindo dentro da tradição patriarcal do judaísmo, Shekhinah identifica um aspecto especificamente feminino de Deus que é refletido na receptividade dos seres humanos. A tradição judaica fala da redenção de Shekhinah como sendo provocada pelo povo de Israel cumprindo sua aliança com Deus - mantendo os Mandamentos declarados por Moisés e interpretados pelos Rabinos. Ainda, com a idéia da redenção de Shekhinah, algo notável acontece na vida de uma tradição religiosa: o judaísmo volta-se a um aspecto subdesenvolvido de sua própria natureza e empenha-se em redimir um aspecto abandonado de si mesmo.

Shekhinah traz consigo muito material relacionado à presença, à feminilidade, e até à sexualidade do divino. O material que foi rejeitado por antigos líderes religiosos de Israel em suas polêmicas anti-pagãs, muitas centenas de anos antes, se torna integrado dentro da matriz da tradição judaica e reconciliada com a afirmação da Unidade de Deus. Shekhinah não é uma inovação contemporânea de teólogos judeus feministas; ao contrário, foi introduzida pelos rabinos Talmúdicos no início da Era Comum, e então alcançou sua expressão mais completa no Zohar (o trabalho principal de Kabbalah, que apareceu pela primeira vez no décimo terceiro século na Espanha), e tem sido, em muitas gerações, refletida na experiência de poetas e místicos judeus.

A Inclusão de Shekhinah

Como então Shekhinah veio a ser incluída dentro do judaísmo? Os historiadores religiosos falam casualmente de uma cultura “influenciando” outra, sem muita consideração com como uma tradição seleciona o que ela pode assimilar e o que ela deve rejeitar, a fim de manter sua integridade.¹ O estudioso da Bíblia Joel Rosenberg divulgou recentemente a teoria de que no início a tradição hebraica formou-se por um tipo de “ecologia da tradição”. Os Cinco Livros de Moisés, a Bíblia hebraica maior, e as tradições subseqüentes de interpretação judaica podem ser vistas como fases de um processo orgânico:

“Em cada fase, a exclusão de um corpo muito maior de material oral e escrito parece ter acontecido; ainda o substrato excluído não era, como ele foi, congelado, mas continuava ao lado da formulação definitiva como uma força viva, capaz de mostrar sua reivindicação em fases subseqüentes de desenvolvimento tradicional... Tudo que nós podemos dizer é que existe uma revelação profunda e ressonante no meio das partes que constituem o todo e um tipo de ecologia da tradição... que gerações de intérpretes pós-bíblicos, entre eles os exegetas judeus rabínicos e medievais, esforçaram-se para tornar mais explícito.”²

As Escrituras hebraicas refletem uma tradição hebraica maior que, tanto antes quanto depois da formação de um cânon Bíblico, utilizou recursos internos próprios a fim de interpretar a si mesma. Como com qualquer tradição viva, nós temos um sistema orgânico em que “o todo é maior que a soma de suas partes”. Esta idéia é geralmente assumida como certa por membros de qualquer tradição; infelizmente, é considerada uma novidade em bolsas de estudos sobre religião moderna.

Tradições, como as pessoas, são fortemente influenciadas não só pelo que elas aceitam, mas também pelo que elas rejeitam. Rosenberg assinala que um “substrato excluído” pode desenvolver-se em paralelo com o conteúdo consciente da tradição até que ele possa reconciliar-se dentro dela. Uma tal compreensão da psicologia das tradições lembra as teorias de Freud e Jung do inconsciente. O que uma pessoa rejeita e reprime se torna, subconscientemente, uma parte dela. A forma como este material é então integrado é crucial para a completude e crescimento do indivíduo. A mesma dinâmica é operativa na vida psíquica do povo. Dentro da tradição judaica este princípio é reconhecido no ditado: “a pedra que os construtores rejeitaram se tornou a pedra de fundação”.

Da mesma forma, o aspecto feminino do divino era como uma pedra rejeitada pelos primeiros “construtores” e tornou-se uma base da casa de Israel. Deste modo nós encontramos que os judeus se empenham no Sabbath (o dia santo mais importante no judaísmo, embora ele

aconteça toda semana) por dar boas-vindas à “Rainha do Sabath” e à “Noiva do Sabath” - metáforas gêmeas para Shekhinah. Falando em termos gerais, o estudo da lei pelos rabinos desenvolveu-se como uma disciplina abstrata e “masculina”. E ainda cresceu ao seu lado uma tradição rica do midrash - recreações ou “interpretações” imaginativas das narrativas e personagens bíblicos – o que apelava para o intuitivo em lugar de uma compreensão racional. As observâncias rituais judaicas parecem masculinas em sua ênfase nos pontos meticulosos e detalhe (o corpo complexo de leis relativo a comida kosher e até louça kosher surge imediatamente a mente), e ainda no centro da observância ritual judaica está a santificação da casa - que tem um caráter tradicionalmente feminino de “manter a casa” para Deus. Embora o *davenin* (oração hebraica tradicional; literalmente, “dos pais”) envolva repetir rapidamente página após página o texto escrito, existe algo distintamente feminino sobre o movimento oscilante de balanceio que acompanha isto, e a forma improvisada através da qual o canto flui e decresce. Até recentemente, ambos o estudo e a oração eram virtualmente a província exclusiva de homens. E ainda, o sentimento de devoção judaica era suficientemente feminino, tanto que muitos judeus Hasídicos abotoavam suas camisas e jaquetas à esquerda - porque, eles afirmavam, a alma do homem é feminina em relação para Deus.

No judaísmo, talvez mais que em qualquer outra religião importante, existe uma preocupação com o feminino. E ainda parece não ter havido nenhum estudo detalhado em inglês do papel de Shekhinah dentro da tradição. Provavelmente o estudo atual mais detalhado e influente de Shekhinah é *A Deusa hebréia*³, um livro do antropólogo israelita Raphael Patai. O autor, que expressa seu preconceito no título do livro, traz junto a tradição rabínica relativa a Shekhinah - a superstição do povo judeu relativo ao demônio-feminino Lilith, e descobertas arqueológicas sobre deusas cananéias antigas. Patai assume que porque a adoração de deusas pagãs como Asherah e Astarte aconteceu no meio dos Israelitas antigos (e nós sabemos que isso aconteceu porque isso foi fortemente condenado por gerações de profetas hebreus), elas deviam então ser consideradas como *deusas hebréias*. Patai considera todas as referências judaicas mais antigas a uma figura feminina exaltada tal como Shekhinah como desenvolvimentos desta idéia de “deusa hebréia.”

O redescobrimto do feminino dentro do judaísmo é significativo. Mas por criar sua própria tradição de uma “deusa hebréia”, Patai mostrou uma absoluta ignorância sobre a forma como o judaísmo concebeu a si mesmo como uma tradição monoteísta - uma substituição apavorante de sociologia por estudo de religião. Estendendo a análise de Patai para sua conclusão lógica, seria forçoso declarar que, porque muitos judeus norte americanos gostam de comer comida chinesa (não kosher), a comida chinesa é então judaica?

A tentativa do Patai de desvendar referências de algo como uma deusa pagã no interior dos trabalhos principais do judaísmo rabínico recorda um colegial folheando superficialmente grandes trabalhos literários sobre as partes sensuais. Ele, inclusive, tenta extrair várias “boas partes” de Shekhinah, sem se importar muito com o que elas significavam em seus contextos originais. Embora sua interpretação da “evidência” esteja bastante prejudicada, Patai nos fez o favor de juntar muito material interessante.

Uma completa reavaliação do desenvolvimento de Shekhinah dentro da tradição judaica tomaria pelo menos um livro completo ou uma tese de doutorado. Dentro dos limites deste artigo, porém, uma tentativa será feita para, pelo menos, exprimir um sentimento da tradição judaica de Shekhinah, enquanto considerando também suas origens possíveis e algumas de suas expressões notáveis.

Shekhinah em relação a Deus

Patai sugere que a primeira referência à Shekhinah é a do Targum Onkelos, uma paráfrase aramaica e tradução da Bíblia hebréia que provavelmente é do primeiro século dC⁴. No Targum existe o verso, “Deixe-os fazer para Mim um Santuário, para que eu possa morar (*shakhanti*) entre eles”; do Êxodo 25:8, “Deixe-os fazerem para mim um Santuário, para que eu possa ter minha Morada (*Shekhinah*) entre eles”. Deste modo, “a noção Bíblica que o Tabernáculo foi construído como um lugar de habitação para Yahweh é transformada na literatura Talmúdica na idéia que ambos o santuário do deserto e o Templo de Salomão eram o domicílio terrestre da Shekhinah”.⁵ Com a noção de Deus se tornando mais abstrata, existiu um desejo em identificar um princípio intermediário - Shekhinah - que iria distanciar o Ser Absoluto da manifestação concreta.

Isto é típico do que aconteceu com o idioma hebreu que é “verbo-orientado”, com uma visão mundial dinâmica, quando foi recolocado dentro da cultura abstrata e idealizada do mundo

grego romano. Na verdade, para entender o desenvolvimento da concepção judaica de Shekhinah, nós devemos primeiro entender a concepção judaica de Deus. Os judeus helenizados quiseram evitar o antropomorfismo, preferindo conceber algo mais “objetivo” que a imagem do homem. Mas a concepção Bíblica original de Deus pode não ter sido tanto de uma pessoa, mas sim de um processo. Toda palavra hebraica refere-se de volta à uma raiz significativa de três letras. O nome divino, que em inglês tem sido traduzido como “Jehovah” ou designado como “o Senhor”, é em hebraico mais um verbo que um substantivo. É difícil trazer isto para o inglês, justamente porque o inglês é baseado em um sentido latino de “coisa” (thing-ness – no original). As letras hebraicas do nome divino, Y.H.V.H., combinam o particípio futuro *y* com o verbo *hvh*, que significa “presente” ou “é”. Deste modo, o nome Y-vh⁶ sugere algo como “ser em Desdobramento” (Unfolding-being), ou mais justamente, “Tornando-se - é” (Becoming-is).

Para que grau, então, teria sido considerado o Deus da Bíblia (“Tornando-se - é”) uma figura masculina? Deus está realmente caracterizado como sendo masculino, mas isto acontece por questões gramaticais tanto quanto por razões culturais. Como não existe nenhum pronome neutro no hebraico (como o *it* em inglês), o que quer que não seja especificamente identificado como “ela” se torna identificado como “ele”. Pelo menos na área crucial de comportamento sexual masculino, Deus, na Bíblia, não é um “deus” masculino. Em contraste com as várias religiões naturais do Crescente Fértil, o Deuteronomio 11:13-17 (que os judeus recitam duas vezes diariamente como parte da oração *Shma*) especifica que a generosidade agrícola e o equilíbrio da natureza não dependem de representantes humanos do divino executando magia sexual, mas de uma aliança de amor e fidelidade entre Israel e Deus.

Qual é então a noção Bíblica de Deus? Deus é mais bem visto como um arquétipo no sentido original de Philo do termo, i.e., um elemento único ou “over-arching Type” onde uma multiplicidade de elementos ou tipos são reconciliados e se tornam um.⁷ Este arquétipo do divino apresenta a si mesmo como único e sem igual, mas permite a si mesmo ser descrito por uma variedade de adjetivos e atividades, femininas e também masculinas. Deste modo, nós encontramos no Êxodo 34:6 que Deus é identificado por Moisés, em primeiro lugar, como “Y-vh, Y-vh, um Deus Compassivo, (El Rahum)...” A palavra compaixão é baseada na raiz hebraica *rhm*, que significa “útero”. De volta ao Gênesis 17:1, Deus é identificado por Abraão como El Shaddai, que é normalmente traduzido como “Deus Todo-poderoso”, mas que sugere um significado feminino de “Provedor”, desde que o plural, *shaddaim*, significa “seios”. (Na linguagem hebraica moderna, a expressão “*shaddai*” conduziria a “o que é o bastante” ou “é suficiente”).

É certamente verdadeiro que da antiga Canção do Mar Vermelho no Êxodo 15:3 (“Y-vh é um homem de guerra, Y-vh é Seu nome”), para a liturgia familiar do High Holiday (“Nosso pai, nosso Monarca, nos favoreça e nos responda, pois estamos sem mérito”), caracterizações masculinas de Deus abundam na tradição judaica. Embora seja entendido que Deus não é uma pessoa, a imaginação religiosa dos judeus tendeu a conceber o divino em termos humanos. Este sentido vivo de metáfora, que informa o desenvolvimento do *midrash* - tão diferente do literalismo doutrinário da teologia Cristã - não podia deixar a designação “Shekhinah” como uma abstração impessoal por muito tempo. Deste modo os rabinos reinterpretaram Shekhinah não como uma “Presença” impessoal de Deus, mas como uma figura simbólica que é distintamente feminina. Ela não era concebida exatamente como uma deusa, mas como um potencial específico de Deus. A figura de Shekhinah vem à vida em relação a uma idéia específica - seu exílio de sua legítima morada no Templo, no coração de seu povo, por causa de seus pecados (dos pecados de seu povo).

Shekhinah em relação a Israel

Enquanto Patai menciona esta idéia, ele não adiciona nenhum significado especial a isto. Porém, ele fornece um retrato geral de Shekhinah como ela emerge dentro da literatura do *Midrash* através dos primeiros quatro séculos dC. Shekhinah é aquele aspecto de Deus que toca o mundo dos seres humanos, particularmente na área da intimidade sexual. Deste modo, de acordo com um certo Rav Dimi, no quarto século, isto acontece porque Shekhinah falou a Adão, a serpente, e o peixe, que estas criaturas fazem amor em uma posição que mantém os rostos voltados um para o outro. Várias fontes Talmúdicas afirmam que foi devido à sua intimidade contínua com Shekhinah que Moisés separou-se completamente de sua esposa. Em outro lugar é dito que para o marido e esposa que merecem, Shekhinah vem descansar entre eles. Shekhinah conforta o doente, ajuda o necessitado, e caminha com o humilde. Quando os

profetas do deus Baal praticaram hospitalidade, Shekhinah veio descansar até entre eles.⁸

A ocupação principal de Shekhinah na literatura rabínica, porém, é seu desejo pela Comunidade de Israel, uma comunidade que se tornou separada dela por causa dos pecados do povo judeu. Na Kabbalah medieval isto alcançou o ponto onde o termo “Shekhinah” propriamente se torna ambíguo, às vezes significando a Presença de Deus, e às vezes significando a alma de seu povo, Israel. No Midrash, a Comunidade de Israel recebe quase a mesma voz que Shekhinah. Na citação seguinte de Reb Aha no quarto século, Shekhinah fala, como um aspecto de Deus:

“Quando Shekhinah deixou o Santuário, ela retornou para acariciar e beijar suas paredes e colunas, e ela chorou e disse: ‘Fique em paz, oh meu santuário, fique em paz, oh meu palácio real, fique em paz, oh minha casa preciosa, fique em paz de agora em diante, fique em paz!’”⁹

Em uma passagem relacionada, a Comunidade de Israel fala do Santuário com quase o mesmo sentimento:

“A comunidade de Israel disse diante do Sagrado, santificado seja Ele, ‘Mestre do Mundo! Eu lembro da segurança, a segurança e a paz que eu costumava apreciar, e agora isto tudo é passado para mim. E eu choro e lamento e digo: oh, se eu pudesse retornar a antigos anos quando o Santuário permanecia, e quando você costumava descer nele vindo dos céus, e deixava sua Shekhinah descansar em mim, e as nações do mundo me louvavam! E quando eu buscasse perdão para meus pecados, você me responderia. Mas agora eu estou coberto com vergonha e desgraça’.”¹⁰

Subjacente a esta confusão de identidade pode estar a compreensão de que estes dois, Shekhinah e a Comunidade de Israel, são quase o mesmo - ou seriam, se apenas o povo de Deus não se alienasse dele.

Enquanto a designação feminina do Targum de Shekhinah pode ter sido, mais ou menos, um acidente de gramática, no Midrash a voz de Shekhinah é claramente uma voz feminina. Especificamente, é uma voz feminina ansiando pela restauração de um tipo de inteireza perdida. Quando os rabinos colocaram certas declarações famosas dos profetas hebreus - que tinham sido relacionadas primeiro com a palavra de Deus - na boca de Shekhinah, isto deu a eles um elenco distintamente feminino. Deste modo, de acordo com uma fonte rabínica, depois dos pecados de Israel terem causado sua fuga do Monte do Templo, Shekhinah recitou as palavras de Jeremiah 3:23, “Retornem crianças pecadoras, eu curarei seus pecados ...” Ela recitou isto no Monte das Oliveiras durante três anos e meio. Então, antes de regressar ao céu, ela voou dizendo (Hosea 5:15) “eu irei retornar ao Meu lugar até que eles admitam sua culpa e busquem Minha face.”¹¹

Patai registra estas citações, mas não encontra nenhum significado especial nelas. Mas por que teriam sido estas duas citações em particular, no meio das declarações de Deus, reinterpretadas como expressões de Shekhinah? O que os rabinos tinham em mente? É só quando nós examinamos os conjuntos dos quais estas citações foram tomadas, é que uma imagem se forma: ambas refletem uma preocupação intensa sobre a adoração de Israel por um outro deus constituindo infidelidade para com seu Deus. Sobre a primeira citação, Deus declarou só alguns versos antes, em Jeremiah 3:20, o seguinte: “da mesma maneira que uma esposa trai seu companheiro, a Casa de Israel me traiu.” Tanto Jeremiah quanto Hoseas utilizaram esta imagem da mulher adúltera para representar a alienação de Israel de Deus. Embora eles dois tenham escrito no oitavo século aC, mais ou menos mil anos antes do termo “Shekhinah” ser corrente, suas contribuições iriam, mais tarde, ser retroativamente incorporadas dentro da tradição emergente de Shekhinah.

No caso de Hoseas, o contexto da citação acima é especialmente pessoal e intensa. Hoseas é o profeta que nos diz (1:2-3) que Deus mandou-o casar-se com uma “mulher de prostituição”. Embora Hoseas a rejeitasse por causa de seu comportamento, Deus manda-o (3:1-2) voltar a ama-la. Em sua análise penetrante de *Os Profetas*, o Rabino Abraão Joshua Heschel explora a motivação religiosa atrás das ações de tal homem:

“Só vivendo através da própria vida aquilo que o Cônjuge divino de Israel experimentava, o profeta foi capaz de atingir alguma condolência para com a situação divina. O casamento era uma lição, uma ilustração, mais que um símbolo ou sacramento. Seu propósito não era demonstrar atitudes divinas para as pessoas, mas educar o próprio Hoseas na compreensão

da sensibilidade divina.”¹²

O casamento da Hoseas não foi uma tentativa mágica de influenciar o divino, mas uma experiência pessoal de condolência com a situação de Deus. Embora Hosea não afirme explicitamente que ele encontrou a preocupação apaixonada de Deus por Israel refletida em seus sentimentos para com sua esposa (ele dá apenas um mínimo de informações sobre ele mesmo), isto está implícito no texto. Deste modo, em 2:16-17 Hoseas fala de Israel não mais chamando Deus de “meu Senhor” mas sim de “meu homem”. Isto é um jogo de palavras com o nome da deidade pagã Baal (“Senhor”), embora sugira que na própria relação de Hoseas com sua esposa ele passou de considerar a si mesmo como seu “Mestre” para considerar a si mesmo como “seu homem”, da mesma maneira que ela era “sua mulher”. Continuando, Hoseas fala (2:18-20) de uma aliança incluindo “as bestas do campo ... as aves, os céus e as coisas que rastejam na Terra ...” conclamando para um término da guerra. Deus, com ternura, propõe casamento a Israel, concluindo que (2:22) “... eu unirei você a mim em fé, e você conhecerá Y-vh”. E esta palavra “conhecer” é a mesma palavra que encontramos no Gênesis 4:1 descrevendo a união sexual de Adão e Eva!

Por trás da identificação de Israel com a mulher adúltera, e a raiva deste modo despertada, acontece na mente de Deus - refletida na mente do profeta - que “ele” deve estender a mão para “ela” de algum modo novo. Existe um sentido sincero da relação entre Deus e seu povo como uma relação de amor que deve superar obstáculos tremendos mas que anseia por ser cumprida. A tradição de Shekhinah é menos uma ressurreição da Deusa que um pressagiar da idéia de amor romântico que floresceu no décimo terceiro século na Europa. Na busca do homem pela mulher que ele ama, e em sua resposta para ele, uma reflexão do anseio de Deus é revelada na alma humana. O aspecto masculino de Deus busca redimir, e é tornado completo, pelo feminino. Este tipo de perspectiva é refletida pelo Rabino Akiva no segundo século dC quando ele insiste que a poesia do amor erótico do Cântico dos Cânticos seja merecedora de inclusão no cânon bíblico, pois “se o Torah é sagrado, o Cântico dos Cânticos é o mais sagrado entre os sagrados”.

Considerando que a religião de Israel estabelece-se como uma religião “patriarcal” - afirmando valores masculinos e caracterizações masculinas de Deus em preferência aos femininos - ela modera a si mesma com a idéia de Shekhinah. O que se desenvolve é uma sensação de interdependência entre Deus e Israel. Embora Deus primeiro apareça como o criador do céu e terra, e então como Aquele que comanda a comunidade que aceitou suas ordens, aquela comunidade tem uma vontade própria. Uma sensação de relação mútua se desenvolve. Como a relação cresce, há lugar para sentimentos ternos, para melancolia, e para o anseio apaixonado, ambos por parte de Deus por seu povo, e por parte de Israel por seu Deus. Os Salmos de Davi primeiro expressam este anelo apaixonado de Israel por Deus. Nos profetas hebreus como Hoseas e Jeremiah nós vemos o mesmo tipo de anelo apaixonado expresso por Deus por seu povo. Dos dois lados da equação, a relação da comunidade com Deus é provada no crisol da experiência do indivíduo.

A União de Deus e Shekhinah

É só muito mais tarde, na Kabbalah medieval, que Shekhinah é formalmente reconciliada - miticamente, e até magicamente - com a estrutura da tradição judaica. Nós já nos referimos ao ritual judaico da sexta-feira à noite da Kabbalah Shabbat (o Receptor do Sabbath) em que a “Noiva do Sabbath” ou a “Rainha” é invocada como um símbolo de Shekhinah. Numa linguagem até mais corajosa, o Zohar interpreta o Festival de Shavuot (que comemora a oferta do Torah no Monte Sinai) como o casamento de Deus com Israel, e especificamente com Shekhinah. Deste modo tem sido costume no meio de grupos judaicos propensos ao misticismo, pelo menos desde o décimo sexto século, observar uma vigília de uma noite inteira de estudos da Torah na véspera deste Festival: “Pois nesta noite a noiva se torna pronta para o casamento com o noivo, e está subentendido que todos aqueles que ‘pertencem ao palácio da noiva’ (isto é, os místicos e estudantes da Torah) devem manter-se em sua companhia e participar, através de um ritual do festival, das preparações para seu casamento”.¹³

O estudioso de Kabbalah Gershom Scholem geralmente limita-se à interpretação histórica dos textos. Embora ele admita que ele próprio testemunhou tal cerimônia de primeira mão (da mesma forma que este autor):

“Na manhã seguinte, no erguer-se da Torah na sinagoga e antes da leitura dos Dez

Mandamentos, certos cabalistas tinham o hábito de ler um contrato formal, declarando as condições de casamento entre 'Deus - o Noivo ' e a 'Virgem Israel '... Aqui nós temos uma mistura de alegoria e simbolismo mais puro; pois embora a história do casamento de Israel com Deus no dia da Revelação seja afinal, só uma alegoria, embora uma alegoria profunda e significativa, a concepção do casamento de Shekhinah com seu Senhor é um símbolo místico expressando algo que transcende todas as imagens.”¹⁴

Como nós devemos entender este “casamento” de Deus com Shekhinah? Não sugere o casamento politeísta de dois deuses separados, um macho e uma fêmea?

Como isto é possível em uma tradição que ao longo de sua história foi concebida por seus proponentes - inclusive os místicos entre eles - como sendo estritamente monoteísta? A resposta é como segue: enquanto no judaísmo a unicidade do arquétipo de Deus é afirmado, a interpretação do *conteúdo* deste arquétipo é flexível. Shekhinah é comparado no Zohar com o sefirah feminino de Malkhut, o último dos dez sefirot, ou emanções divinas. Como o sefirah de Malkhut é o último, reflete todas as energias “superiores” e a forma como elas entram em manifestação no plano material. De maneira interessante, considerando que várias figuras patriarcais são associadas com outro sefirot, Malkhut, que significa literalmente “Reino”, é associado com Davi que era tanto o Monarca quanto o Salmista, o representante deste povo, o amante ardente de mulheres, e o devoto eloqüente de Deus.

Enquanto Deus é referido em hebraico por uma variedade de nomes e adjetivos, o livro de oração hebraica tradicional não tem nenhuma oração endereçada especificamente para Shekhinah. Provavelmente, Shekhinah tornou-se distinta demais uma identidade em seu próprio direito para permitir isto.¹⁵ Deste modo parece que Shekhinah pode ser considerada uma e o mesmo que a Comunidade de Israel, mais prontamente que uno e igual a Deus.¹⁶

Ela, no entanto, tornou-se parte da prática cabalística ortodoxa para fazer um *kavannah* “intenção” de unificar Shekhinah com o resto do Divino. A prece cabalista mais extensamente usada, recitada antes de grandes orações e cerimônias, inicia-se “em nome da união do Sagrado, bendito seja, e seu Shekhinah...” “O Sagrado, santificado seja” (que convencionalmente é feito “O Sagrado, santificado seja Ele”) representa o sefirah Tiferet, no coração da Árvore da Vida. Tiferet é normalmente traduzido como “beleza”, mas etimologicamente significa mais algo do tipo “expressão”. Deste modo, o ato que segue esta prece é planejado para alinhar a expressão harmoniosa da totalidade do divino (Tiferet) com sua manifestação concreta em nós e no mundo (Malkhut). Esta prece era popular no Hasidismo, e é comumente usada por judeus hoje, por exemplo, na Páscoa Seder antes de beber cada uma das quatro taças de vinho. É, também, a inscrição hebraica que aparece no canto superior à esquerda da página de título de todas as artigos da revista GNOSIS.

Esta fórmula é embelezada na literatura cabalista com descrições vívidas de um tipo de união sexual real (no sentido de realeza) e exaltada. A contribuição de Patai de um tal acontecimento, tirado do *Zohar Hadash*, exemplifica este tipo de literatura. Patai estabeleceu que o termo hebreu *matronit*, adaptada da palavra latina para “matrona”, foi freqüentemente usada como um título para Shekhinah:

“A Matronit, cercada por suas acompanhantes, restaurada a seu sofá instalado no Templo, aguarda a chegada do noivo. As cortinas ao redor eram decoradas com miríades de pedras preciosas e pérolas. À meia-noite, o tilintar dos guizos que ele usava ao redor de seus tornozelos anunciou a chegada do Rei. Ao se aproximar, ele estava acompanhado por um grupo de jovens divinos, e as acompanhantes da Matronit deram as boas-vindas a ele e a eles batendo suas asas com alegria. Depois de cantar uma canção de elogio para o Rei, as acompanhantes da Matronit retiraram-se, e o mesmo fizeram os jovens que as acompanharam. A sós, o Rei e a Matronit abraçaram-se e beijaram-se, e então ele a conduziu para o sofá. Ele colocou seu braço esquerdo debaixo de sua cabeça, com seu braço direito ele a abraçou, e ela deixou apreciar sua força. O prazer do Rei e da Matronit um com o outro era indescritível. Eles permaneceram em um abraço apertado, ela imprimindo sua imagem no corpo dele como um selo que deixa sua impressão em uma página, ele tocando seus seios e jurando, em seu grande amor, que ele nunca a abandonaria.”¹⁷

Como Patai sugere, este tipo de passagem possui uma semelhança notável com a idéia antiga de *hieros gamos*, ou casamento sagrado, que é encontrado desde a Suméria antiga.¹⁸ Lá, a Deusa Inana (na forma de sua Sacerdotisa) oferecia-se anualmente, em uma união sexual ritualizada, para o Rei Dumuzi (e para todos os Reis subseqüentes). Esta união sagrada

era considerada na Suméria, como na Kabbalah, como sendo necessária para o bem-estar do mundo. Pode-se apenas imaginar como o primeiro Patriarca judeu, Abraão, teria se sentido em ver tal material reaparecendo na religião que ele gerou!

Uma leitura mais íntima da passagem citada acima, porém, mostra o quanto ela está tecida com a linha judaica. Existe a tradição previamente mencionada dos “místicos e estudantes do Torah” como assistentes de casamento. Várias das referências explícitas sobre fazer amor citadas acima - “sua mão esquerda debaixo de sua cabeça, seu braço direito a abraçou.... imprimindo sua imagem sobre seu corpo como um selo... tocando seus seios” – referem-se às citações do Cântico dos Cânticos. As gerações de cabalistas deram à tais citações várias interpretações esotéricas. Como Patai indica que a passagem acima citada foi tirada do “Midrash Haneelam to Ekah” (a “Interpretação Oculta do Livro das Lamentações”), sua colocação geral era provavelmente de lamentação pela destruição de Jerusalém.¹⁹ O texto provavelmente remete não apenas à celebração de um casamento sagrado, “como acima, então abaixo”, mas a um anseio pela restauração das condições na Terra em defesa de tal união. Talvez isto tenha até sido acompanhado por referências à uma união harmoniosa entre marido e mulher tornando efetiva a restauração do “Templo Sagrado”.

A Revelação de Shekhinah

Para muitos cabalistas judeus, Shekhinah não é só uma idéia ou um símbolo, mas é algo que pode ser diretamente experimentado. Considere a história seguinte relacionada por Moshe Idel em sua discussão de técnicas místicas judaicas em “*Kabbalah: Novas Perspectivas*”. O grande cabalista do décimo sexto século, o Rabino Isaac Luria, informou seu discípulo, Reb Abraão Berukhim, que a menos que ele rezasse ante o Muro das Lamentações e visse Shekhinah, ele morreria:

“Aquele homem piedoso, ouvindo as palavras de Isaac Luria, isolou-se por três dias e noites em jejum e [vestiu-se] com um saco, e chorou ao longo da noite. Posteriormente ele foi diante do Muro das Lamentações e rezou e chorou muito. De repente, ele levantou seus olhos e viu no Muro das Lamentações a imagem de uma mulher, de costas, em roupas que é melhor não descrever, para que tenhamos clemência na glória divina. Quando ele a viu, ele imediatamente debruçou-se para frente tocando o chão com sua face e chorou e lamentou-se e disse: ‘Zion, Zion, que a aflição caia sobre mim porque eu vi você em tal situação’. E ele estava reclamando amargamente e chorando e batendo em sua face e arrancando sua barba e seu cabelo de sua cabeça, até que ele desfaleceu e caiu e adormeceu sobre sua face. Então ele viu em um sonho a imagem de uma mulher que veio e colocou suas mãos em sua face e enxugou as lágrimas de seus olhos... e quando Isaac Luria o viu, ele disse: ‘Eu vejo que você mereceu ver a face de Shekhinah’.”²⁰

A visão do Reb Abraão não foi um incidente isolado. Dois de seus contemporâneos famosos, os Rabinos Joseph Karo e Solomon Alkabetz, são também relacionados como tendo recebido revelações de Shekhinah. Depois de muito jejum e choro, ao autor cabalista Reb Hayyim Vital foi concedida uma visão semelhante. Ele clamou à uma mulher que apareceu para ele, “Mãe, Mãe, me ajude, de forma que eu possa ver o Senhor...”²¹ No décimo nono século, Reb Isaac Yehudah Yehiek Safrin e o bastante conhecido rabino Hasídico, Levi Isaac de Berdichev, depois de um período de choro, experimentaram também a visão de uma figura feminina identificada com Shekhinah. Em ambos os casos ela disse para eles “Sejam fortes, meus filhos...”²² Estas revelações até certo ponto recordam a visão do décimo terceiro século do Sufi muçulmano, Muhyiddin Ibn 'Arabi. Ibn 'Arabi viu a figura feminina de Sophia (Sabedoria) enquanto circumambulava a Kaaba em Meca. Ela o puniu por permitir-se ficar “perplexo” por amor.²³

No caso de homens como estes, parece que uma experiência real de Shekhinah foi concedida em resposta por sua ânsia por Deus. Ela era então o Deus por quem eles anelavam? Eles não teriam dito isso. Seria melhor, ao invés disto, falar de Shekhinah como uma revelação de Deus que encoraja estes investigadores em sua procura. Shekhinah não apresenta-se como uma meta a ser alcançada, mas como uma lembrança profunda da tarefa inacabada da revelação de Deus neste mundo.

A palavra “Shekhinah” vem para nós do coração da tradição judaica, onde ela é uma lembrança vívida da fenda entre a realidade divina e a comunidade religiosa. Esta fenda é a lado escuro de toda tradição religiosa. Dentro do judaísmo, esta face feminina de Deus veio

para equilibrar a masculina, para trazer a busca de volta para a terra, de volta para a comunidade, e de volta para o buscador. Ainda, Shekhinah não é necessariamente um nome hebreu para a Deusa (dependendo, claro, da definição de “Deusa”). Shekhinah aponta para além das imagens masculinas e femininas de Deus - para perceber Deus como uma Presença que anseia por nós e aguarda nossa receptividade.

Ya 'qub ibn Yusuf lidera um grupo Sufi em Winnipeg, Manitoba, e é um editor da revista GNOSIS. Ele está completando presentemente, estudos graduados em Judaísmo na Universidade de Manitoba.

NOTAS

1. In *Kabbalah: New Perspectives* (New Haven: Yale University, 1988), Moshe Idel criticizes the well-know Kabbalah scholar Gershom Scholem for dwelling too much on possible non-Jewish sources of Kabbalah rather than looking towards the internal development of a Jewish mystical tradition. He points out the irony of Schoem's emphasis on Gnostic influences, especially since, increasingly, “contemporary scholars of Gnosticism refer to Jewish influence on the emerging Gnostic literature”(p. 30).
2. Joel Rosenberg, “Biblical Tradition: Literature and Spirit in Ancient Israel”, in *Jewish Spirituality: from the Bible through the Middle Ages*, ed. Arthur Green (New York: Crossroad, 1988), p. 82.
3. Thus, in “The Spiritual Dance”(GNOSIS # 4, Spring/Summer 1987, pp 24-25), Deena Metzger speaks of Patai's *Hebrew Goddess* putting her in touch with “another kind of Judaism [in which]...the images won't leave me alone”.
4. Raphael Patai, *The Hebrew Goddess* (New York: Ktav, 1967), p. 140.
5. *Ibid.*, p. 142.
6. It is the Jewish practice to replace one letter of the divine name with a dash, to guard against taking that name in vain.
7. For a detailed critique of Jung's use of “archetype” and a reconstruction of the terms meaning, see my article on “The Limits of Jung”, GNOSIS # 10, Winter 1989, pp. 52-55.
8. *Hebrew Goddess*, pp. 145-6.
9. *Ibid.*, p. 151.
10. *Ibid.*, pp 151 - 52.
11. *Ibid.*, p. 144.
12. Abraham Joshua Heschel, *The Prophets* (New York: Jewish Publication Society, 1962), p. 56.
13. Gershom Scholem, On the Kabbalah and its Symbolism, trans. Ralph Manheim (New York: Schocken, 1969), p. 138.
14. *Ibid.*, p. 139.
15. In his recent book *One God One Lord* (Philadelphia: Fortres, 1988), Bible scholar Larry Hurtado demonstrates that what finally separated the early Church from the Jewish community was not the giving of an exalted status to Jesus - as was indeed accorded to Wisdom, and later also to the Shekhinah - but that this exalted status led to the *worship* of Jesus as an entity distinct from God.
16. In recent years, certain feminist circles of Jews have nevertheless taken to addressing the Shekhinah in prayer, making “Blessed are you, Shekhinah” an alternative form to “Blessed are you, O Lord”. Personally, I find this distressing. When I visited such groups and asked what was meant, I was told that “Shekhinah” was intended merely to be a feminine name for the Lord, or Y-vh, and did not represent a different object of worship. This seems to me to deny the more specific connotations of the term.
17. *Hebrew Goddess*, pp. 194 - 95.
18. *Ibid.*, p. 187.
19. Unfortunately, I have been unable to locate this text in its larger setting. I do not have at my disposal the undated Warsaw edition of the *Zohar Hadash* which Patai cites (*Hebrew Goddess*, p. 317, n. 16) and I have been unable to find this text in the edition of *Zohar Hadash* available to me.
20. *Kabbalah: New Perspectives*, p. 80.
21. *Ibid.*, p. 81.
22. *Ibid.*, pp.83 -84.
23. Henry Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn'Arabi*, trans. Ralph Manheim (Princeton University, 1969), pp 136 - 45.

Artigo publicado na Gnosis Revista