

# **Cultura Material e Cultura Literária na Idade Média Ibérica: Fragmentos da Identidade Sefaradí entre Pérsia, Palestina e Hispania**

*Material and Literary Cultures in Iberian Middle  
Ages: Sefaradic Identity Features among Persia,  
Palestine and Hispania*

Renata Rozental Sancovsky\*

---

**Resumo:** Na interface dos campos da história da cultura material e da literatura medieval propõe-se analisar os níveis de interacionismos judaicos Ocidente-Oriente, evidenciados nos universos de práticas, comportamentos e organizações das *aljamas* ibéricas, os bairros judeus, dos séculos V a VIII. Tais intercâmbios estavam presentes no cotidiano judaico ibérico mesmo durante os processos de conversões obrigatórias ao Cristianismo no século VII, e a consolidação do Califado de Al-Andaluz, no século VIII.

**Palavras-chave:** Literatura Rabínica, Península Ibérica Medieval, Conversos

**Abstract:** In the interface between material and literary culture fields, it's proposed the analysis of Western-Eastern Jewish interaction levels, which were evidenced among social practices, behaviors and community organizations in the Iberian Aljamas, from Vth to VIIIth centuries. Such cultural interactive actions remained in the Iberian Jewish life style despite the conversion edicts to Christianity, promulgated during the whole VIIth century, and during the consolidation of Al-Andaluz Califate, in VIIIth century.

**Keywords:** Rabbinic Literature, Medieval Iberian World, Conversos

---

\* Professora Adjunta de História Medieval da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ) e do Programa de Pós-Graduação em História da UFRRJ (PPGH). Doutora em História Social pela USP com tese sobre Conversos, Judaizantes e Marranismo na Península Ibérica Medieval. Pesquisadora Associada do Laboratório de Estudos sobre a Intolerância da USP (LEI) e do Laboratório Interdisciplinar de Teoria da História, Antiguidade e Medievo da UFRRJ (LITHAM). E-mail: <rrsancov@gmail.com>.

Neste trabalho, como desdobramento de pesquisa desenvolvida no âmbito do Laboratório de Estudos sobre a Intolerância da USP, buscamos trazer reflexões sobre processos e práticas de intercâmbio cultural judaico na Alta Idade Média. Entre o Oriente Sassânida (persa), o mundo bizantino (palestino), e as comunidades judaicas da Península Ibérica Visigoda (*Sefarad*) ergueu-se uma ampla rede de influxos, circularidades, e representações culturais, mais notadamente percebidos nos universos de cultura literária e material, compartilhados pelos judeus peninsulares entre os séculos VI e VII d.C.<sup>1</sup>

O estudo propõe demonstrar os níveis de intercâmbio e interacionismos judaicos Ocidente-Oriente, evidenciados em meio aos universos particulares de práticas, comportamentos e organizações comunitárias ibéricas.

Constatamos ainda que tais interacionismos culturais continuaram fortemente atuantes no cotidiano judaico ibérico, mesmo após os processos de conversões obrigatórias ao Cristianismo no Reino Visigodo, ocorridos a partir da segunda década do século VII d.C., e perpetuados após a consolidação do Califado Omíada de Al-Andaluz, no século VIII d.C. Vale mencionar neste caso a confluência de estilos arquitetônicos de Sinagogas da Galiléia do período talmúdico com construções judaicas das *aljamas* visigodas (bairros judeus). Outras dimensões de intercâmbios culturais configuraram, igualmente, a formação dos bairros judeus da Península Ibérica Visigoda, ou *aljamas*. Certamente, mesclas de substratos palestinos e babilônicos de cultura judaica, predominantes nas *aljamas* visigodas, também se expressavam através de estratégicas formações de alianças matrimoniais e laços de parentesco, firmadas entre judeus de origem ibérica e asiática.

Por décadas, a historiografia clássica sobre a formação das comunidades judaicas ibéricas, ainda muito dependentes das abordagens do hispanismo jurídico-político racista de Cláudio Sanchez-Albornoz (1948) e das teses economicistas de Henri Pirrene (1975) insistiam em exemplificações empíricas centradas nas “contribuições” judaicas, majoritariamente concentradas nas atividades intelectuais e comerciais.

<sup>1</sup> As primeiras referências à presença judaica na Península Ibérica estão na Bíblia Hebraica. No texto hebraico atribuído ao profeta *Ovadiah* (Abdias) menciona-se a existência de um terra longínqua, de nome *Sefarad*. Em tal texto, de difícil identificação cronológica, *Ovadiah* relata que, nesta terra, habitariam muitos membros do povo de Israel, segundo ele, exilados de Jerusalém. No Novo Testamento, encontramos também, importantes menções de Paulo de Tarso sobre *Sefarad* ou *Hispania* (nomenclatura romana para a região). Paulo via urgência na pregação do Evangelho não somente na Palestina, mas principalmente, entre os judeus que habitavam a *Hispania*.

Na segunda metade do século XX, as influências do estruturalismo nos estudos medievais ficavam ainda mais evidentes à medida em que se transformavam em relações e conflitos de classes sociais – estanques e endurecidas –, todas as possibilidades de compreensão das relações judaico-cristãs na Hispania Romana e no Reino Visigodo.

Problemas de ordem epistemológica levaram então a enquadramentos anacrônicos do mundo ibérico medieval no jogo perverso das relações de produção. Se o vetor dos processos históricos repousava sobre a certeza da dicotomia explicativa dominantes *versus* dominados, ou como denominação oferecida por Roger Chartier, na hegemonia da análise histórica a partir dos chamados “pares estáticos”, os judeus figuravam objetiva e homogeneamente como exemplo de classe social indivisível, rechaçando-se sua absoluta diversidade. Para o estruturalismo dos pares estáticos, os judeus medievais e seu Judaísmo” assim compreendidos como “núcleos duros” das sociedades mediterrâneas, resumiam-se a existências com lugares, funcionalidades e condições sociais determinadas e sobretudo estáveis, que jamais escapariam ao condicionamento econômico.

Na complexa operação conceitual que reduzia o Judaísmo a um conjunto estereotipado de sociabilidades geridas por práticas econômicas, a historiografia medievalista dos “pares estáticos” explicava, com impressionante grau de coerência, todas as políticas civis e eclesiais que versassem sobre restrições de acesso à justiça, ao fisco, e à terra, a partir dos supostos níveis de concentração de riquezas móveis alcançados por essas comunidades.

Entretanto, a partir das três últimas décadas do século XX, uma historiografia medievalista aberta aos influxos da antropologia e do culturalismo, têm demonstrado que as relações de produção e trocas comerciais não podem representar o único eixo possível e coerente para o estudo do chamado “cosmopolitismo judaico” na Idade Média. Complementando as interpretações sobre estratégias sociais judaicas, devemos aqui considerar mais alguns elementos igualmente atuantes e empiricamente constatados sobre o complexo universo sefaradí.

Afirmemos então que as trocas materiais exercidas por judeus medievais sempre estiveram permeadas por um complexo universo de trocas simbólicas. Duas evidências históricas comprovam nossas hipóteses: os usos e apropriações da cultura rabínico-talmúdica prioritariamente adotada segundo influências babilônicas, e a presença de uma cultura material expressa pela arquitetura

sinagoga, e registros epigráficos tumulares, revelando interessantes dimensões da cultura *bavli* na Península Ibérica, entre os séculos II e VIII d.C.<sup>2</sup>

Em meio ao amplo universo simbólico mencionado, trataremos especificamente neste artigo das dimensões apropriativas e conflituosas, decorrentes da presença cultural talmúdica entre judeus, e conversos de origem judaica no mundo ibérico visigodo, entre os séculos VI e VII d.C.

Nos anos 50, ainda que não apresentasse estudo específico sobre a realidade visigoda, Salo W. Baron foi um dos primeiros historiadores a sugerir a aplicação do termo *marranismo* à realidade dos conflitos e conversões religiosas no Reino Ibérico. Para tal, ao analisar os aspectos que aproximaram o antissemitismo moderno espanhol entre 1391 e 1492 às circunstâncias de eliminação do Judaísmo visigodo, Baron define, enquanto símbolo da intolerância do século VII, o surgimento de “dois tipos de judeus”, configurando o hibridismo identitário do converso visigodo.

Para Baron, a conversão maciça da Idade Média criou novas dimensões de uma espécie de “martírio judaico”, configurado na fácil identificação do grupo de “judeus convertidos”. Este grupo mostra-se sempre suscetível a variadas formas de discriminação, criadas tanto por reminiscências de suas comunidades de origem, quando pelas cristãs circunvizinhas.<sup>3</sup>

Baron levanta ainda outras relevantes considerações acerca dos significados metafóricos atribuídos à expressão *iudaei* no medievo. Em documentação conciliar, aponta que desde o século V, nos Concílios Ecumênicos de Bizâncio, fazia-se uso pejorativo dos vocábulos “judeu”, “Judaísmo” e “judaização”, tomados enquanto práticas ou identidades semanticamente vinculadas a uma postura de oposição ideológica, herética aos dogmas nicenos. Indicativo de tudo o que era teologicamente

<sup>2</sup> Para os estudos de cultura material sefaradi, são relevantes as seguintes publicações: BARNETT, Richard. *The Sephardi Heritage: Essays on the History and Cultural Contribution of the Jews of Spain and Portugal*. London: Valentine, Mitchell, 1971. 2 v.; CANTERA y BURGOS, F. *Sinagogas Españolas*. Madrid: C.S.I.C, 1984. Reimpressão da 1. ed. 1955.; CANTERA, F.; MILLÁS, J.M. *Las Inscripciones Hebraicas de España*. Madrid: C. Bermejo, 1956.

<sup>3</sup> [...] No longer formally members of the Jewish faith and hence no longer subject to the existing anti-Jewish restrictions, these converts were, as a rule, regarded neither by themselves nor by their neighbors as full-fledged Christians. [...] The very coexistence of the two types of ‘Jews’ on the Peninsula made relapse relatively easy for the converts and nurtured undying suspicion of their orthodoxy.” (Baron, 1957, p. 39.)

condenável ou mal perverso, Baron lembra que nas primeiras décadas do século V, o Bispo Nestorius e seus seguidores foram chamados de “judeus”, por questionarem a natureza transcendental do corpo de Cristo, e afirmarem sua humanidade em detrimento da divindade. No mesmo período, a heresia monofisista também fora apontada em documentação conciliar bizantina, como uma espécie de versão heterodoxa de Judaísmo.

Em Yossef Hayim Yerushalmi, encontramos outras possíveis significações à utilização do termo “judeu” pela legislação cristã medieval. Afirma que os conversos do século VII, incorporando os *iudaei*, indicariam uma categoria sociologicamente diferenciada, dotada de peculiaridades culturais, construindo-se assim uma nova acepção etimológica para a palavra. (Yerushalmi, 1971, p. 50)

Em nosso entendimento, continuavam então os conversos a serem chamados de judeus, exatamente porque seriam agentes históricos antagonicamente motivadores, por sua endêmica infidelidade e maldade, de uma existência visigoda cristã “fiel”. Permaneciam por fim, como um novo tipo de oposição ao próprio ideal visigodo de unidade. Ter ou não um *nomen christianum* indicaria ao converso seus direitos ou restrições na sociedade visigoda, “[...] ils définissent des conditions d’admission, d’exclusion, et même de réintégration” (Rousselle, s/d, p. 26).

A vida religiosa dos conversos denota, por assim dizer, a complexidade assumida pela questão judaica no mundo ibérico. Percebemos, simultaneamente, expectativas em torno de uma “metamorfose” na identidade deste judeu convertido – o que para muitos teólogos do período seria sinônimo de salvação – e a série de dilemas em torno do que Hannah Arendt (1975) denominou como a “*função desempenhada pelos judeus [propriamente ditos] no jogo histórico do Cristianismo*”. Em uma visão lacunar sobre o medievo judaico, as observações de Hannah Arendt sobre o antissemitismo em muito derivaram de suas interpretações indiretas sobre a teologia de Agostinho de Hipona.

Entretanto, a questão judaica medieval não se resume apenas à utilidade dos judeus na salvação cristã. A existência e perpetuação do Judaísmo em si, enquanto sistema cultural, era um desafio para a política religiosa do Ocidente Medieval cristão. Para outros estudiosos do antissemitismo medieval, é possível encontrar de fato, na Península Ibérica Visigoda, pretensões de extermínio cultural dos judeus, não estando a intolerância limitada apenas à elaboração de

reflexões teológicas ou códigos limitadores à influência judaica em sociedade<sup>4</sup>.

Exatamente neste sentido, a situação das vítimas de batismo forçado demarcava fortes contradições. Se efetivamente convertidos, a sua condição marginal supostamente deveria desaparecer. Por outro lado, a marginalidade judaica mostrou ser condição essencial para as sociedades medievais cristãs, especialmente na Península Ibérica. A existência judaica, ainda que marginal, errônea e híbrida, seria assim, mantida na imagem do converso, um novo grupo socialmente identificável.

Os conversos, muito distantes da possibilidade de serem absorvidos pela “Cristandade” que os produziu, recebem o estigma da diferença, e continuam a representar o testemunho teológico da verdade cristã, demarcando o sentido escatológico da história.

Um provável desejo de integração do converso à sociedade chocava-se com uma prática rígida de denominações atribuídas a esses “protagonistas anônimos”. Isto reflete, sem dúvida, as reais dimensões de interação e a disposição das elites visigodas, principalmente toledanas, em efetivamente aceitá-los como *membra christi*.<sup>5</sup>

Preservar o Judaísmo como fé condenável e marginal por um lado, e converter os judeus, dilacerando suas estruturas comunitárias e culturais originais, eram partes antagônicas do mesmo projeto de intolerância. Como vemos, dilemas visigodos mostravam-se de certa forma bem próximos aos apontados por Agostinho de Hipona, ainda no século V.

A condição *sui generis* desse marranismo, propulsor de um Judaísmo rabínico atuante, nos demonstra que ainda sendo consideradas necessárias a conversão e salvação judaicas, bem como o fim cabal da religião,<sup>6</sup>

<sup>4</sup> No prefácio à obra *Anti-Semitismo*, Instrumento de Poder, Celso Lafer comenta as principais hipóteses de Arendt com relação às diferenças existentes entre o que a autora denomina por antissemitismo tradicional e antissemitismo moderno: [...] aquele tinha notas religiosas e econômicas, pois os judeus eram mais ou menos tolerados em função do papel que desempenhavam no jogo histórico da religião – como testemunhas teológicas da verdade do Cristianismo, e da economia – como agentes de um embrião monetário numa economia tradicional. Viviam, porém, excluídos do resto da sociedade, constituindo uma comunidade à parte e submetida a sua própria lei (ARENDR, 1975, p. 1)

<sup>5</sup> Raul Gonzalez-Saliner (2000, p.83) destacou algumas expressões da *Lex Visigothorum* produzidas por Monarcas como Ervigio (680-687), e Egica (687-698/700) que, talvez, pudessem significar uma suposta integração do converso, como *more christiano, ut vere christicole, ut christiani*. Entretanto, apresentam-se escassas na documentação e de sentido bastante restrito.

<sup>6</sup> Para uma análise dessa questão, são relevantes as pesquisas da historiadora Bat-Sheva Albert (1976).

denota-se que, de certa forma, a sobrevivência cultural do Judaísmo (representada agora na figura do converso), enquanto erro, superstição e perfídia, apresentava sentido na dinâmica de cristianização ibérica.

Desejava-se assim, converter os judeus, mas a persistência judaica em meio à conversão igualmente alimentava, desafiava e legitimava o discurso unitário de construção da *gens gothorum*. Tal seria a paradoxal dimensão assumida pela conversão forçada no Reino Visigodo do século VII.

Neste sentido, o antissemitismo medieval, tomado como base na questão do marranismo visigodo *sui generis*, transcendeu às dimensões apresentadas por Hannah Arendt, em sua análise sobre o ódio aos judeus na Idade Média. Isto porque as perenes acusações de uma “judeidade” criminosa do converso, eram tão ou mais importantes do que a necessidade de aniquilação da cultura judaica em solo visigodo.

Diante das evidências de hibridismos identitários e do marranismo nas primeiras comunidades de conversos ibéricos da Idade Média, a historiografia medievalista até hoje permaneceu silenciosa. O silêncio é ainda mais perceptível quanto às inflexões da cultura rabínico-talmúdica sobre o universo social dos conversos no período visigótico. Chega-se sequer a apontar o Talmud, eixo da literatura rabínica medieval, como possibilidade para o estudo do antissemitismo ibérico, ou antes, como fundamento filosófico e exegético da resistência dos judeus batizados.

Além de traduções superficiais do texto latino, alguns dos principais motivos do proposital “esquecimento” ou silêncio analítico sobre o Talmud no Reino Visigodo, encontramos na narrativa do historiador Fernando Suárez Bilbao (2000). Provavelmente, os problemas que levanta são os mesmos que ainda assolam a historiografia espanhola medievalista, ao ignorar de forma quase consensual as vicissitudes da cultura judaica ibérica da Alta Idade Média.

Em obra recente, Bilbao reconhece a existência do Talmud e seu lugar no estudo do direito judaico ibérico medieval, mas revela as barreiras metodológicas que supostamente se impõem a toda a historiografia. Segundo ele, os impeditivos vão desde o desconhecimento do “hebraico”,<sup>7</sup> até a simples colocação de que seriam fontes “pouco conhecidas”, o que já impediria, ao seu ver, um tratamento histórico aos temas relacionados à cultura judaica visigoda.

<sup>7</sup> Lembremos que a Mishnah, eixo discursivo e exegético dos tratados talmúdicos, em suas duas versões – Yerushalmi e Bavli –, foi redigida em hebraico, enquanto o Talmud, em aramaico.

Bilbao, como muitos outros medievalistas, desconhecendo a polissemia das temáticas e das próprias discussões talmúdicas, atribuiu-lhe erroneamente status canônico, com lógicas semelhantes a quaisquer outros conjuntos normativos da cristandade latina medieval. Seriam meros volumes de “direito judaico”. Assim, como justifica Bilbao, optaram os estudiosos por conferir maior relevância aos estatutos organizacionais das comunidades ibéricas dos séculos XIII e XIV (“Takhanot” ou Ordenações), redigidas em espanhol. Ainda que privilegiem as Takhanot, os hispanistas permanecem sem compreender as essências dos conteúdos de tais determinações, uma vez que derivam das interpolações interpretativas da literatura talmúdica.

La dificultad en el conocimiento de las fuentes del derecho judío también ha sido y es un freno al estudio de este tema. El Derecho judío, como el musulmán, es esencialmente religioso y por tanto está esencialmente recogido en los textos de la Torah, el Talmud y la Misna (*sic*), así como en los textos complementarios de los sabios judíos. Son, por tanto fuentes poco conocidas y además en hebreo, lo que supone una dificultad añadida. Sin embargo, lo que interesa conocer de cara a la conformación del Derecho peninsular no son tanto las fuentes primogenias del Derecho judío como las fuentes del Derecho hispano judío, a través de respuestas y de las takanoth (*sic*) y más aun el fuero judiego, esto es las disposiciones que los fueros, las cortes y los monarcas cristianos promulgaron sobre los judíos para regular la convivencia. (Suárez Bilbao, 2000, p. 12)

De difícil tipificação literária, o Talmud pode ser compreendido como conjunto hermenêutico (Guemará), dialógico-reflexivo (Haggadah) e normativo (Halachá) de discussões sobre o real, o transcendental e o homem, enquanto código de éticas e lições de condutas judaicas em sociedade, cuja polêmica heteroglossia, oposta a uma visão estritamente teológica de mundo, abriu espaço para uma subversão de ordens estabelecidas. Com seu teor interpretativo, podemos considerar que o Talmud ordenou e dinamizou simbolicamente as existências judaicas na Península Ibérica, e mais profundamente, afirmamos que encontra-se na raiz do sentido do próprio marranismo medieval, deixando legados indelévels sobre o marranismo moderno.

Podemos inclusive associar tais espaços de subversão, abertos pela literatura rabínica, à condição de paria social, conforme propôs Anita Novinsky em ensaio sobre a censura e as minorias (Novinsky, 2002):



Durante milênios os judeus foram párias, animados por um sentimento do indeterminado, do heterodoxo. Eles formam um grupo que em potencial tinha todas as condições para se opor a uma ordem preestabelecida. Hannah Arendt reconheceu no judeu pária essa capacidade para recusar o mundo.

Privados de seus direitos políticos, muitos judeus conseguiram libertar-se, mas apenas individualmente, como homens. Excluídos de toda participação política imediata, realizam essa integração por meio da arte e de sua própria criatividade, como artistas ou intelectuais rebeldes. O que é fundamental nessa tradição clandestina do judeu, sempre um ‘excluído’, é a força de sua posição crítica. (Novinsky; in: Carneiro, 2002, p. 32).

Para Jacob Neusner, o Talmud marca a inserção de uma historicidade ocidental ao Judaísmo mishnaico, mais restrito ao mundo oriental da Palestina, sendo peça indispensável na análise da História do próprio Ocidente Medieval.

As the Mishnah marks the end of the ancient and Near Eastern, so does the Yerushalmi [Talmud de Jerusalém] the beginning of the modern and the Western (as well as the Near Western) epoch in the history of Judaism. That is why the Talmud [...] deserves attention, in the setting not only of the history of Judaism but also of the formation of the civilization of the West. [...] testifies to the formation of the kind of Judaism paramount and normative from its time to this day. Called ‘Rabbinic’, because of the honorific title of its principal authority, the rabbi, or Talmudic, because of the main document on which it is based, this particular version of Judaism proved lasting beyond its formative years. So at issue is a moment in the birth of Judaism. (Neusner, 1993, p. 2)

A polissemia e a heteroglossia, adjetivações adequadas ao entendimento dos significados culturais do Talmud, também foram discutidas, em profundidade filosófica, por Emmanuel Levinas (2001). O autor, em diversas leituras e interpretações de tratados do Talmud Bavli, buscou transmitir aos seus leitores que, longe do consenso esperado de textos ditos “moralizantes” ou “edificantes”, o Talmud constitui-se como conflito de interpretações sobre o real humano e a incomensurabilidade do transcendental, do divino.

[...] o Talmud não é uma simples compilação – ainda que pensem assim alguns espíritos entretanto esclarecidos – de lembranças folclóricas

segunda ordem contingente, mas que há um movimento interior nesse texto, que sua disposição é comandada por significações, e que essa disposição é significativa. (Levinas, 2001, p. 32-33)

Por isso, longe de significar mera continuidade dos textos bíblicos, cria exegeses próprias, “agravando os relatos”, aguçados com “doses de ironia e de provocação.” Ao contrário da teologia, que determinaria quase hegemonicamente as concepções ocidentais do mundo cristão principalmente no Mediterrâneo, o Talmud suscitava, entre as comunidades que o discutiam e nele se orientavam, a formação de tradições e valores nunca finalizados, adaptáveis aos múltiplos sentidos que o presente vivido pelos leitores pudessem lhes conferir. O poder simbólico e heterodoxo inscrito nos comentários da Guemará ou da Haggadah evidencia um sentido de “contra-revelação” à teologia cristã, em textos que apresentavam diversas escolas filosóficas de pensamento, representadas pelos Rabis, dialogando sobre problemas de ordem ontológica, espiritual ou exegetica, sem que necessariamente se alcançasse um resultado normativo. No Talmud, como em toda a literatura rabínica circundante (Midrashim), os atos de discutir, manifestar o intelecto, suplantavam integralmente a tendência ao autoritarismo ideológico ou teológico.

A la question ‘Qu’est-ce que l’homme?’, les Maîtres du Talmud répondent qu’il est un ‘quoi?’, un ‘qu’est-ce que c’est?’. Réponse énigmatique qu’il ne faut pas s’empresse de comprendre, au risque d’en supprimer l’effèt. On peut dire que les Maîtres du Talmud développent une philosophie du sujet, où la personnalité de chaque homme est le centre de la réflexion. Chaque homme doit essayer de faire émerger ce qu’il y a d’unique en lui, ce en quoi il est le possesseur d’une question, la sienne, qui fait de lui un ‘qu’est-ce que c’est?’ bien particulier, différencié. (Ouaknin, 1993, p. 15)

O Talmud vem inaugurar no Ocidente Medieval um arranjo de poder destoante às disposições erigidas pelas hierarquias eclesiásticas cristãs. Quanto ao mundo ibérico, ainda que a presença rabínica remontasse ainda ao período de dominação romana, o poder dos Rabis se consolida fundamentalmente quando da chegada de importantes talmudistas à região, conforme encontramos ineditamente nas crônicas hebraicas de Yossef Ha-Cohen,<sup>8</sup> datadas de meados do século XVI (1558). Sua obra

<sup>8</sup> Nascido em 1496, Yossef Ha-Cohen viveu na cidade de Avignon, onde sua família de origem espanhola, refugiou-se após os decretos de 1492.

“Emek Habacha” do hebraico, “Vale das Lágrimas”, longa narrativa das tragédias vivenciadas pelos judeus desde a destruição do 2º Templo de Jerusalém, em 70 d.C, nos traz alguns dados mais precisos sobre intelectuais judeus que aportaram na Península Ibérica ao longo dos séculos VI e VII.<sup>9</sup>

Segundo os relatos do cronista, a expansão árabe sobre o Império Sassânida e todo o Oriente Médio (referentes ao 2º Califado Ortodoxo, sob domínio de Umar ibn al-Khattab) levou à fuga de dezenas de Rabis persas em direção às terras mediterrâneas. Ha-Cohen narra que conflitos entre o Califa Umar e a dinastia sassânida dos Yazdegerd forçaram a emigração de gerações de talmudistas de origem persa-babilônica, que se espalharam entre as regiões da Germânia, Península Itálica e Península Ibérica. Ainda que dotados de imprecisões cronológicas, vejamos os comentários do cronista (os grifos são nossos) quanto à formação de escolas rabínicas no Ocidente:

[...] Much suffering and disorder occurred also in Germany and Italy in the year 4405 and the fortune of the Jews sank as they drank from the cup of God's wrath. In the year 4450 a brutal war between the Arabs and the Persians occurred, and the Persians were beaten and subjugated. Consequently, many Jews, living until then in Persia fled before the swords and migrated from people to people and from one country to another until finally they came to Russia, Germany, and Switzerland, *where they found many of their own people living*. And some migrated even as far as Halle, in Germany, where Mar Sutra lay buried, and there *they erected academies in order to cling to God's Torah*. Rabbi Benjamin ben Serach was their chief; and these are the names of men who judged Israel after him until that terrible day, on which the stars in their courses warred to test the princes: Rabbi Amitai, *Rabbi Solomon the Babylonian, who died in Spain and is buried there*, Rabbi David from Muenzburg, Rabbi Ephraim from Bonn, Rabbi Menachem and Rabbi Shabatai. (Yossef Ha-Cohen, *The Vale of Tears*, 1971, p. 6-7, grifos do autor)

Para o Reino Visigodo, o cronista narra a chegada de Rabbi Solomon, o babilônio, mencionando ainda a existência de uma comunidade judaica de origem oriental na Europa, anterior à chegada

<sup>9</sup> A edição holandesa de *O Vale das Lágrimas* é atualmente a mais referida entre os historiadores medievalistas da memória martirológica judaica. Yossef Ha-Cohen. *The Vale of Tears*. Netherlands: Martinus Nijhoff/The Hague, 1971.

dos mencionados Rabbis.<sup>10</sup> Ao nosso ver, a evidência da utilização do substrato talmúdico da Babilônia no mundo ibérico confirma-se a partir dessas preciosas informações de Yossef Ha-Cohen, até hoje ignoradas pela historiografia.<sup>11</sup> Assim, infere-se que a leitura do placitum, ao mencionar sanções à literatura mishnaica e talmúdica, na realidade faz recair a proibição sobre o conteúdo bavli, versão talmúdica mais utilizada pelo Judaísmo ibérico do século VII.

A dinâmica cultural talmúdica veio então reforçar a autoridade rabínica em meios diaspóricos. De forma bastante explícita, este fator aparece nos documentos canônicos visigodos conhecidos como *Placita Iudaeorum*.

Entre os dias 1º de dezembro de 637 e 9 de janeiro de 638, convocados a comparecer à Basílica de Santa Leocádia, nos arredores de Toledo, os judeus batizados apresentam-se ao Rei Chintila e ao corpo episcopal ibérico, presentes ao VI Concílio. Prosternados diante dos poderes oficiais visigodos, os conversos foram submetidos a uma espécie de inquérito, que apuraria os atos ilícitos e crimes cometidos contra a fé cristã. O historiador Fernando Suárez Bilbao, citando os trabalhos de J.L.Lacave, afirma que aquele Concílio, presidido pelo bispo Braulio de Zaragoza, assumiu uma explícita configuração de tribunal ou assembleia judicial. Como referendo à condição inquestionável de criminalidade a qual eram imediatamente sentenciados, os conversos foram forçados à leitura pública de um documento (o placitum iudaeorum), através do qual assumiam como verdadeiras todas as acusações de judaização que sobre eles pesavam, além de declararem-se infiéis, cientes dos malefícios causados por seus “Judaísmos remanescentes”.

Além de denunciar e condenar a circularidade de textos talmúdicos, o discurso contido no documento denuncia igualmente a manutenção, entre os próprios conversos, do locus central de irradiação do imaginário rabínico – a Sinagoga. Somados aos indícios fornecidos pelo placitum de origem visigoda, os escritos de Yossef Ha-Cohen reforçam nossa hipótese de um substrato rabínico-talmúdico, adaptado como orientação possível às necessidades cotidianas dos batizados na Península Ibérica do século VII.

<sup>10</sup> A partir de Y. Baer (1959) e H.H.Ben-Sasson (1976), verifica-se a limitação do texto *Yerushalmi* ao próprio Oriente Médio, enquanto a versão *Bavli* teria sido divulgada por *Gueonim* ou Rabbis Talmudistas por todo o Mediterrâneo medieval.

<sup>11</sup> Salo Wittmayer Baron (1952) menciona a existência da crônica de *Yossef Ha-Cohen*, explicando o sentido contextual da obra, muito embora não se aprofunde na análise textual e histórica.

A presença de personagens – “sábios talmúdicos”, como o próprio Rabbi Solomon – o babilônio na Península Ibérica, evidencia um aspecto crucial da literatura rabínica, levantado por Jacob Neusner. O autor relembra que uma das mensagens centrais do Talmud é a busca pela preservação de autoridade e autonomia judaicas em tempos de crise, em tempos de dispersões sucessivas das comunidades. Somente aos sábios talmúdicos poderia ser legada a tarefa de realização local da lógica talmúdica, de orientação de comportamentos e atitudes perante os desafios do real. Segundo Neusner, isso significaria que a autoridade passa a estar associada necessariamente ao saber, deflagrando a crise do mundo clássico dentro do próprio Judaísmo, e a formação de novos arranjos sociais dentro dos bairros judeus medievais:

[...] Salvation consists in becoming like him. [...] I Ought to spell out how the matrix to which the Talmuds testify, the Judaism, at hand, constituted the creation of a new kind of Israelite figure. [...] There were diverse sorts of holy men. But the particular amalgam of definitive traits – charismatic clerk, savior-sage, lawyer-magician, and supernatural politician-bureaucrat – represented by the rabbi is not to be located in any former type of Israelite authority. Looking forward from the formation of the Talmud we rarely perceive a holy man wholly unlike the rabbi.

[...] From the Talmud onward, Jewish authorities were authoritative because they knew the Talmud and conformed to its laws and modes of thought. [...] So the Talmud was the creation, in [Peter] Brown’s words, of ‘new men’. (Neusner, 1993, p. 172-175)

O Rabino possuiria autoridade exemplar exatamente por dominar e discutir os complexos conteúdos inscritos no Talmud. Entretanto, a despeito da necessidade de sua existência, o Talmud alerta que o poder rabínico, como quaisquer outras formas de poder (políticos ou não) criadas pelos homens, poderiam ser questionados, enfrentados, ou mesmo negados pela própria comunidade.

Emmanuel Levinas encontrou diversas alusões ao ímpeto libertário judaico, fomentado em discussões rabínicas no tratado Baba Metzia. Este importante texto aborda, em estilo alegórico, a questão das relações sociais de produção à luz de princípios éticos que deveriam ordenar uma espécie de “convivência conciliatória” entre trabalhadores e senhores, estando esses últimos obrigados a reconhecer os direitos e a insubmissão do outro à lógica do mesmo (Levinas, 2001, p. 13-57).

Neste sentido, o Talmud referenda simbolicamente a possibilidade de um descontentamento social sobre uma ordem política considerada maléfica. Abre-se a possibilidade, no Judaísmo Rabínico, da recusa dessa ordem, ou antes, a recusa do poder do homem sobre o homem. Para o Talmud, aí residiria a raiz de todo o mal.

Sem impor acepções pecaminosas à revolução, às fugas, ou a uma transformação da ordem política, o Talmud, na Guemará do tratado Baba Metzia, apresenta as discussões ocorridas entre o Rabi Elazar e Rabi Josué bar Korha. Nelas, argumenta-se sobre as atitudes necessárias em momentos extremos, como o de não deixar impune um crime ou não subjugar-se aos desejos das autoridades. Levinas reproduz a seguinte alegoria talmúdica:

A similar thing befell R. Ishmael son of R. Jose. [One day] Elijah met him and remonstrated with him: 'How long will you deliver the people of our God to execution!' – 'What can I do', he replied, 'it is the royal decree.' 'Your father fled to Asia,' he retorted, 'do you flee to Laodicea!' (THE SONCINO TALMUD, Avot, 1:10)

Na análise da relação entre Talmud, revolução e liberdade, Levinas afirma que a literatura rabínica, entre parábolas e alegorias, mostra-se intransigente em relação ao ócio e à paralisia social, tanto para aqueles que não saberiam recusar uma ordem política, ou mesmo sequer “questionar o ordem do Rei”.

Em continuidade às proposições de Levinas, localizamos outras evidências do axioma do inconformismo libertário ao longo do tratado Avot (Ética dos Pais).

Em algumas parábolas, os Rabbis discutem a necessidade do trabalho como meio de afastar o ser humano do mal, ou seja, do ócio. Em pleno medievo, os Rabbis orientam a comunidade a desconfiar, sempre, dos detentores de poderes políticos governamentais.

Nas audaciosas passagens que transcrevemos a seguir, Rabbis aconselham suas comunidades a nutrirem simultaneamente ódio e cautela pelo poder em sua natureza, e não se aproximarem jamais das autoridades políticas, consideradas evasivas e indiferentes aos problemas reais da população:

[...] SHEMAIAH AND ABTALION RECEIVED [THE ORAL TRADITION] FROM THEM [I.E. THE FOREGOING]. SHEMAIAH USED TO SAY: LOVE WORK, HATE ACTING THE SUPERIOR, AND DO NOT BRING THYSELF TO THE

KNOWLEDGE OF THE RULING AUTHORITY. (THE SONCINO TALMUD, Avot, 1:10)

[...] BE YE CIRCUMSPECT [IN YOUR DEALINGS] WITH THE RULING AUTHORITIES FOR THEY SUFFER NOT A MAN TO BE NEAR THEM EXCEPT IT BE FOR THEIR OWN REQUIREMENT; THEY SHOW THEMSELVES AS FRIENDS WHEN IT IS TO THEIR OWN INTEREST, BUT THEY DO NOT STAND BY A MAN IN THE HOUR OF HIS DISTRESS. (THE SONCINO TALMUD, Avot, 2:3)

No tratado Pessachim, encontramos ainda a obrigatoriedade de contestação às ordenações de governos que por ventura, obrigassem seus súditos a cometer atos ilícitos, criminosos:

[...] Even as one who came before Raba and said to him: The governor of my town has ordered me, 'Go and kill So-and-so, if not, I will kill you.' He answered him: 'Let him kill you rather than that you should commit murder; what [reason] do you see [for thinking] that your blood is redder? Perhaps his blood is redder. (THE SONCINO TALMUD, Pessachim, 25b)

Neste sentido, se caracterizadas como opressoras ou corruptas, as autoridades poderiam ser renegadas, contestadas, ou mesmo substituídas por outras mais benéficas para a comunidade. Para a lógica talmúdica, se um líder fosse autoritariamente imposto, sem considerar o consenso da coletividade, estaria fadado ao fracasso.

R. Isaac said: We must not appoint a leader over a Community without first consulting it, as it says: See, the Lord hath called by name Bezalel, the son of Uri. The Holy One, blessed be He, said to Moses: Do you consider Bezalel suitable? He replied: Sovereign of the Universe, if Thou thinkest him suitable, surely I must also! Said [God] to him: All the same, go and consult them. He went and asked Israel: Do you consider Bezalel suitable? They replied: If the Holy One, blessed be He, and you consider him suitable, surely we must! (THE SONCINO TALMUD, Berachot, 55a)

Para o pensamento rabínico, se a resistência e questionamento às ordens constituídas também compunham o ser judaico, é possível estabelecer parâmetros de aproximação entre o que o Talmud sugere como ímpeto libertário, e os comportamentos judaicos efetivamente manifestados na Península Ibérica medieval, diante do fenômeno das conversões.

No *placitum iudaeorum*, portanto, como também em outros escritos da patrística visigoda, toda censura imposta à leitura, à circularidade de textos e fundamentos talmúdicos, acabava então por referendar o próprio sentido das práticas de resistência intelectual do Judaísmo Rabínico, que ser perpetuaria por toda a Idade Média.

[...] a repressão às idéias e aos intelectuais integrou projetos políticos articulados em diferentes momentos da nossa história. [...] o intelectual ativo – aquele que escrevia e divulgava suas idéias ‘revolucionárias’ – sempre foi tratado pelas instituições vigilantes como um ‘herege’, um ‘homem maldito’, um ‘bandido’. Por ultrapassar os limites do permitido, foi reprimido, julgado e punido. Os livros apreendidos como ‘armas do crime’, transformaram-se em prova material da trama articulada contra o regime e que, segundo os homens do poder, poderiam desequilibrar a ordem imposta. (Carneiro, 2002, p. 20-21)

## Referências

### Fontes primárias

FUERO JUZGO. En Latin y Castellano. Por La Real Academia Española. Madrid: Por Ibarra, Impresor de Cámara de S.M., 1815. “*Libro XII. De Devedar los tuertos, e darraygar las sectas e sus dichos, II Titol De los Hereges, e de los Judíos e de las Sectas, III Titol de Las Leyes Nuevas de los Judíos.*” p. 174-204.

ISIDORO DE SEVILHA (Sancti Isidori Hispalensis Episcopi). De Fide Catholica Ex Veteri Et Novo Testamento Contra Judaeos Ad Florentinam Sororem Suam. PATROLOGIA LATINA Database. Paris: Garnier, 1844/1864. v. 83. (Série Latina). Patrologia de Jacques-Paul Migne. Disponível em: <<http://www.pld.chadwyck.com>>.

THE SONCINO TALMUD. Chicago: Davka Corporation/Judaica, 1996. 1 CD-ROM. Judaic Classics Library.

VIVES, J. (Ed.). *Concilios Visigóticos e Hispano-Romanos*. Barcelona/Madrid: C.S.I.C. – Instituto Enrique Florez, 1963.

YOSSEF HA-COHEN. The Vale of Tears (Emek HaBachá). Netherlands: Martinus Nijhoff/The Hague, 1971.

ZEUMER, Karl. (Ed.). *Monumenta Germaniae Historica – Leges Nationum Germanicarum*. Edidit SOCIETAS APERIENDIS FONTIBUS. Rerum Germanicarum Medii Aevi. Hannoverae et Lipsiae: Impensis Bibliopolii Hahniani, 1902.

### Bibliografia geral

ÁLVAREZ CHILLIDA, Gonzalo, *El Antisemitismo en España: la imagen del judío (1812-2002)*. 2. ed. Prefacio de Juan Goytisolo. Madrid: Marcial Pons, 2002. (Historia – Estudios).



ARENDDT, Hanna. *Origens do Totalitarismo: Anti-Semitismo, Instrumento de Poder*. Rio de Janeiro: Documentário, 1975.

BARNETT, Richard. *The Sephardi Heritage: Essays on the History and Cultural Contribution of the Jews of Spain and Portugal*. London: Valentine, Mitchell, 1971. 2 v.

BARON, Salo W. *A Social and Religious History of the Jews*. 2. ed. Philadelphia: Jewish Publications Society of America, 1952. v. 3.

BAUER, Yehuda. Antisemitism as a European and World Problem. In: PATTERNS of Prejudice. London: The Institute of Jewish Affairs, v. 27, n. 1, p. 15-24, 1993.

BEN-SASSON, Hayim H. (Ed.). *A History of the Jewish People*. By Leading Scholars at the Hebrew University of Jerusalem. Harvard University Press, 1976.

CARNEIRO, Maria Luiza Tucci. O Discurso da Intolerância: Fontes para o Estudo do Racismo. In: FONTES HISTÓRICAS: Abordagens e Métodos. São Paulo: Faculdade de Ciências e Letras – UNESP. Campus de Assis. Programa de Pós-Graduação em História, 1996. p. 21-32.

\_\_\_\_\_. Os Regimes Totalitários e a Censura. In: CARNEIRO, Maria Luiza Tucci. (Org.). *Minorias Silenciadas: História da Censura no Brasil*. São Paulo: EDUSP/Imprensa Oficial do Estado/Fapesp, 2002.

DOMÍNGUEZ ORTÍZ, Antonio. Historical Research on Spanish Conversos in the last 15 years; MÁRQUEZ VILLANUEVA, Francisco. The Converso Problem: An Assessment. In: HORNIK, Marcel P. *Collected Studies in Honour of Américo Castro's Eightieth Year*. Op. cit. p. 63-82; 317-333, respectivamente.

FERREIRO, Alberto (Ed.). *The Visigoths: Studies in Culture & Society*. Leiden; Boston; Köln: Brill, 1999.

GINZBURG, Carlo. Just One Witness. In: FRIEDLANDER, Saul (Ed.). *Probing the Limits of Representation: Nazism and 'Final Solution'*. Cambridge/London: Harvard University Press, 1992. p. 82-96.

\_\_\_\_\_. *História Noturna: Decifrando o Sabá*. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

GIRARDET, Raoul. *Mitos e Mitologias Políticas*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

GOFFMAN, Ervin. *Estigma: Notas sobre a Manipulação da Identidade Deteriorada*. Rio de Janeiro: Zahar, 1980.

NOVINSKY, Anita. *Inquisição: Rol dos Culpados: Fontes para a História do Brasil/ Séc. XVIII*. Rio de Janeiro: Expressão e Cultura, 1992.

\_\_\_\_\_. Cristãos-Novos na Construção do Brasil. In: NISKIER, Arnaldo (Coord.). *Contribuição dos Judeus ao Desenvolvimento Brasileiro*. Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras, Universidade Gama Filho, 1998. p. 37-38.

\_\_\_\_\_. Os Regimes Totalitários e a Censura. In: CARNEIRO, Maria Luiza Tucci. (Org.). *Minorias Silenciadas: História da Censura no Brasil*. São Paulo: EDUSP/Imprensa Oficial do Estado/Fapesp, 2002.

### **Bibliografia específica**

ALBERT, Bat-Sheva. Isidore of Seville: His Attitude towards Judaism and his Impact on Early Medieval Canon Law. *The Jewish Quarterly Review*, Philadelphia: Annenberg Reserch Institute, v. 80. n. 3-4, p. 207-220, Jan./Apr. 1990.

ALBERT, Bat-Sheva. The 65<sup>th</sup> Canon of the IV<sup>th</sup> Council of Toledo (633) in Christian Legislation and Its Interpretation in the ‘converso’ Polemics in XV<sup>th</sup> Century Spain. In: *Proceedings of the Eight World Conference of Jewish Studies*. Jerusalem: The World Union of Jewish Studies, 1982. p. 43-48.

\_\_\_\_\_. Un Novel Examen de la Politique Anti-Juive Wisigothique. A propos d’un article récent. *Revue des Études Juives*. Paris, 135, 1976. p. 3-29.

ATTIAS, Jean-Christophe. *De la Conversion*. Paris: Centre D’ Études des Religions du Livre/Du Cerf, 1997. (Patrimoines religions du Livre).

BAER, Yitzhak. *Historia de los Judíos en la España Cristiana*. Madrid: Altalena, 1981. v. 1. [Título original: *Toldot Ha Yehudim bi Sfarad Hanosrit*. Jerusalém: AmOved, 1959].

BARCALA MUÑOZ, Andrés. *Biblioteca Antijudaica de los Escritores Eclesiásticos Hispanos*. Madrid: Aben Ezra Ediciones, 2005. 2 v.

CANTERA y BURGOS, Fernando. *Sinagogas Españolas*. Madrid: C.S.I.C, 1984. [Reimpressão da 1<sup>a</sup> ed. 1955].

DREWS, Wolfram. Jews as Pagans? Polemical Definitions of Identity in Visigothic Spain. *Early Medieval Europe*. Oxford: Blackwell Publishing, v. 2, n. 3. p. 189-207, 2002.

FONTAINE, Jacques. *Culture et Spiritualité en Espagne du IV au VII siècle*. London: Variorum Reprints, 1986.

GARCIA IGLESIAS, Luis. *Los Judíos en la España Antigua*. Madrid: Cristiandad, 1978.

\_\_\_\_\_. Motivaciones de la Política Antijudía del Reino Visigodo en el Siglo VII. In: *Actas Del Coloquio – Estructuras Sociales durante la Antigüedad*. Facultad de Filosofía y Letras-Universidad de Oviedo, 1977.

GARCIA MORENO, Luis A. *Los Judíos de la España Antigua: Del Primer Encuentro al Primer Repudio*. Madrid: Rialp, 1994.

GODOY, Cristina; VILELLA, Josep. De la Fides Ghotica a la Ortodoxia Nicena: Inicio de la Teología Política Visigoda. In: GONZÁLEZ BLANCO, D. Antonino. Los Visigodos: Historia y Civilización. Antigüedad y Cristianismo. Monografias Historicas sobre la Antigüedad Tardia. In: *Actas de la Semana Internacional de Estudios Visigóticos*. Murcia: Universidad de Murcia, 1986. T. III. p. 117-144.

LEVINAS, Emmanuel. *Do Sagrado ao Santo: Cinco Novas Interpretações Talmúdicas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

\_\_\_\_\_. *Quatro Leituras Talmúdicas*. São Paulo: Perspectiva, 2003.

\_\_\_\_\_. *Novas Interpretações Talmúdicas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

MORIN, Edgar. *Meus Demônios*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.

NEUSNER, Jacob. *Judaism and Christianity in the Age of Constantine*. Chicago: University Press, 1987.

\_\_\_\_\_. *The Yerushalmi: The Talmud of the Land of Israel. An Introduction*. Jason Aronson: New Jersey, 1993.

NOVINSKY, Anita; KUPERMAN, Diane (Orgs.). *Ibéria Judaica: Roteiros de Memória*. São Paulo: Expressão e Cultura/EDUSP, 1996.

OOUAKNIN, Marc-Alain. *Le Livre Brûlé: Philosophie du Talmud*. Paris: Lieu Commun, 1993.

PIRENNE, Henri. *Historia Econômica e Social da Idade Média*. São Paulo: Mestre Jou, 1975.

SÁNCHEZ ALBORNOZ, Claudio. *España: Un Gran Enigma Histórico*. 6. ed. Barcelona: Edhasa, 2000 [1ª ed.: 1948]. 2 tomos.

SUÁREZ BILBAO, Fernando. *El Fuero Judiego en la España Cristiana*. Las Fuentes Jurídicas. Siglos V-XV. Madrid: Dykinson, 2000.

YERUSHALMI, Yossef H. *From Spanish Court to Italian Guetto*. New York: [s.n.], 1971.

Submetido em 13/08/2010.

Aprovado em 04/07/2011.