

Dossiê

ENTRE TEMPORALIDADES E MEMÓRIAS MITOLOGIAS HISTÓRICAS DO MEDIEVO JUDAICO E A CONSTRUÇÃO DA CONSCIÊNCIA DIASPÓRICA

Profa. Dra. Renata Rozental Sarnovsky⁷⁷

A inexistência de uma historiografia judaica não passou de todo despercebida. Nas gerações imediatamente anteriores a Maimônides, o poeta hebreu-espanhol Moisés Ibn Ezra queixava-se de 'indolência' e até mesmo do 'pecado' judaicos cometidos por gerações anteriores ao negligenciarem a língua e o registro da história judaica.
(YERUSHALMI, 1992: 53)

RESUMO

Neste artigo, estudamos a formação de consciências históricas entre os judeus da Idade Média. A memória apresenta-se como instrumento narrativo e configura-se como parte da nova identidade judaica entre os séculos XIV-XVI. Neste estudo é possível perceber o uso social do tempo como campo legítimo de estudo do historiador.

⁷⁷ Professora adjunta de História Medieval da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ) e do Programa de Pós-Graduação em História da UFRRJ. Pós-doutora em Arqueologia pelo Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Doutora em História Social pela Universidade de São Paulo (USP). Pesquisadora e membro fundador do PLURALITAS - Núcleo Interdisciplinar de Estudos Históricos (CNPq-UFRRJ); pesquisadora associada ao Centro de Pesquisa e Documentação do Museu da Tolerância de São Paulo (USP), e do grupo de pesquisa Jesus Histórico e sua Recepção (CNPq-UFRJ). Desenvolve atualmente projeto de pesquisa "*Cultura Material e Cultura Literária no Mediterrâneo Tardoantigo: Relações Judaico-Cristãs e as Polêmicas Adversus Iudaeos (IV-V d.C.)*".

Palavras-chave: Historiografia – Memória – Judaísmo Medieval

ABSTRACT

In this article, we study the rise of historical thought among the Jews at Middle Ages. Memory is realized as narrative structure and part of a new Jewish identity between XIVth and XVIth centuries. The social conceptions of time must be perceived as an effective field of history studies.

Keywords: Historiography – Memory – Medieval Judaism

O inusitado processo de formação de consciências históricas de viés memorialista entre os judeus da Idade Média, suas organizações, difusões e apropriações, evidencia o uso social do tempo como campo legítimo de estudo do historiador. Essa hipótese nos encaminha a algumas percepções sobre a peculiar relação criada, por diversos grupos intelectuais judaicos do medievo - não consensuais - entre tempo, memória e identidade social.

Desde o século V, já não se viam mais textos com os de Fílon de Alexandria ou Flávio Josefo, em seus detalhismos descritivos de forte engajamento político. Nestes textos dos primeiros séculos da era comum, conflitos e digressões internas ou externas às comunidades judaicas são relatados e avaliados pelos próprios narradores, oscilando entre um fraco apego providencialista e considerável grau de helenização na hermenêutica discursiva.

Nos espaços das *hebreis civitatis* e das academias rabínicas, a consciência de continuidade e trajetória esteve marcada por um denso conjunto de visões de mundo edificantes, muito embora bastante práticas. A narrativa histórica judaica seria o lugar de uma justiça divina - salvífica ou não - e da resolução de dilemas imediatos. Estes sim, acreditava-se, claramente existentes.

A crítica histórica surgia a partir de passagens e eventos da trajetória judaica de fundo testamentário, e ecoaram das contribuições definitivas da ampla literatura rabínico-

talmúdica. Parábolas e memórias transitavam pelos mesmos territórios imprecisos e atemporais, principalmente pelas experiências cotidianas de rabinos relatados nominalmente entre as milhares de suas páginas. Passado e presente fundiam-se entre centenas de situações de dilemas morais, comportamentais e leituras alegóricas bíblicas, determinando, dessa forma, um ideal de entendimento da realidade vivida, que lhes parecia suficiente o bastante enquanto recurso hermenêutico e exercício dialógico. A História torna-se recurso narrativo moralizante, mas sem a rigidez do sentido ordenado do tempo e do espaço.

No tratado talmúdico de *Tamid* (SONCINO TALMUD, *Massechet Tamid*, 31b-32b) a famosa parábola sobre um "encontro" ocorrido entre Alexandre da Macedônia e os chamados "sábios do Neguev", em clara alusão aos membros do Sinédrio, comprova a ideia de que o tempo da narrativa rabínica prescindia da concretude oferecida pelo tempo cronológico.

Para Emmanuel Levinas, o que nos chama a atenção para tal narrativa é que

(...) o texto da página [...] não deve ser tomado como um documento atestando a autenticidade histórica das palavras que relata, nem mesmo como alguma prova do fato real do encontro que eles teriam tido. É a lição expressa por esse fragmento venerável [...] que nos dias de hoje nos interessa em primeiro lugar. (LEVINAS, 2002: 50).

A visão histórica não deixava, porém, de existir. Muito embora o cotidiano e a exegese emergissem como discursos preferenciais, concordamos quando o historiador Yossef Yerushalmi constata que "(...) os judeus medievais possuíam um conhecimento de história maior do que o que deixaram registrado, e há evidência indireta de que isso foi realmente o que ocorreu." (1992: 52). A escolha dos interlocutores da narrativa pelo texto talmúdico é circunstancial e politicamente ousada.

Visto como "um grande conquistador", cujo império detinha o controle pela força, Alexandre é aqui um homem poderoso que toma o diálogo com um grupo anônimo de

"sábios judeus", discutindo e recebendo aconselhamentos sobre poder e os limites da autoridade.

Alexandre da Macedônia fez dez perguntas aos anciãos de Neguev. Perguntou-lhes ele: Qual é a definição do sábio? Responderam-lhe: O sábio é aquele que prevê o que acontece. Disse-lhes ele: Quem vós chamais de forte? Disseram-lhe: Aquele que domina sua tendência má. Disse-lhes ele: Quem vós chamais de rico? Responderam-lhe: Aquele que se contenta com a parte que lhe cabe. [...] Perguntou-lhes ele: O que se deve fazer para se tornar popular? Responderam-lhe: Odiar o poder e a autoridade. Tenho uma resposta melhor do que a vossa. É preciso amar o poder e a autoridade e aproveitar-se disso para conceder benefícios às pessoas. Qual de vós é o mais sábio? Responderam-lhe?: Somos todos iguais, pois todos respondemos a tuas perguntas como um único homem. Perguntou-lhe: Por que vos opondes a nós? Responderam-lhe simplesmente: Satã é o vencedor. Ele é sempre o vencedor. Respondeu-lhes: Posso fazer executar-vos por um decreto real ! Responderam-lhe: O poder está nas mãos do rei, mas fica mal para um rei mentir. Logo, ele os revestiu de púrpura e prendeu-lhes no pescoço ornamentos de ouro." (SONCINO TALMUD, *Massechet Tamid*, 31b-32b)⁷⁸

Ao nivelar Alexandre e os Rabinos em um mesmo plano dialógico, a parábola talmúdica desafia e relativiza a autoridade, mostrando o quão ilusória seria a certeza da dominação imposta entre os homens. Neste encontro, era possível que Rabinos ensinassem ao imperador macedônico o que seria de fato um bom governante, distante de ganâncias e ambições. De forma indireta, típica da discursividade talmúdica, os Rabinos apontam erros e equívocos morais do imperador, subvertendo o tempo, a história, e as hierarquias sociais. Essa seria a mensagem subliminar, repleta de denotações de consciência de uma história judaica efetivamente atrelada ao domínio helenístico no Oriente Próximo.

⁷⁸ Tradução para o português da versão francesa de Emmanuel LEVINAS, E. *Novas Interpretações Talmúdicas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002. pp 46-47. Tradução de Marcos de Castro.

Alexandre da Macedônia aparece em diálogo coerente e direto com um *sanhedrin* (conselho judaico de anciãos) reconfigurado, sem que isso pudesse parecer uma distorção do tempo vivido. A experiência do diálogo suplantou a experiência do tempo em sua ordem.

Na literatura talmúdica, assim como na midráshica, não se encontram discursos sobre acontecimentos organizados, mas discursos edificantes repousados sobre a base de acontecimentos imaginados. Entretanto, a consciência histórica da trajetória judaica e seu entorno são as motivações da construção da narrativa.

Outro ponto nevrálgico da literatura rabínica dos primeiros séculos medievais é a relação entre o micro e o macro na hermenêutica discursiva, ancorada na relativização do uso do tempo. Assim como nos ensinamentos dos "sábios do Neguev", é nítido o intercâmbio textual entre lugares de santidade, temas ou categorias filosóficas, e temas prosaicos do presente vivido: o sexo, o lar e a família, a cozinha e o quarto, a terra, suas semente e seus trabalhadores, o centro comercial, a sinagoga e os redutos de estudo.

Para além do império helenístico, encontramos também alusões midráshicas (séculos IV e V) sobre as guerras judaicas do primeiro século em conjunção com ensinamentos sobre a teogonia do tempo criador – *maasseh bereshit*. Significativas diferenças afastam-nas da narrativa mais pragmática de Josefo, bem anterior.

Sabemos que este último preocupava-se com as condições políticas, motivações e violências dos revoltosos, alertando para os impactos das relações com Roma, e as estruturas internas de organização das comunidades judaicas da Judeia romana. Neste encontramos também alusões ao crescimento e impactos do misticismo judaico entre grupos saduceus e essênios à época do segundo templo.

Como judeu, assumindo verbalmente esta condição, não deixava porém de mencionar a ira divina e a força dos desígnios que se abatiam sobre o povo, pela intransigência dos insurgentes, ambiciosos, descontrolados e violentos. A historiadora Mireille Hadas-Label refere-se à tragicidade do livro V de Guerras Judaicas:

Coisas terríveis estavam acontecendo em Jerusalém. Muito embora a cidade estivesse vazia de romanos, o sangue jorrava como um rio por suas ruas até às portas do Templo Sagrado. A flor da nação estava sendo desrespeitada sem qualquer consideração pela idade ou pelo mérito. Um sem número de homens irresponsáveis combatiam uns contra os outros por disputa de poder. (HADAS-LEBEL, 1993: 148).

O texto rabínico vislumbra outros horizontes para o mesmo momento histórico. Ao contrário da linearidade e detalhismo das informações trazidas nas Guerras Judaicas de Josefo, o Midrash, em meio a diversas discussões sobre o templo de Jerusalém, apresenta possíveis diálogos e negociações entre um prestigiado rabino e os Flavius.

Ao revelar profeticamente a Titus Vespasianus que este seria vitorioso contra os judeus, além de alcançar o título de imperador como seu pai, a célebre figura do rabino Yohanan bem Zakai (século I d.C.) possivelmente testemunhou a destruição do templo de Jerusalém. Como retribuição ao oráculo espiritual prestado ao imperador, teria conseguido ainda comandante do cerco de Jerusalém durante a primeira guerra judaica (67-70 d.C.), autorização para dirigir-se ao norte da Judeia com todos os discípulos.

Sua presteza político-religiosa permitiu-lhe que fundasse ali uma academia rabínica – Yavne, um dos mais importantes centros de estudos do mundo judaico. Zakai recebera a garantia de que não seriam, ele e seus discípulos, perseguidos por Vespasiano, salvando-os dos massacres sangüinários perpetrados, naquele exato momento contra os judeus rebeldes da capital.

Simultaneamente, Zakai surge na narrativa como exemplo da junção de dois mundos - o visível e o invisível; o micro e o macro - , ambos tocam-se em plena continuidade, sem hierarquizações e antagonismos. Outros tantos personagens compoem o cenário. No Talmud, o profeta Elias aparece conversando com rabinos coevos a Zakai, sábios como Rabi Akiva e seus discípulos (STEINSALTZ, 1989: 300).

Na literatura rabínica dos séculos IV e V, Yossi, discípulo de Rabi Akiva (I d.C.) vivencia uma experiência de oração nas ruínas de Jerusalém. A consciência histórica e os

lamentos pela destruição da cidade e de seus locais sagrados é acompanhada pela certeza culpa coletiva. O profeta Elias indaga-o se ouvia vozes através das ruínas. Yossi incorpora na narrativa um lugar judaico de ação, envolve-se e se responsabiliza pela perda do Templo de Jerusalém, lamentada pela voz divina revelada por entre as ruínas, três vezes ao dia.

O caminho do tempo e as periodizações marcadas pelos rituais (ELIADE, 1991.), e o reconhecimento da santidade do templo de Jerusalém, não seriam (ou não precisavam ser) categorias necessariamente pragmáticas, sendo que o próprio Deus judaico era inominável, atemporal e desprovido de qualquer teogonia.

A experiência judaica no mundo e sua continuidade histórica seria parte, portanto, de um processo criativo místico, tendo o homem não apenas o papel de criatura, mas implacavelmente, o papel de criador, recebendo os resultados de suas próprias experiências mundanas.

Assim, ainda que com algumas digressões advindas do mundo ibérico dos séculos XI e XII - a exemplo de Maimônides e Ibn Ezra - a referência talmúdica do discurso edificante permanece na Idade Média judaica entre os séculos XI e XV, em diversas crônicas, como nos comentários bíblicos frutos da região do Reino de França e do Sacro Império (como os de Rav Shlomoh Yitshaqi [1040-1105], o "Rashi" de Troyes).

Na Baixa Idade Média, vemos já algumas importantes transformações nas relações de campos semânticos como tempo e memória, nas imbricações entre passado e futuro. Observa-se um lento, porém significativo enfraquecimento dos discursos ancorados por parábolas rabínicas. Transitando pelo terreno da cronologia, encontramos longos relatos históricos, alguns pioneiramente de cunho autobiográfico, cujas preocupações oscilavam no corpo da própria narrativa, entre pessimismo e redenção. Já nos são perceptíveis necessidades dos cronistas em construir a argumentação pela linearidade dos fatos elencados como memoráveis, imbuídos pela tarefa de narrar a sofrível condição existencial dos judeus, ou suas próprias desventuras como parte dessa mesma condição.

Nesse processo de alteridade, acreditava-se poder apresentar uma espécie de "reconstituição comprobatória" das vivências amargas das sociedades judaicas nas suas relações com as sociedades do entorno. Todas as vivências seriam identificadas com relativa precisão espaço-temporal, poeticamente adornadas pela coragem e pela resignação em relação ao destino traçado.

Neste universo discursivo, destacamos o trabalho de Yossef HaCohen, em sua crônica Emek Habachá ("Vale de Lágrimas"), datada de meados do século XVI (1558). Longa narrativa das tragédias vivenciadas pelos judeus desde a destruição do 2º Templo de Jerusalém em 70 d.C., representa um novo formato de consciência histórica, diferenciada da tradição rabínica. Tornou-se locus de memória histórica, apropriada por outros intelectuais judeus da modernidade, mas também inspirou-se em importantes produções literárias italianas de origem lusitana, como a obra de Samuel Usque (Ferrara, 1553), *Consolaçam as Tribulaçoens de Israel*.

Yossef HaCohen tinha origem espanhola e sua família, pelos decretos de expulsão dos Reis Católicos em 1492, refugiou-se em Avignon. Após trajetória incerta por Gênova e outras cidades italianas, HaCohen estabelece-se em Costolletto, província de Montserrat, trabalhando como médico até seu falecimento, em 1575, então com 79 anos. Seus escritos exibiam perfil pietista e martirológico, abarcando cerca de 15 séculos de história judaica, e sofreram interpolações de outro cronista judeu - Samuel Luzzato - que acrescentara dados cronológicos aos recortes oferecidos pela obra, de 135 a 1065 d.C.

Emek Habachá é talvez obra pioneira por sua amplitude e perspectiva temporal. Mais do que longa narrativa das trajetórias judaicas, da Judeia Romana à Reconquista Cristã dos territórios ibero-muçulmanos, é a história de um sentimento diaspórico fatalista, representado pelo pertencimento inescapável do destino punitivo de seu povo, seus mártires, perfilando a experiência judaico-espanhola. Nos jogos de alteridade presentes na narrativa, HaCohen nos revela diversas negociações simbólicas que

dependiam de espíritos concessores ou coibitivos de um Deus bíblico observante (BOURDIEU, 2011).

Eventos violentos em sua região de origem impulsionaram sua produção. Sua própria família viveu o estabelecimento do Santo Ofício em Espanha (1478) e tiveram conhecimento sobre o mesmo fenômeno em Portugal (1536), além da maciça perseguição aos cristãos-novos e marranos.

Segundo Harry May (1971), o problema inquisitorial e marrano latente no XVI inspirou obras como "Tribulações de Israel" de Usque. Mas nenhuma produção coeva comparava-se ao "Vale de Lágrimas" de HaCohen, em sua difícil empreitada historiográfica. Abarcando mil e quinhentos anos de "trajetória" histórica dos judeus, mesclada ao uso poético de passagens bíblicas como recursos retóricos e estéticos, torna-se referência argumentativa do que poderíamos aqui chamar de "teleologia histórica do martírio". A literatura veterotestamentária servia como fonte de revelação exegética, e simultaneamente, mitigava a penúria pela existência através da naturalização do martírio, tido como inerente à condição judaica.

Seu olhares e usos da temporalidade mostram-se exemplos de um novo gênero de escrita histórica para o Judaísmo da Europa Ocidental, pertencente ao que aqui denominamos de "escolas diaspóricas" quinhentistas.

Mais de um milênio após Josefo, "Vale de Lágrimas" seria o primeiro ensaio de memória-histórica judaica (NORA, 1993.), a destacar minuciosamente o período romano e as atitudes de seus imperadores com os judeus a partir das revoltas da era Flaviana. HaCohen mescla fenômenos políticos sucessórios do período imperial, expulsões e produções judaicas, ao seu próprio envolvimento com os personagens da narrativa. Ao contrário de Josefo, HaCohen vê nos judeus sublevados nas guerras judaicas, não um conjunto de zelotes combatentes irresponsáveis, violentos e ambiciosos, mas mártires e "heróis sem terra".

Tal qual Josefo, o autor de Emek Habachá vivia a alteridade da diáspora judaica. Mas, ao contrário do cronista romano, que por escolha pessoal trocara a Judeia pelo cosmopolitismo de Roma, a condição diaspórica vivida por Yossef HaCohen Ihe foi imposta pelas circunstâncias do secular antissemitismo ibérico. O fenômeno diaspórico foi trazido como pilar e motor de toda a História de Israel e seu "povo", mostrando com riqueza de detalhes, territórios, pessoas, contatos e descaminhos dos processos migratórios.

Sua preocupação com lugares de origem também nos chama atenção. A península ibérica é apresentada como refúgio de um Judaísmo até então praticante e fiel às tradições rabínicas. Diversos Rabinos são citados como legítimos transmissores dos legados talmúdicos no mundo ibérico, mesmo após episódios medievais de expulsão sassânida no Império Parto (século VI) ou conversões obrigatórias ao catolicismo (século VII). O autor, neste sentido, revela dados mais precisos sobre intelectuais judeus que aportaram na Península Ibérica ao longo dos primeiros séculos medievais.

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. HaCohen 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, os comentários do cronista mencionam ainda a inédita formação de escolas rabínicas no Ocidente, representadas em líderes como Rabbi Benjamin ben Serach, Rabbi Amitai, Rabbi David de Muenzburg, Rabbi Ephraim de Bonn, Rabbi Menachem e Rabbi Shabatai.

“(…) 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. Emek Habacha - The Vale of Tears. pp.06-07).

Para o mundo ibérico da Alta Idade Média por exemplo, 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 dos mencionados Rabbis. A evidência da utilização do substrato talmúdico da Babilônia no mundo ibérico confirma-se a partir dessas preciosas informações de Yossef a-Cohen,⁷⁹ até hoje ignoradas pela historiografia.

Neste ponto, é possível evidenciar que a versão Bavli é aquela se que torna referência textual às leituras ocidentais sobre a Guemará, Halachá e Agadá, tendo inclusive sua difusão perpetrada e facilitada pelos próprios núcleos palestinos de cultura rabínica. O historiador Shmuel Safrai tece importantes considerações sobre as relações rabínico-institucionais entre Palestina e Babilônia, as quais aceleraram o processo de difusão e circularidade do Talmud Bavli no Oriente Médio e no Mediterrâneo. Neste ponto, pelas inflexões presentes nas crônicas judaicas do século XVI, é inegável que a Idade Média judaica tivesse erigido sua consciência histórica a partir do substrato talmúdico e midráshico:

⁷⁹ Salo Wittmayer Baron menciona a existência da crônica de *Yossef Ha-Cohen*, explicando o sentido geral da obra, não se aprofundando porém na análise textual e histórica.

(...) The Babylonian Talmud is constructed on the pattern of its Jerusalem counterpart, and the two compendia have much in common, not only because they arose on the same foundation and grew out of the same tradition but also by reason of the close connexion between the two centres of Jewish life. Palestinian amoraim are quoted in the Babylonian Talmud and Babylonian scholars are likewise mentioned in the Jerusalem Talmud. (...) The Jerusalem Talmud gained little currency outside the Land of Israel. At the time that the Talmud became generally known, Palestinian Jewry was on the wane and the Babylonian community was gaining power. The influence of the Babylonian Talmud also weighted the scales in favour of the Talmud of their land, which they introduced and taught in all the Diáspora communities of the Middle Ages, as well as in the Land of Israel (*NEUSNER, 1993: 378-379.*)

A presença de personalidades - “sábios talmúdicos”, como o próprio Rabbi Solomon - o babilônio, na Península Ibérica, evidencia um aspecto crucial da literatura rabínica. 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 poderiam ser legadas não apenas a realização local da lógica talmúdica, mas de orientação de comportamentos e atitudes perante os desafios do real. Isso indicaria 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: 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, poderia ser questionado, enfrentado, ou mesmo negado pela própria comunidade. O calendário judaico medieval e as dimensões de controle temporal, bem como as demais instâncias estruturais dos bairros judeus pautavam-se, prioritariamente, no texto talmúdico.

Roger Chartier (1992: 121-139) costuma atribuir aos grupamentos sociais, cujas leituras, apropriações e práticas delas decorrentes sigam estatutos consuetudinários pré-definidos, o rótulo de "comunidades interpretativas". Como uma sociedade que se pauta, cotidianamente, no ritual da tradição, as comunidades judaicas peninsulares podem ser consideradas comunidades interpretativas.

Como exemplo da "escola diaspórica" da historiografia judaica de transição do medievo à modernidade, Yossef HaCohen respeitava e referia-se à matriz talmúdica. Nele, lugares de memória seriam, efetivamente, lugares de história e estrutura identitária. A retórica de seu *Vale de Lágrimas*, muito embora afastasse-se da hermenêutica talmúdica propriamente dita, aproximava-se desta literatura, enaltecendo seus rabinos e situando-a como crucial à força da tradição dos judeus medievais.

Para além da reverência às estruturas comunitárias diaspóricas, o autor também recorre aos tons denunciativos, apontando a brutalidade e a violência entre os homens, e seus mecanismos práticos de atuação. Sua intenção é recobrar o lugar histórico daqueles considerados "justos" (*tzadikim*), e que não haviam se dobrado à força dos seus algozes. Daí a hipótese de Yerushalmi (1989), que defende a ideia de formação de uma consciência judaica medieval para o registro histórico, e a localização efetiva do "fenômeno

historiográfico" judaico na Europa quinhentista, enumerando a profusão de uma literatura histórica ibérica.

Tal historiografia faz parte de uma geração de intelectuais que urgiam por revelar suas vicissitudes identitárias judaicas na esteira das perseguições católicas, e dos dramas vividos por refugiados judeus *sefaradim* e seus cristãos-novos, espalhados por terras italianas, holandesas, otomanas, entre outras.

(...) the renaissance of Jewish historical writing following the Iberian catastrophe stands upout in sharp relief. Within the span of a hundred years at least ten major historical works were produced by jews: Solomon Ibn Verga, *Shebet Yehuda* ("the Scepter of Judah"), [...], Abraham Zacuto's *Sefer Yuhasin* ("Book of Genealogies") [...], Elijah Capsali's *Seder Elyahu Zuta* (" The Minor Order of Elijah") [...], *Sippurey Venezia*, a chronicle of Venice and an account of the author's experience in Padua from 1508 to 1515; Samuel Usque's *Consolaçam*; Joseph Ha-Kohen [sic] *Dibreiy ha-yamim le malkhey Zarefat u malkhey Bet Ottoman ha-Togar* ("History of the Kings of France and of the Ottoman Turkish Sultans.") and his *Emek ha-Bakha* [sic] ("The Vale of Tears"); Gedaliah Ibn Yahia's *Shalsholet ha-Qabbalah* which, as its title indicates, is a "Chain of Tradition", that also contains information on historical events in Portugal, Italy and elsewhere; Azariah de' Rossi's *Me'or Einayim* ("Light for the Eyes") [...] pioneering essays in which, among other subjects, both classical Talmudic lore and the Jewish calendar were subjected for the first time to historical criticism; [...] and finally David Gans' *Zemah David* ("The Sprout of David"). This list is deliberately confined to full-scale of world history. (YERUSHALMI, 1989: 46)

Por um lado, as respostas rabínicas de natureza midráshica dos séculos medievais normalmente encontravam saídas e estratégias discursivas na referência a episódios entre judeus e sociedades complexas como a romana (citada pelo termo hebraico *Edom*), normalmente, burlando-se seus esquemas de opressão.

Já, inversamente, para o tratamento de questões similares, o tempo histórico judaico relatado nas crônicas de fins do medievo e início do mundo moderno caminhava rumo à metáfora do destino. Não se abandonavam as referências veterotestamentárias.

No entanto, a ênfase residia na súplica e na resignação, típicas de uma tendência determinista de escrita histórica. O relativo ceticismo do "*Vale de Lágrimas*" passa a constituir-se em retórica característica do Judaísmo pós-expulsão espanhola, e pelos impactos da recriação do Tribunal do Santo Ofício da Inquisição.

A "escola diaspórica", que tem em Yossef HaCohen um de seus principais expoentes, revela o uso social do tempo e da história como representação de dilemas existenciais do mundo judaico europeu. Uma escrita histórica movida pela percepção dualista entre um "eclipse de Deus" e a presença incerta, indeterminada, de uma justiça divina a ser cumprida.

DOCUMENTAÇÃO TEXTUAL

MAIMÔNIDES – Rabi Moshe ben Maimon (1135-1204). *Iggeret Hashmad*. (Epístolas sobre a Conversão). In: _____. *Epístolas*. São Paulo: Maayanot, 1993.

_____. *Epístola do Iêmen* (Iggeret Teyman) Tradução Alice Frank. São Paulo: Maayanot, 1996.

_____. *Epistles of Maimonides: Crisis and Leadership*. Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1985. (Discussions by David Hartman).

SAMUEL USQUE. *Consolação às Tribulações de Israel*. Edição de Ferrara, 1553. Com estudos Introdutórios por Y.H.Yerushalmi e J.V. de Pina Martins. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 1989.

TANACH, Mishnah ; TALMUD BAVLI In: THE SONCINO TALMUD. Chicago: Davka Corporation/Judaica, 1996. 1 CD-ROM. Judaic Classics Library.

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

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BALANDIER, Georges. O Poder em Cena. Brasília: Editora da UnB, 1982.
- 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 an European and World Problem. In: PATTERNS of Prejudice. London: The Institute of Jewish Affairs, v.27, n.1, 1993. pp.15-24.
- BENBASSA, Esther; RODRIGUE, Aron. Historia de los Judíos Sefardíes. Madrid: Abada, 2004.
- BLUMENKRANZ, B. Juifs et Chrétiens dans le Monde Occidental: 430-1096. Paris: Mouton & Co, 1960.
- _____. Les Auteurs Chrétiens Latins du Moyen Âge sur les Juifs et le Judaïsme. Paris: La-Haya: Mouton & Co., 1963.
- BOURDIEU, Pierre. O Poder Simbólico. São Paulo: Bertrand Brasil, 2002.
- _____. Economia das Trocas Simbólicas. São Paulo: Perspectiva, 2011.
- BRUNS, G. The Hermeneutics of Midrash. In: The Book and the Text: The Bible and Literary Theory. Ed. Regina Schwartz,. Oxford: Basil Blackwell,1990. p.189-213.
- CAVALLO, G. ; CHARTIER, R. (Orgs.). História da Leitura no Mundo Ocidental. São Paulo: Ática, 1998.
- CERTEAU, Michel de. A Invenção do Cotidiano: Artes de Fazer. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 1996.
- _____. A Invenção do Cotidiano 2: morar, cozinhar. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 1998.
- CHARTIER, Roger. A História Cultural: Entre Práticas e Representações. Lisboa: DIFEL, 1992.
- _____. Au Bord de la Falaise. L'Histoire entre Certitudes et Inquiétude. Albin Michel, 1990.

- ELIADE, Mircea. *Imagens e Símbolos: Ensaio sobre o Simbolismo Mágico-Religioso*. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- HADAS-LEBEL, M., Flavius Josephus. *Eyewitness to Romes First-Century Conquest of Judea*. New-York: MacMillan Publishing Company, 1993.
- LEVINAS, Emmanuel. *Do Sagrado ao Santo: Cinco Novas Interpretações Talmúdic*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.
- _____. *Quatro Leituras Talmúdic*. São Paulo: Perspectiva, 2003.
- _____. *Novas Interpretações Talmúdic*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.
- MAY, Harry. Introduction. In: Yossef Ha-Cohen. "The Vale of Tears." (*"Emek Habacha"*) Netherlands: Martinus Nijhoff / The Hague, 1971. p.VII-XIII.
- NETANYAHU, B. *The Origins of the Inquisition in Fifteen Century Spain*. 2.ed. New York: New York Review of Books, 2001.
- _____. *The Marranos of Spain*. 3.ed. Updated and Expanded. Ithaca and London: Cornell Univesity Press, 1999.
- NEUSNER, Jacob. *The Yerushalmi : The Talmud of the Land of Israel. An Introduction*. Jason Aronson: New Jersey, 1993.
- NORA, Pierre. *Entre Memória e História: A Problemática dos Lugares*. Projeto História, 10. Programa de Pós-Graduação em História e Depto. de História PUC-SP. São Paulo, 1993.
- NOVINSKY, Anita; KUPERMAN, Diane. (Orgs.) *Ibéria Judaica: Roteiros de Memória*. São Paulo: Expressão e Cultura/EDUSP, 1996.
- _____. *A Inquisição*. São Paulo: Brasiliense, 2007.
- NÚÑEZ RODRÍGUEZ, Manuel. *Iconografia de uma Marginalidade: O Repúdio do 'Outro'*. SIGNUM. Revista da Associação Brasileira de Estudos Medievais. São Paulo, n.2 p.43-78. 2000.
- POLIAKOV, Leon. *De Cristo aos Judeus da Corte: História do Anti-Semitismo*. São Paulo: Perspectiva, 1979. (Col.Estudos, 63).

SAFRAI, S. *"The Era of the Mishna and the Talmud (70-640) - From Roman Anarchy Until the Abolition of the Patriarchate."* In: BEN-SASSON, H.H. (Ed.) *A History of the Jewish People. By Leading Scholars at the Hebrew University of Jerusalem.* Harvard University Press, 1976. p.343-356.

_____. *Educação Elementar: Significação Religiosa e Social no Período Talmúdico.* In: UNESCO. *Vida e Valores do Povo Judeu.* São Paulo: Perspectiva, 1972. p.158-159. (Estudos,13).

SANCOVSKY, R.R. *Inimigos da Fé. Judeus, Conversos e Judaizantes na Península Ibérica. Século VII.* 2.ed. Rio de Janeiro: Imprinta, 2010.

SCHUARTZ, Miriam Silvia. *Presença do Sublime na Consolação às Tribulações de Israel, de Samuel Usque.* Revista Vértices. Centro de Estudos Judaicos da FFLCH-USP. n.10 (2011) pp.1-18.

STEINSALTZ, Adin. *O Talmud Essencial.* Rio de Janeiro: Koogan, 1990.

URBACH, E.E. *Caráter e Autoridade do Sábio Talmúdico.* In: UNESCO. *Vida e Valores do Povo Judeu.* São Paulo: Perspectiva, 1972. (Estudos,13).

YERUSHALMI, Yossef Hayim. *Assimilation and Racial Anti-Semitism. The Iberian and the German Models.* New York: Leo Baeck Institute Inc., 1982. *The Leo Baeck Memorial Lecture*, v.26.

_____. *"A Jewish Classic in the Portuguese Language."* In: Samuel Usque. *Consolação às Tribulações de Israel.* Edição de Ferrara, 1553. Edição Crítica. Com estudos Introdutórios por Y.H.Yerushalmi e J.V. de Pina Martins. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 1989. pp.15-123.

_____. *Zakhor: História Judaica e Memória Judaica.* Rio de Janeiro: Imago, 1992. (Bereshit)

_____. *From Spanish Court to Italian Ghetto.* New York: [s.d.] 1971.