

UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO – UFRRJ
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

DISSERTAÇÃO

*ALÉM DA LETRA DA LEI: CONVERSÕES OBRIGATÓRIAS AO ISLÃ,
(IN)TOLERÂNCIA RELIGIOSA E DILEMAS JUDAICOS NA IGUERET HASHMAD
DE MAIMÔNIDES. SÉCULO XII*

TATIANE SANTOS DE SOUZA

2019

Seropédica



UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

***ALÉM DA LETRA DA LEI: CONVERSÕES OBRIGATÓRIAS AO ISLÃ,
(IN)TOLERÂNCIA RELIGIOSA E DILEMAS JUDAICOS NA IGUERET
HASHMAD DE MAIMÔNIDES. SÉCULO XII***

TATIANE SANTOS DE SOUZA

Sob a Orientação do Professor

Yllan de Mattos

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestra em História, ao Programa de Pós-Graduação em História, Área de Concentração: Relações de Poder e Cultura. Linha de Pesquisa: Relações de Poder, Linguagens e História Intelectual.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de financiamento 001.

This study was financed in part by the Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil – (CAPES) – Finance Code 001.

Seropédica, RJ

Novembro de 2019

UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA – PPHR

TATIANE SANTOS DE SOUZA

Dissertação submetida como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em História, no Curso de Pós-Graduação em História, área de Concentração Relações de Poder e Cultura.

DISSERTAÇÃO APROVADA EM ____/____/____.

Prof. Dr. Yllan de Mattos – PPHR/UFRRJ

(Orientador e Presidente)

Profa. Dra. Aline Dias da Silveira – UFSC

Profa. Dra. Renata Vereza – UFF

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro
Biblioteca Central / Seção de Processamento Técnico

Ficha catalográfica elaborada
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

S719a Souza, Tatiane Santos de, 1991-
Além da letra da lei: Conversões obrigatórias ao Islã, (In)tolerância religiosa e Dilemas judaicos no epistolário de Maimônides. Século XII (1160-1165) / Tatiane Santos de Souza. - Seropédica, 2019.
144 f.

Orientador: Yllan de Mattos Oliveira.
Dissertação (Mestrado). -- Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Pós-Graduação em História, 2019.

1. Maimônides. 2. Conversões Obrigatórias. 3. Intolerância Religiosa. 4. Judeus Ibéricos. 5. Relações Judaico-Muçulmanas. I. Oliveira, Yllan de Mattos, 1981-, orient. II Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. Pós-Graduação em História III. Título.

*Em especial, dedico à Antonio Ribeiro Nelson e Oliver Ribeiro Nelson.
Sejam bem vindos à este mundo,
vocês são nossas sementinhas de esperança.*

E ainda,

*“De um modo geral, aquele que luta a favor da tolerância empenha-se
em provar não as virtudes do pluralismo, nem a força da tolerância,
mas a irracionalidade das perseguições religiosas.”*

Agradecimentos

Meus agradecimentos iniciais, em especial, são para a minha família.

A minha preciosa mãe, Celia Barbosa dos Santos de Souza, que com amor me apoiou incessantemente em todas as minhas escolhas, desdobrando-se inúmeras vezes com a finalidade de concretizá-las, sobretudo, deixando como maior ensinamento a sua contagiante alegria de viver. Ao meu amado pai, Josué de Souza, meu maior orientador, um homem diligente pelo qual tenho enorme admiração, que com firmeza sempre me encorajou a ter um senso crítico e de responsabilidade. Sem seu labor diário pelas madrugadas ao longo de todos esse anos, nada disso existiria. Amo vocês!

Aos meus queridos irmãos, que são minha alegria de viver, Thyanne Lavínia Santos de Souza, pela insubstituível amizade e afável cumplicidade, e Vitor Hugo de Souza, pelo apreço, sinceridade e afeição. E também a minha linda Maria Mel (Melzinha), pela atrapalhada, aconchegante e carinhosa companhia por longas madrugadas durante a elaboração deste trabalho.

Ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro que possibilitou a concretização deste trabalho dissertativo. A Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, CAPES, pela concessão da bolsa que viabilizou todo o fomento para análise, produção e divulgação desta pesquisa.

Ao querido e inestimável professor e meu orientador, professor Dr. Yllan De Matos, que teve a sensibilidade de aceitar o árduo desafio de me orientar diante de um momento intempestivo. Sem suas palavras de compreensão, de cuidado e de polidez eu teria abortado essa missão ainda em 2018. Que eu possa, um dia, ser metade do incrível orientador que você é. Eternamente grata pela sua amabilidade e competência!

Aos professores integrantes da banca de qualificação e defesa, Profa. Dra. Aline Dias da Silveira, Profa. Dra. Claudia Bovo, Profa. Dra. Renata Vereza e Prof. Dr. Rodrigo Bonaldo, incríveis e moderníssimos. Receber o apoio, as considerações e o incentivo de vocês desde a qualificação me fizeram persistir nesse árduo caminho. Muito obrigada!

Aos professores da pós graduação, em especial, Profa. Dra. Maria da Glória de Oliveira e Profa. Dra. Patrícia Souza de Faria, que me possibilitaram trilhar pelos descaminhos da história e desbravar novas sendas teóricas e metodológicas, sem vocês meu crescimento pessoal e profissional jamais teria sido tão produtivo.

E ainda, agradeço em especial, a Profa. Dra. Renata Rozental Sancovsky, que logo ao início ainda na graduação me fascinou pela inteligibilidade de suas aulas, prosseguindo ao meu lado pacientemente nesses anos de produção, me ensinando a necessidade social desta temática: intolerância religiosa. *“Não a fim de incitar o temor, mas a esperança.”*

Ao nosso amado secretário da pós graduação Paulo Longarini, sem sua agilidade, compreensão e quase que devoção à nós alunos da pós e aos assuntos burocráticos, nada teria se concretizado.

Feito as devidas considerações acadêmicas, gostaria de dedicar um espaço especial à algumas pessoas que foram sustentáculos de dileção. Sem esses afetos não haveria conhecimento teórico que fosse capaz de sustentar minha escrita dissertativa.

Gabriel Tadashi Hirata, pelas permanências e pelas discontinuidades que me ensinaram importantes, duras e precisas lições. Nunca haverá nada como *nós*. Tens um lugar cativo pra sempre nessa trajetória.

Renata Ruy, tens minha admiração e gratidão por todas as vidas em que possamos existir. Obrigada pelo acolhimento, por toda solicitude que você disponibilizou a mim. Você é luz, sorriso da vida, e o carnaval sempre será nosso.

Thaís Chaves, as milhas não são suficientes para alterar nossa onda constante de afeto e amor capaz de cruzar oceanos. Somos encontros de almas passadas. Obrigada pela tua aurea de leveza, e por sempre ser solução.

Gabriela Ribeiro, o amor que tenho por você não consegue ser mensurado em palavras. Meu maior orgulho, minha confidente, minha clareza, minha conselheira, minha saudade. Obrigada por ser eternamente minha safehouse. Vai dar tudo DUPLAMENTE certo! Que venham os babys!

Rafaella Schmitz, essencial é a palavra para definir sua presença pra mim. Meu presente da deusa, minha conselheira diária, minha alegria matinal. Que teus olhinhos verdes e tuas bochechas rosadas sempre iluminem minha diligência. Pa'lante!

Ana Maria Torres, obrigada pela sua inabalável firmeza inspiradora mesmo quando tens o coração sangrando e tudo parece desmonorar. Sem a nossa amizade, sem nossas causas sociais e essa tua fé em mim, eu jamais conseguiria esse título de mestre. Miguelito já pode se orgulhar da tia. Te amo! Vencemos! haha

Gustavo Pessanha, meu melhor amigo, idealizador de mim, meu trovador, aquele a quem posso abrir a alma e encontrar afago. Obrigada por me aceitar, desde 2006, do jeito que eu sou. Tua trajetória e crescimento pessoal são inspiradores. Te amo!

Mariana Junger, obrigada pela incontestável doçura e amabilidade mesmo quando o mundo inteiro insiste em te ferir. Obrigada por ser esperança, ombro amigo, amparo e descanso em dias e noites atribulados. Sem sua doação, seus conselhos e profundo carinho, essa jornada teria sido muito mais árdua.

Em *especial*, agradeço à Adriano Suisso, pela sincronicidade que o destino nos presenteou. Por teus olhares de afeto, e por todas as manhãs em que o timbre da tua voz acalmou minha alma. Você foi um feixe de luz nos meus dias cansados. *Merci baby*.

Maria Gabriela Marcel, meu obrigada por ter me proporcionado conhecer umas das ferramentas mais incríveis de auto conhecimento através da hipnoterapia, sem sua ajuda, da Dra. Inês Marcel, e o franco apoio do Aurora Vita, o meu rendimento como pessoa e como profissional jamais teria sido tão proveitoso.

Caio César, meu companheiro da medievalidade, de congressos, de hostel, de viagens, de simpósios, comunicações e de orientação numa longa caminhada. Muito obrigada por ser constante nesta jornada por vezes alegre, por vezes desesperadora. O Chile foi inesquecivelmente nosso, literalmente falando.

Aos meus amigos de classe na pós, Laíne Mendes, Tamires Peccorato e Renan Morin, por terem ajudado a caminhar com leveza num ambiente por vezes tão hostil como acadêmico. Obrigada por me ajudarem a manter meus pés no chão. Muito obrigada!

Aos meus queridos amigos, professores mestres e doutores Wendell Veloso, Natanael Freitas e Carlos Eduardo Campos, vocês foram meus companheiros de tertúlia e os melhores conselheiros de jornada que pude encontrar nessa caminhada. Sou imensuravelmente grata.

Aos amigos que foram suporte físico e emocional durante as viagens e congressos: Leonardo Abecassis, Luis Jivago, Rodrigo Prates, Camila Goetzinger, Pedro Ivo, Luíza Batú, Luciana Souza, Roger Lambert, Barbara Souto, Karolyne Inajá. Muito obrigada por essa rede de amizade e empatia. Vocês foram os melhores anfitriões que já tive.

Ao meu grupo problematizadoras, Ana Maria, Arthur, Bruna, Cleiton, Cristiano, Henrique, Lucas, Mariana Junger, Mariana Torres, Marianny (*in memorian*), Tawanne, Thuanny e Yamê, nosso antro de lascividade, afetividade, divergências e principalmente de unidade, obrigada por todas rodas e rugas de conversa.

Aos meus queridos alunos do Colégio Silva e Souza e Curso SEI, vocês são o motivo da minha alegria, desespero e persistência diária. Amo todos vocês!

E por último, finalizando com máximo respeito, agradeço a primeira presidenta eleita democraticamente Dilma Vana Rousseff, e ao presidente Luiz Inácio Lula da Silva pelas inúmeras oportunidades criadas em favor da educação e em prol dos estudantes, sem essas políticas públicas em favor do ensino superior e as bolsas de fomento, esse trabalho jamais teria sequer chegado até aqui.

Resumo

SOUZA, Tatiane Santos. *Além da letra da lei: Conversões obrigatórias ao Islã, (In)tolerância religiosa e Dilemas judaicos na Igueret HaShmad de Maimônides. Século XII (1160-1165)*. (Mestrado em História; Relações de Poder, Linguagens e História Intelectual). Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ, 2019.

O objetivo deste trabalho dissertativo foi analisar e apresentar como a discursividade de Maimônides a favor da submissão e dissimulação às conversões obrigatórias ao Islã pelas comunidades judaicas - impostas pelos almôadas - podem ser percebidas como estratégia de sobrevivência destas comunidades assistidas pelo rabino.

Diante do dilema da conversão ao Islã, analisamos como Maimônides propõe uma vivência religiosa para além do regramento teológico exclusivamente punitivo, ampliando as noções sobre o judaísmo rabínico medieval. E a partir disto, como foi possível existir novas formas de percepção de pertencimento à comunidade judaica mediante elementos como identidade, memória e performance, que formariam o que conceituamos como senso de *judeidade*.

Para tal, compreendendo e historicizando noções de (in)tolerância, através de práticas institucionais, é que nos propusemos a analisar em qual conjuntura histórica emerge a epístola: *Igueret HaShmad* (1160 - 1165) e seus desdobramentos através de uma análise discursiva, pois diante da conversão obrigatória instaurava-se um dilema religioso, individual e social na forma de concepção de existência destas comunidades judaicas.

Palavras-chaves: Intolerância – Conversões obrigatórias – Maimônides – Relações judaico-muçulmanas – Identidade e Memória

Abstract

SOUZA, Tatiane Santos. *Beyond the written law. Mandatory conversions to Islam, Religious (in)tolerance, and jewish dilemmas in the Igueret HaShmad of Maimonides. 12th century.* (Master of History; Relações de Poder, Linguagens e História Intelectual). Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ, 2019.

The purpose of this dissertation was to analyze and present how Maimonides' discursiveness in favor of submission and dissimulation to compulsory conversions to Islam by the Jewish communities - imposed by the Almohad - can be perceived as a strategy for the survival of these rabbi - assisted communities.

Given the dilemma of conversion to Islam, we analyze how Maimonides proposes a religious experience beyond the exclusively punitive theological rule, broadening the notions of medieval rabbinic Judaism. And from this, how it was possible to exist new forms of perception of belonging to the Jewish community through elements such as identity, memory and performance, which would form what we conceptualize as a sense of judeidade.

For this, understanding and historicizing notions of (in) tolerance, through institutional practices, we propose to analyze in which historical context the epistle emerges: Igueret HaShmad (1160 - 1165) and its unfolding through a discursive analysis, because when coerced into a new religion - the Islam - jews experience an individual and social dilemma in the form of their conception of existence.

Keywords: Intolerance - Mandatory Conversions - Maimonides - Jewish-Muslim Relations - Identity and Memory

LISTA DE ABREVIACOES

AD	Análise do discurso
D-us	grafia utilizada para Deus, <i>HaShem</i> ou Yaweh
Rambam	Acrnimo das iniciais de Rabi Moshe Ben Maimon: Maimônides

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 – Território Almôadas	23
--------------------------------------	----

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 – A classe de leis relacionadas ao tempo de conversão forçada.....	80
Tabela 2 – A profanação do nome de D-us pode ser: Geral ou Particular	83
Tabela 3 – Daqueles que morreram como mártires, e aqueles que são convertidos à força durante um tempo de perseguição	86
Tabela 4 – Diferenciar os tempos de perseguição	88
Tabela 5 – Discussão sobre como se deve comportar nesta perseguição	90

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	15
Capítulo I- O projeto Almôada e a emergência de Maimônides: Uma discussão sobre (in)tolerância religiosa a partir das conversões obrigatórias	22
1. Compreendendo o estatuto <i>Ahl al-Kitab – dhimmis</i> como protegidos	29
2. (In)tolerância como chave de leitura sobre as conversões obrigatórias	33
3. A Epístola de Maimônides frente às conversões: a literatura tratadística de Maimônides	48
3.1 A arte epistolar na Idade Média e as comunidades judaicas	48
3.2 A figura de Maimônides, apontamentos biográficos	51
3.3 <i>Igueret HaShmad</i> : conteúdo e discussão	57
Capítulo II- A discursividade maimonideana e a conversão obrigatória como possibilidade de existência judaica	62
1. Uma tradição judaico-islâmica e o conceito de islamização num contexto sefaradí – 62	
1.1 A discursividade maimonideana e a refutação contra o rabino: o alicerce epistolar	68
2. Martiriologia judaica em perspectiva: conjuturas históricas e compreensão	73
2.1 A concepção maimonideana sobre o martírio e as especificidades do ato da transgressão	78
3. A relação entre transgressão e idolatria para Maimônides: uma chave interpretativa - 90	
Capítulo III- Performance e simulação: a cultura do segredo para a sobrevivência do judaísmo	101
1. <i>Zakroh</i> , a memória como ferramenta de pertencimento em Maimônides.....	101
2. A construção de uma <i>judeidade</i> pela dissimulação	111
2.1 Na esfera doméstica e na esfera social: a dissimulação e a cultura do segredo ----	115
3. Performance: a racionalização no trato da fé	123
CONSIDERAÇÕES FINAIS	133
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	134
Fontes impressas	137
Referências Teórico- Metodológico	137
Referências Gerais	140
Referências Específicas	141

Introdução

Não somente a racionalidade não orienta os processos históricos, como ela não é, nem poderia ser, o único fundamento da subjetividade e da ação dos indivíduos. Sentimentos, sensibilidades e a procura de transcendência estão presentes em todo agir humano, religioso ou não. É sobre eles que se constroem laços sociais e identidades coletivas. Não se trata de fazer uma apologia das dimensões não racionais da vida humana, mas de reconhecê-las e, assim, mobilizá-las a serviço de valores humanistas.¹

Mas o que sobressai na urgência dos problemas pessoais e coletivos que nos assaltam hoje? Para quem se demite de suas tarefas concretas, a infelicidade do mundo não é jamais uma desculpa. Isso não nos dispensa, ao contrário, de estender nossa energia, tendo em vista a abertura que será necessário praticar um dia, sob pena de romper, não importa que fissura consigamos abrir, tendo em vista quebrar o círculo hermenêutico idealista e forçar a ciência a renovar seus conteúdos.²

Com estas citações iniciais, faz-se referência aos debates e discussões sobre um tema considerado atual. Conforme escreveu Bernardo Sorj, sabe-se que os processos históricos não são orientados somente pela racionalidade, sobretudo porque os processos históricos são constituídos pelos humanos, com suas crenças, seus sentimentos, seus desejos, ou seja, pelo social.

“*Mas o que sobressai na urgência dos problemas pessoais e coletivos que nos assaltam hoje?*”. Respondendo a Zumthor na segunda citação, destacamos a busca pela emergência de temáticas e temas pouco visitados em nosso campo de pesquisa. Logo, nossas produções não deveriam ser movidas pelo desejo de um simples “*descortinamento*” de um assunto “obscuro”, e sim da proposição de possibilidades de

¹ SORJ, Bernardo. *Judaísmo para todos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010. p.11

² ZUMTHOR, Paul. *Falando de Idade Média*. São Paulo: Perspectiva, 2009. p.23

leituras, possibilidades de interpretações, como nos disse Zumthor de “forçar a ciência a renovar seus conteúdos”³.

Tratar de um assunto como as conversões forçadas no medievo é realizar esta tarefa. É propor a nós, “intelectuais do século XXI”, outro olhar sobre esta época e os eventos que a compuseram. Por isso, ao abordarmos a complexidade do período medieval, não deveríamos restringi-la ao universo da chamada "Cristandade europeia", mas, sobretudo abranger os outros grupos religiosos. E também falar, sobretudo, de homens e mulheres, de sujeitos e de suas crenças, das características e elementos que os compuseram, abordando uma pluralidade de ações pautadas em um ponto comum, que é o da perpetuação de seus respectivos “regimes de verdades”, nesse caso, suas ditas “*verdades religiosas*” – características fundamentais nas sociedades medievais.

Uma característica das comunidades judaicas diante das diversas diásporas pelas quais historicamente passam, tem sido a necessidade de viver perpetuamente sobre o amparo do outro, sempre como estrangeiros. Desprovidos de armas, exércitos e de soberania, a vida de dessas comunidades sempre dependeu da condescendência da leis, dos regimes e de proteção territorial alheia. Tal característica se torna importante para repensar estas vivências em diversos contextos históricos.

Compreender esse caráter diaspórico das comunidades judaicas foi fulcral em nosso trabalho. Ao nos debruçarmos sobre os estudos das relações judaico-muçulmanas na Península Ibérica entre os séculos VIII e XV, quando se trata de “conversões obrigatórias” do judaísmo para o islamismo, ocorridas no século XII, notamos que é um tema, ainda, pouco abordado na historiografia medievalista, sobretudo brasileira. Por isso, percebemos a necessidade de produzir um trabalho historiográfico tendo inicialmente como campo de análise estas conversões obrigatórias, relatadas por Maimônides em suas epístolas.

Para tal, nosso principal objetivo perpassa tanto pela apresentação conteudística como pela pormenorizada análise da discursividade de Maimônides na epístola Igueret HaShmad. A epístola, produzida por volta de 1160-1165, nos traz os dilemas vividos pelas comunidades judaicas diante da conversão obrigatória ao Islã pelo rigorismo do grupo islâmico de origem bérbere: almôada.

“Deveriam recusar a conversão ao Islã e se tornarem mártires? Ou aceitar a conversão ao Islã, transgredir a fé judaica e sobreviver ao martírio?”. Eis o dilema de diversas

³ZUMTHOR, Paul. *Falando de Idade Média*. São Paulo: Perspectiva, 2009. p.23.

comunidades que escreveram para Maimônides em busca de um aconselhamento rabínico.

De antemão, Maimônides se posiciona em favor da submissão dessas conversões obrigatórias ao Islã e explicita minuciosamente em quais momentos tal ato seria permitido. Nossa análise identificou tal ação como uma estratégia para a sobrevivência destas comunidades judaicas, pois por meio da submissão e da dissimulação através de um agir político performático, foi possível a preservação da vida destas comunidades e o próprio legado do judaísmo nos períodos do rigorismo almôada.

Dado este dilema da conversão ao Islã, analisamos como Maimônides propõe uma experiência religiosa além do regime teológico exclusivamente punitivo, ampliando as noções do judaísmo rabínico medieval.

A proposição do rabino aparentemente contraditória em favor da conversão ao Islã, perpassou por questões como a conceituação precisa de idolatria dentro do judaísmo rabínico e seus desdobramentos, pois converte-se a outra crença constaria como uma transgressão e um ato de idolatria condenável e imperdoável. Por isso, Maimônides tratou de destacar os preceitos na Torá, bem como exemplos talmúdicos para fundamentar sua escrita epistolar explicitando que a conversão ao Islã não seria uma idolatria.

Além da questão da idolatria, a compreensão do martírio como forma de autosacrifício em favor da preservação da fé, passou a ser uma temática largamente discutida, pois seria necessário averiguar quais situações o martírio seria legítimo, e em quais momentos o martírio poderia tornar-se um veículo de aniquilamento de toda comunidade, como um autoextermínio.

Tais temáticas nos levaram a analisar as novas possibilidades de sobrevivência, e de existência, indicando as novas formas de percepção de pertencimento à comunidade judaica por meio de elementos como identidade, memória e performance. Estes três elementos formariam o que conceituamos como um senso de *judeidade*, que compreendemos como a dissimulação da conversão na esfera social em favor da preservação da vida, e a manutenção da crença judaica na esfera doméstica através da memória, como explicitaremos no decorrer dos dois últimos capítulos deste trabalho.

Para compreender tais questões, foi necessário um recuo histórico, pois a historiografia produzida sobre a conjuntura ibérica almôada identificava as conversões obrigatórias como práticas de intolerância religiosa ante aos judeus, estabelecendo os governos Omíadas como exemplos de tolerância e convivência religiosa exemplar. Desse modo, tornou-se essencial problematizar o conceito de intolerância, por conseguinte o

conceito de tolerância, e complexificar sua aplicabilidade nos contextos estudados, como verifica-se em nosso primeiro capítulo.

É importante ressaltar que aplicamos em nossa escrita o formato da grafia: *(in)tolerância*, justamente para abordar a relação dicotômica e problematizar a pendularidade que as escritas acadêmicas se valeram durante suas produções.

Para isso, entendendo e historizando noções de *(in)tolerância* por meio de práticas institucionais, nos propomos a escrutinar, mediante uma análise discursiva, em que contexto histórico a epístola *Igueret HaShmad* (1160 - 1165) emergiu, além de seu desdobramento na conjuntura do processo histórico estudado.

Ainda que vagarosamente, mas numa nova perspectiva, o tema da *tolerância*, neste período em questão, tem sido objeto de questionamento na historiografia, o que nos permitiu analisar questões tanto históricas quanto historiográficas dessa dita “convivência pacífica” das religiões “monoteístas”. Contudo, ainda existem muitos livros didáticos que abordam esse marco político-geográfico da Península Ibérica medieval islâmica, como um exemplo de convivência religiosa harmoniosa, com a intenção de utilizar esse “passado” medieval como modelos memorialístico de relações interculturais de convivência firmados numa tolerância.

Isto por que a simples possibilidade de indivíduos de grupos religiosos habitarem um mesmo espaço territorial de forma “pacífica” foi considerado algo diferenciado naquele contexto, no qual, numa escala continental, parte do mundo vivia tempos cruzadísticos, onde indivíduos das três religiões monoteístas se enfrentavam visceralmente ao longo de conflitos sangrentos em outras regiões, como foram nas *Cruzadas cristãs*.

Dado essa conjuntura, delimitamos a necessidade do estudo conceitual da noção de *(in)tolerância* para abordar esse tema no medievo, e sobretudo, rejeitando as rasas definições pendulares e classificatórias que pressupõem categorizar todo o processo histórico como um período de total tolerância ou de seu extremo oposto: intolerância.

Enfrentando possíveis anacronismos, partimos da premissa que no período medieval práticas de tolerância não eram percebidas como virtudes em si, tampouco práticas intolerantes seriam consideradas desonradez. Essa afirmação será amplamente discutida ao longo deste trabalho.

Vejamos a seguir a organização capitular do texto dissertativo.

No primeiro capítulo, o objetivo foi apresentar a proposta da dominação dos almôadas na Península Ibérica frente às minorias, isto para explicitar as conversões obrigatórias como projeto político central de manutenção do poder.

Para tal, foi necessário recuar no processo histórico de formação sociojurídica das minorias na Península ibérica muçulmana, no qual pode-se verificar a política de proteção a esses grupos: *Ahl al-Kitab*, a política de proteção ao Povo do Livro, *os dhimmis*, geralmente composto por judeus e cristão, segundo o Corão. Isto porque, para o movimento almôada, o contato constante com as populações *dhimmis*: judeus e cristãos seria a causa do declínio e esvaziamento das tradições islâmicas e da própria crença em Alá.

Problematizamos a concepção de “protegidos” no califado Omíada e, de que maneira, funcionava esta proteção. É preciso destacar que esta análise teve como pano de fundo as discussões teórico-conceituais acerca da (in)tolerância, visto que as correntes historiográficas hispanistas que abordam a questão têm se situado em duas instâncias em relação ao período do Califado Omíada e o período do Califado Almôada. A primeira compreende as conversões obrigatórias ocorridas no século XII como momentos de ruptura de uma tolerância idílica na história da Península Ibérica medieval. Já a segunda perspectiva, caracterizada como negacionista, rejeita qualquer espécie de coexistência anterior aos almôadas no estatuto dos *dhimmis*, percebendo as conversões obrigatórias como o agravamento de uma situação política excludente.

Por fim, explicitamos a emergência da figura de Maimônides neste cenário histórico, como se deu o surgimento da elaboração da epístola, a conjuntura de escrita propositiva às comunidades que pediam auxílio frente às conversões, bem como aspectos editoriais e de tradução desta fonte para nossa análise.

No segundo capítulo, apresentamos enfaticamente aspectos do corpus documental epistolar a ser analisado. Neste capítulo, o objetivo foi mapear toda a documentação, separando os principais aspectos destacados por Maimônides para afirmar a necessidade da conversão sob a possibilidade do martírio, bem como analisar as separações categóricas de quando um martírio seria permitido dentro da retórica talmudística judaica.

Neste âmbito, foi feita uma análise sobre martiriologia judaica, a partir da ótica interpretativa do *Kidush Hashem* explicitando em que conjuntura era possível exercer o martírio como santificação do nome de D-us a partir da perspectiva de Maimônides, além

de quais condições seria preferível aceitar a conversão. Em seguida, focalizamos em identificar o motivo da conversão ao Islã não ser caracterizada como uma transgressão imperdoável, e de que modo a submissão a essa conversão garantiria a sobrevivência, e existência das comunidade judaicas.

No terceiro e último capítulo, explicitaremos como, na epístola analisada, Maimônides promoveu a construção da percepção de *uma* identidade judaica, o exercício de uma *judeidade*, a partir do *zakhor*, e a memória como elemento fulcral da concepção do judaísmo por excelência. Em seguida, discutiremos as noções de uma esfera doméstica e uma esfera social para o exercício da dissimulação diante de uma conversão obrigatória. Argumentamos como a dissimulação, e a performance se concentraram no cerne da sobrevivência das comunidades judaicas sob jugo muçulmano e a judaização como mecanismo de defesa, iniciando, aqui, a defesa de um protótipo do *marranismo* ainda no medievo.

Nossa proposta de análise situa-se no campo temático de uma História da (In)tolerância e anda intimamente ligada aos pressupostos teóricos da História Cultural. E ao tratarmos de História Cultural é necessário levar em consideração, como afirma Roger Chartier: o modo como em diferentes tempos e espaços uma determinada realidade social é construída, pensada e dada a ler⁴, e ainda [...] as percepções do social não são de forma alguma discursos neutros: produzem estratégias e práticas (sociais, escolares e políticas)⁵. Como explicitado na descrição dos capítulos, nosso aparato teórico justifica-se no campo da análise de discurso, segundo a proposta de Charaudeau e Maingueneau, e transversalmente tratamos de noções como memória, identidade e performance para compreensão do processo histórico das conversões obrigatórias e seus desdobramentos iniciais segundo a ótica de Maimônides.

No âmbito da operação metodológica em relação à este corpus documental epistolar, foi necessário entender as formas de tratar a “epístola⁶ como uma fonte histórica”. Sendo assim, através de leituras como de Teresa Malatian e Durval Muniz de Albuquerque Junior foi que nos propusemos a operacionalizar esta documentação, questionando seu momento de emergência, bem como a composição de suas temáticas, promovendo uma

⁴CHARTIER, Roger. *A história cultural. Entre práticas e representações*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil. 1990. p.16

⁵Ibidem p.17

⁶Epístolas são cartas de *teor* religioso.

análise externa, dos meios que contribuíram para a produção epistolar, e uma *análise interna*, conteudística, do teor das epístolas.

Compreendendo essa conjuntura e depurando o pensamento racionalista maimonideano, buscamos as bases filosóficas que sustentaram sua argumentação, bem como as nuances aristotélicas que permitiram ao rabino a construção das estruturas de relações entre a sua compreensão de razão e de fé.

Capítulo I – O projeto Almôada e a emergência de Maimônides: Uma discussão sobre (in)tolerância religiosa a partir das conversões obrigatórias.

O centro-sul da Península Ibérica foi um dos mais importantes celeiros intelectuais da literatura e filosofia judaica *sefaradî*⁷, como também, desde o século VII, um local de intensas trocas e experiências culturais entre as três religiões abraâmicas: judaísmo, cristianismo e islamismo. Em pleno processo de “tomada” de poder pelos almôadas, do já fragilizado Califado Almorávida, Maimônides emerge como uma liderança rabínica, política e social das comunidades ibéricas judaicas.

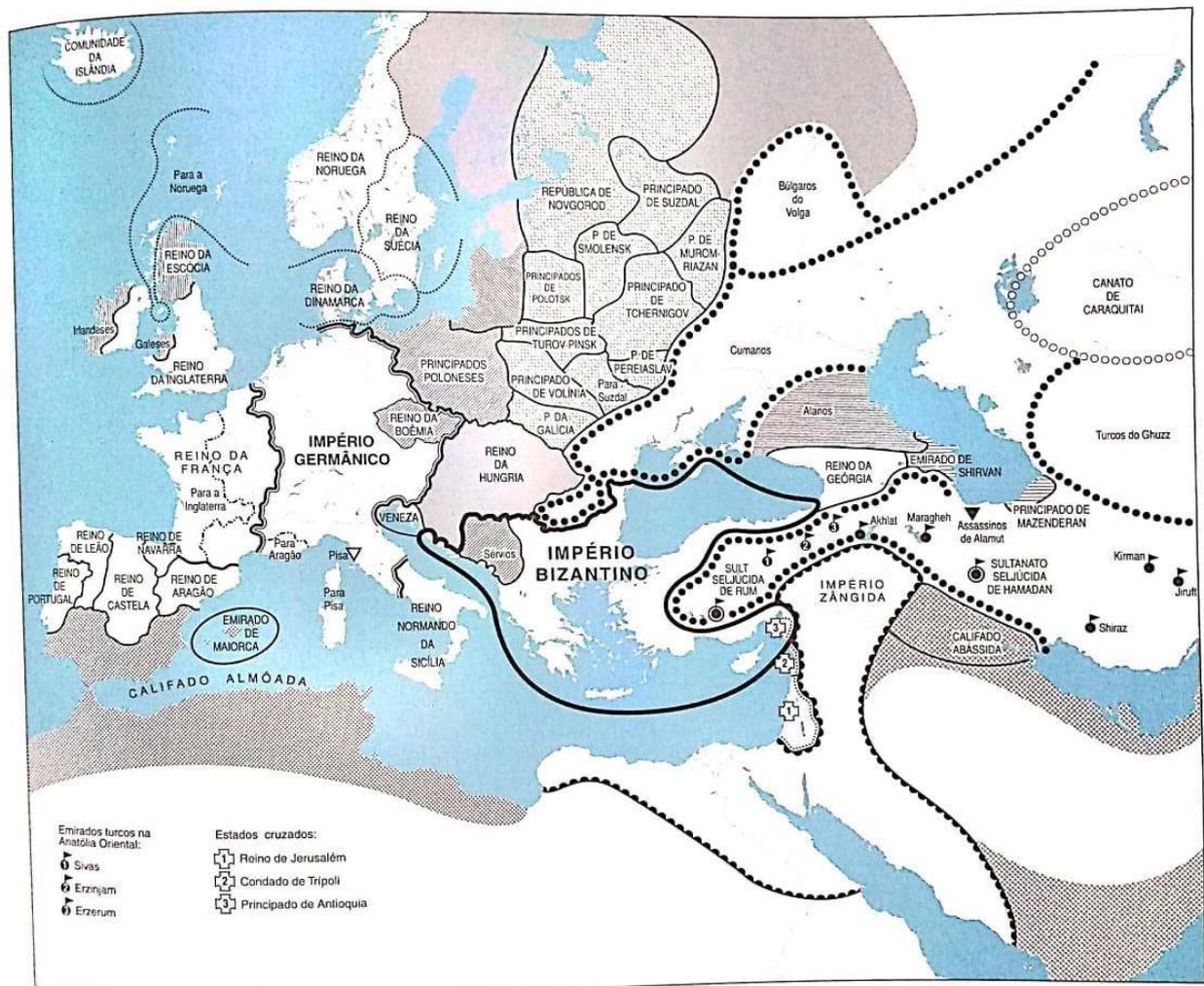
Isto porque, o poder islâmico dos almôadas (1130-1269), alcançou uma dominação que incluía as regiões do “Marrocos, Argélia, Tunísia e Península Ibérica Muçulmana⁸”, realizando diversas políticas de conversões obrigatórias a judeus e cristãos numa tentativa de retirar toda a ameaça que esses povos externos representariam a uma possível restauração do unitarismo islâmico, uma resposta contra o antropomorfismo de Alá na ortodoxia muçulmana, além de questões políticas, como divergências sobre as formas administrativas de governo.

Vejamos no mapa a seguir:

⁷De acordo com Sergio Alberto Feldman, *Sefarad* é um termo hebraico que aparece inicialmente no livro do profeta Obadias (Ovadia) e que será relacionado à Península Ibérica (Hispania) e definirá a toda a história dos judeus nesta região, sua produção cultural e espiritual. Para mais informações consultar: FELDMAN, Sergio Alberto. Memória, identidade e resistência cultural: os judeus entre a espada e a cruz na Espanha Medieval (séculos XIV e XV). *Dimensões*, vol. 33, 2014, p. 180-205.

⁸Assim como Albert Hourani, em seu livro *Uma história dos povos árabes*, usamos nomes de países modernos para indicar regiões geográficas, mesmo quando estes nomes não eram usados no passado. HOURANI, Albert. *Uma História dos povos árabes*. São Paulo: Companhia da Letras, 2006.

Figura 1: Território almôada



Fonte: McEVEDY, Colin. Atlas de História Medieval. São Paulo: Companhia das Letras 2007. p.73

Até a entrada dos almôadas na Península Ibérica, não havia existido políticas diretas de conversão obrigatórias aos judeus. Desse modo, tais conversões obrigatórias geraram inquietações nos debates historiográficos referentes a essa temática: teria sido um momento do fim da tolerância e da chamada Idade do Ouro na Península Ibérica, já que até aquele momento não existira conversões obrigatórias?

Para dar conta deste questionamento, é necessário entender a própria historicidade do conceito (in)tolerância, visto que a noção de tolerância não é uma virtude nas vivências medievais, tampouco a intolerância é considerada um pecado. Em suma, compreender as práticas mais rigoristas e as oscilações dessas convivências, será um dos temas centrais neste trabalho. Além dos usos historiográficos do termo nas mais diversas correntes hispanicas.

Rabi Moshe ben Maimon, Maimônides, também conhecido pelo acrônimo *Rambam* (הרמב"ם), é um dos nossos personagens centrais deste trabalho dissertativo. Nasceu e viveu em Al-Andaluz até os 13 anos, quando precisou fugir de sua cidade natal devido à imposição das conversões obrigatórias ao Islã pelo domínio almôada, força militar e política que havia tomado Córdoba em 1148. Durante doze anos, sua família vagou pelo sul da Península Ibérica, até que conseguiram se estabelecer em Fez, no atual Marrocos, como nos informa Moshe Halbertal⁹.

Rambam estudou medicina e os tradicionais estudos judaicos com seu pai, um juiz e erudito da jurisprudência legal judaica: Maimon. Escreveu alguns de seus trabalhos durante os cinco anos que permaneceu em Fez, onde finalmente tornou-se médico e, concomitantemente, douto da jurisprudência e fé judaica. Posteriormente, instalou-se em Fustat, no Egito no ano de 1168, local onde produziu uma de suas epístolas. Em 1177, foi médico na corte de Saladino¹⁰. Todavia, veremos essas informações biográficas mais detalhadamente adiante no item destinado à elas.

Maimônides escreveu dez trabalhos de medicina em árabe, epístolas de aconselhamento às comunidades judaicas, trocou diversas cartas com outros rabinos, além de vários trabalhos de teor religioso, no qual reflete sua visão filosófica sobre o judaísmo, e um destes vestígios, compõe nosso corpus documental de análise nesta dissertação a: *Igueret HaShmad*, Epístola sobre o extermínio.¹¹

Para entender o momento histórico do processo das conversões obrigatórias ao Islã, temos que compreender quais foram as reformas políticas legais que os almôadas quiseram promover no sul da Península Ibérica, e o que as possibilitaram. Precisamos considerar o contexto jurídico e religioso, bem como o núcleo principal da concepção islâmica almôada de mundo para que naquele momento os mesmos impusessem a escolha entre a conversão ao Islã ou o martírio.

Dois aspectos nos parecem centrais para explicar a investida e o êxito dos almôadas: o primeiro, segundo Maribel Fierro¹², seria que na concepção islâmica de devir histórico predomina-se a crença de que a comunidade muçulmana estaria fadada a sofrer uma

⁹ Moshe Harbertal é umas das maiores referências nos estudos filosóficos sobre Maimônides. Para maiores informações biográficas consultar: HALBERTAL, Moshe. *Maimonides: Life and Thought*. Princeton University Press, 2013.

¹⁰ Primeiro sultão do Egito e da Síria 1174 – 1193. Maiores informações consultar: GIORDANI, Mário Curtis. *História do Mundo árabe medieval*. Petrópolis: Vozes, 1985. p.237.

¹¹ MAIMONIDES. *The epistle on martyrdom*, 1165. In: HALKIN, Abraham. *Maimonides. Epistles of Maimonides: Crisis and Leadership*. Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1985. Discussions by David Hartman.

¹² FIERRO, Maribel. *Los Almohades: Problemas y perspectivas*. Volumen II. Madrid: 2005.

degradação, um processo de corrupção religiosa, algo que não haveria escapatória, no qual as tradições seriam enfraquecidas, a *ignorância* prevaleceria e a *verdade* seria abandonada. Isto posto, podemos explicitar que o movimento almôada teve entre seus principais objetivos reconectar a vida da comunidade muçulmana com os preceitos fundamentais do Islã, o Corão e os exemplos normativos do profeta Mohammed (Maomé)¹³.

Maribel Fierro destaca que na concepção almôada, não buscavam reformas das escolas jurídicas, tampouco a criação de uma nova escola. Para a autora o que estava em jogo era a tentativa de assegurar a supremacia do Corão e a tradição do Profeta. Para tal, Ibn Turmart¹⁴ foi o importante líder deste movimento. Os almôadas se apresentavam como um movimento de purificação dos costumes dos muçulmanos, e o rigorismo aplicado nas mais diversas esferas, em relação ao cumprimento dos preceitos, foi o início para o pontapé nas reformas jurídicas e políticas. Em suas palavras:

O movimento almôada, em si mesmo, fruto das condições locais, também deve ser entendido como parte de um processo contínuo dentro do mundo islâmico para limitar a fragmentação da doutrina muçulmana e controlar a produção local e a reprodução do conhecimento islâmico. Os Almôades assumiram o controle do poder político e, basicamente num levante intelectual e religioso no qual ocorreu essa tomada de poder, e algumas das práticas e doutrinas que haviam sido marginalizadas ou descartadas em etapas anteriores vieram à tona..¹⁵

Anteriormente a este rigorismo político por parte dos almôadas, no período de governo Omíada¹⁶ havia uma política de proteção aplicada, sobretudo aos judeus e

¹³ É nesta época dos almôadas, quando houve o maior florescimento da literatura e da tradição profética de Maomé em Al-Andaluz, tanto pelo número de ulemás dedicados aos estudos como pelo número de obras compostas dessa temática. Maribel Fierro traz um panorama dos maiores juristas da época, bem como obras principais no âmbito da arte, metodologia do direito, teologia, sufismo e estudos jurídicos. FIERRO, Maribel. *Los Almohades: Problemas y perspectivas*. Volumen II. Madrid: 2005. p. 904.

¹⁴ *Ibn Tumar* foi considerado o precursor deste movimento unitarista, autoproclamou-se *mahdi* ("o guiado" ou "o escolhido", profeta redentor do Islão) e exortou todos os muçulmanos, especialmente os da península Ibérica, a retornar às origens da sua fé, o Corão. GIORDANI, Mario Curtis. *História do Mundo Árabe Medieval*. Petrópolis: Editora Vozes, 2006. p. 115.

¹⁵ FIERRO, Maribel. *Los Almohades: Problemas y perspectivas*. Volumen II. Madrid: 2005. p. 928 e 929.

¹⁶ Transliterado: Umayya. HOURANI, Albert. 2006. op. cit. p.48.

A dinastia Omíada fundou-se ainda nos momentos iniciais do Islã, em meio a disputas político-religiosas. Brevemente, é necessário abordar alguns aspectos sobre os Omíadas. Começamos pela dinastia Omíada (661-750) que durou a cerca de um século, todos os califas eram descendentes de Umayya. O fundador da dinastia foi Moawiya, sempre visto como o inaugurador de uma nova fase, que segundo Giordani transformou o regime político montado por Mohammed (Maomé), antes monárquico sacerdotal, para uma monarquia leiga. Giordani afirma que foi um governo secular monopolizado pela aristocracia árabe, entretanto isto não significava que os governantes teriam abandonado os princípios muçulmanos, mas sim que o domínio da fé teria sido francamente separado do domínio da política. Giordani afirma isto destacando

cristãos, “povos que teriam recebido uma revelação divina por escrito”, denominados de *Ahl al Kitab*¹⁷, transliterando: povos do Livro, *os dhimmis*. Essa política garantia aos cristãos e judeus a permanência nos territórios muçulmanos, a prática doméstica de sua fé, a permissão de seus costumes culturais, como vestimenta e língua, bem como a taxaço de impostos pela habitação em território muçulmano.

Dessa busca pela reconexão, por um “retorno” a um ideal de Islã primitivo e a alguns preceitos que ficaram marginalizados em etapas anteriores do Islã, destacamos o segundo aspecto que é fulcral em nossa pesquisa: a necessidade da retirada dos *dhimmis* dos domínios muçulmanos. Como já dito, ancorados em sua concepção de mundo, os almôadas lançam mão de políticas rigoristas, sobretudo, em relação àqueles que não pertenciam ao *Ahl dar-harb*¹⁸ (casa do Islã), àqueles que não eram membros da comunidade islâmica: *Ahl al-Kitab* - os Dhimmis. Desse modo, segundo a historiadora Viguera Molins¹⁹, esse novo grupo governante, acreditava que consentir a permanência de judeus e cristãos nos domínios muçulmanos influenciava e comprometia a fé islâmica.

Além das questões internas da comunidade islâmica tais como filosofia, regramento religioso e percepção de mundo, as questões externas territoriais também preocupavam as lideranças almôadas. A supremacia numérica islâmica vinha sendo afetada com diversas

um possível laicismo desta dinastia, que recrutava altos funcionários pela sua competência e não pela sua religião, o que explicaria a presença de numerosos cristãos, e alguns judeus em postos de alta hierarquia administrativa. Apesar do posicionamento de Giordani, não acreditamos que no período medieval seja possível desmembrar categoricamente política e religião, dado a historicidade da época. É possível pensar que durante o período Omíada houve estratégias administrativas diferenciadas que abarcaram cristãos e judeus em suas políticas administrativas com finalidades econômicas, já que os muçulmanos em muitas regiões ainda eram minorias. Mas isto não necessariamente era desmembrado da religião, pois o Islã ainda exigia ser reconhecido em supremacia através de impostos pagos por esses grupos. Posteriormente no século X, pós-disputas políticas, o “mundo islâmico” se dissolveu em três califados: Fatímida, Abássida e Omíada. O califado Omíada ficou restrito ao norte da África e Península Ibérica. Dado o recorte temporal deste trabalho não foi possível um estudo aprofundado sobre o governo Omíada e uma comparação ao governo dos Almôadas e Almorávidas. Entretanto, é necessário explicitar sua historicidade, afinal o próprio Maimônides faz esta comparação, lembrando o Califado Omíada com saudosismo histórico e abordando a política dos protegidos (*dhimmis*), política na qual seus antecessores teriam vivido. Para mais informações: COLLINS, Roger. 1986, op. cit. ; GIORDANI, Mario Curtis. 2006.op.cit.; e HOURANI, Albert, 2006. op. cit.

¹⁷*Ahl al Kitab* são os povos que receberam revelação divina. *Ahl al-Dhimma* é o estatuto que garante a proteção aos grupos classificados como *Ahl al-Kitab*, que passam a receber a classificação de *dhimmis* um estatuto, que protegeria, mediante pagamento de impostos, habitantes em território islâmico que pertencessem a outras religiões. Sobre: GÜNDÜZ, Sinasi. O problema de Identificação de *Ahl al-kitab* (Povo do Livro) nas Antigas Fontes Islâmicas. In: PEREIRA, Rosalie Helena de Souza. *O Islã Clássico – Itinerários de uma cultura*. São Paulo. Perspectiva,2007.

¹⁸*Dar al-harb*, segundo Bernard Lewis, pode ser um termo entendido como “terra de guerra” daqueles que seriam contrários ao Islã, em contraposição ao *Dar al-Islam*, “terra do Islã” ou “casa do islã”. LEWIS, Bernard. *A descoberta da Europa pelo Islã*. São Paulo: Perspectiva, 2010.

¹⁹VIGUERA MOLINS, María Jesus. “Al-Andaluz y los almohades”, In: *Sevilla 1248. Congreso internacional conmemorativo de 750 aniversario de la conquista de la ciudad de Sevilla por Fernando II, Rey de Castilla y León*. Sevilla: Ayuntamiento de Sevilla/Fundación Ramón Areces, 1988.

guerras e perdas territoriais para cristãos ao norte da Península Ibérica e o estatuto vigente dos *dhimmi*s apresentaria uma possível ameaça interna na luta contra reinos cristãos, pois a presença deles contrariava o ideal de governo dos almôadas, por isso buscavam uma unificação sob os preceitos islâmicos.

As práticas andaluzas, herdadas do antigo califado Omíada, já não eram compatíveis politicamente e nem socialmente com a concepção de mundo almôada: “É evidente que o que importa nessas tentativas de renovação radical, apresentadas como um retorno às origens, é estabelecer onde a autoridade reside para justificar o que os muçulmanos fazem e acreditam ou o que devem fazer e acreditar..”²⁰

A seguir temos um documento, que explicita como deveria ocorrer tal conversão:

“Ata para a conversão ao Islã de um judeu”

Testifica Fulano e (filho fulano), o convertido, pelo depoimento das testemunhas neste documento, sendo de espírito saudável, boa saúde, mente sã e capacidade jurídica, deixando a religião judaica, rejeitando-a e abraçando o Islã por vontade própria. Ele sabe que Deus - louvado e exaltado - não admite nenhuma outra religião, nem demonstra complacência em qualquer outra e que (o Islã) revoga todas as leis anteriores. Dá testemunho de que não há nenhum deus, mas um Deus que não tem par, e que Muhammad, sob oração e paz, é seu servo. Também dá testemunho de que, aos olhos de Deus, a única religião é o islamismo. Ele fez a conversão. (a abraçar o Islã, a oração e a aceitação (aceita as leis do Islã e seus pilares, a saber: ablução, oração, a esmola, o jejum do mês do Ramadã cada ano, e peregrinação à Casa Sagrada, se possível, aceite tudo como um todo, agradeça a Deus por inspirá-lo e agradeça-o pelo favor concedido.))

A conversão é feita antes de Fulano (filho de fulano) que, se ele está no comando de um sistema judicial, em seguida, dizer "na presença do juiz da comunidade de Córdoba" ou "juiz tais kora" ou "sahib al -S'urta "ou" al-Madina "ou" al-suq 'ou' al-Radd", '... de bom grado e silenciosamente, sem ser coagido ou sem medo e sem esperar qualquer recompensa'.

Testemunha o testemunho de Fulano (filho de fulano), o convertido, contra si mesmo, sobre tudo o que foi mencionado neste documento, depois que ele reconheceu ter entendido tudo completamente e aceitou a obrigação de tudo isso, que o reconhece e acaba de ouvir de sua boca. Se você quiser, pode dizer: aquele que o conhece pessoalmente, enquanto ele (o convertido) está no estado descrito. Tudo isso é feito no mês de tal, de tal ano, e deste documento duas cópias ou mais são escritas²¹

²⁰ FIERRO, Maribel. *Los Almohades: Problemas y perspectivas*. Volumen II. Madrid: 2005. p. 929. (Livre tradução)

²¹ Ibn al-Attar. *Al-Watha'iq wa'l-sijllat*. Edited by: Pedro Chalmeta and Federico Corriente. Madrid: IHAC, 1983. p. 405. Apud: ABUMALHAM, Montserrat. *Miscelánea de estudios arabes y hebraicos* 34, no.2, (1985): 71-84.

O documento acima consta no artigo de Montserrat Abumalham²², na qual realiza análise dos textos jurídicos muçulmanos extraídos do que ela chama de *formularios notáveis*. Estes documentos podem ser compreendidos como uma espécie de guia normativo, contendo todo o aparato de exigências para uma conversão, bem como, aspectos da vida comercial e social, direito civil e familiar do que se espera de um converso. Dentre a documentação estudada por Abumalham, destacamos o trecho escrito por Ibn al-Attar²³, como desmostrado acima, que pode ser encontrado na compilação publicada por Pedro Chalmeta e Federico Corriente; nesta edição encontra-se a conversão para cristãos e judeus. Outra documentação, também destacada pela autora, são os escritos de Al-Yazari²⁴, um contemporâneo de Maimônides, que praticamente reescreve as prescrições de Ibn al-Attar.

Montserrat Abumalham destaca que Ibn al-Attar e Al- Yazari não foram os únicos juristas a escrever sobre o reconhecimento legal das conversões obrigatórias, outros sábios andaluzes forneceram modelos e atas para a conversão de “infiéis”. Maribel Fierro argumenta que não encontrou especificamente na documentação almôada estudada, a abolição do pacto com os *dhimmis*, entretanto, nos aspectos religiosos, e em outros documentos das minorias estudados, é possível traçar um panorâma e elencar elementos que levaram ao rompimento com a política dos *dhimmis*:

Essa política significou a abolição do pacto dos *dhimmis*, uma extinção que não é discutida ou justificada em detalhes em nenhum dos textos existentes que tratam dos almôadas. Eu reconstruí uma conjuntura e um contexto religioso, legal e político que poderia ter determinado uma política sem precedentes como um contexto no qual os elementos devem ser levados em consideração...²⁵

Doravante, problematizaremos a situação dos *dhimmis* na Península Ibérica, bem como questões sociopolíticas nas quais estavam inseridos naquela conjuntura histórica. Todavia, como já citado, a princípio podemos destacar que para os almôadas o pagamento

²² ABUMALHAM, Montserrat. *La conversión según formularios notariales andalusíes: valoración de la legalidad de la conversión de Maimónides*. Miscelánea de estudios árabes y hebraicos 34, no.2, (1985): 71-84.

²³ Também nascido em Córdoba, Ibn al-Attar foi um eminente ulemá andaluze de sua época.

²⁴ Discípulo de Ibn al-Attar e contemporâneo de Maimônides, Al Yazari viveu e escreveu sob domínio almôada, como jurista.

²⁵ FIERRO, Maribel. *Conversion, ancestry and universal religion: the case of the Almohads in the Islamic West (sixth/twelfth–seventh/thirteenth centuries)*, Journal of Medieval Iberian Studies, 2:2. 2010. p.158-159. Livre tradução

das taxas territoriais, para permanência no território já não eram suficientes para autorizar sua presença nas terras ibéricas, o que estava em jogo eram outros aspectos.

1. Compreendendo o estatuto *Ahl al-Kitab* – *dhimmis* como protegidos

No seio da própria comunidade muçulmana medieval havia divergências quanto a situação jurídica daqueles que poderiam receber o estatuto de protegido, de quem poderia se encaixar na categoria *Ahl al-Kitab*. Essas divergências também foram alvos de algumas pesquisas historiográficas para tentar dar conta da miscelânea cultural andaluza.

Nessa conjuntura, é importante ressaltarmos a problemática em torno da identificação de quem estaria na categoria *Ahl al-Kitab*, pois é a partir desta definição que surge a discussão sobre o funcionamento do governo islâmico, neste caso no sul da Península Ibérica. Desse modo, para abordarmos questões políticas sobre intolerância religiosa, precisamos entender quais grupos estiveram inclusos nesta proteção, nesta espécie de tolerância, e de que forma funcionava este sistema político.

Alejandro García Sanjuán²⁶ destaca que de acordo com os preceitos islâmicos a garantia de proteção adotada pelos Omíadas, estaria inclusa nas instâncias normativas do Corão, e a expressão teria sido citada diversas vezes no próprio livro: *Ahl al-Kitab*, (Povo do Livro) povos que teriam recebido a revelação divina e a decodificaram por escrito. Este termo seria um estatuto, que protegeria, mediante pagamento de impostos, habitantes em território islâmico que pertencessem a outras religiões. Entretanto, ao analisarmos este processo histórico, é necessário questionarmos quais grupos religiosos, e como o estatuto abrangia a condição de protegidos.

Neste íterim, ressaltamos que este termo e suas aplicabilidades fizeram parte de um longo debate entre os considerados antigos sábios muçulmanos. Para Sinasi Gündüz²⁷, a expressão *Ahl al Kitab* era conhecida e utilizada pelos árabes para designar “Povo do Livro”, pois há relatos desde o tempo do profeta Maomé de que a expressão já utilizada para se referir aos cristãos bizantinos. Outra evidência era o uso da expressão no próprio Corão.

²⁶SANJUAN, Alejandro Garcia. *III Jornadas de cultura islâmica: Tolerancia y convivencia étnico-religiosa en La península ibérica durante la edad media*. Universidade de Huelva Publicaciones, 2003.

²⁷GÜNDÜZ, Sinasi. O problema de Identificação de *Ahl al-kitab* (Povo do Livro) nas Antigas Fontes Islâmicas. In: PEREIRA, Rosalie Helena de Souza. *O Islã Clássico – Itinerários de uma cultura*. São Paulo. Perspectiva, 2007.

Dado este debate entre os antigos sábios muçulmanos sobre a delimitação desta identificação, Gündüz ressalta que pareceu haver um consenso entre os sábios que consideravam judeus e cristãos inclusos no teor desta expressão, e também os únicos a pertencerem a esta categoria.

Entretanto, o debate ainda continuou, sobretudo, centrado em duas questões principais: “sob quais condições judeus e cristãos estariam inclusos na categoria *Ahl al-Kitab*? (...) além de judeus e cristãos haveria outros grupos, que também são citados no Corão, inclusos nesta categoria como sabeus e magos”²⁸?

A primeira e a segunda questão estão interligadas, pois seria necessário definir antes que grupos poderiam estar inclusos na *Ahl al-Kitab*, e, através desta identificação, definir as condições daqueles inclusos na categoria. Dessa forma, explicitaremos, pontualmente, de acordo com Sinasi Gündüz, como esta discussão se ampliou especificamente para grupos como *sabeus* e *magos* (zoroastras) e, em seguida, a problemática do uso do termo *kitab* (livro) como critério central para definir a identificação dos que pertenceriam ao grupo.

Esta discussão estendeu-se para estes grupos religiosos porque, segundo Gündüz, os primeiros, *sabeus*, foram considerados um grupo religioso que tinha um sistema de crenças próximo do judaísmo e do cristianismo, justamente por terem o *Zabur*²⁹ (o livro de Salmos) como livro sagrado. Já para os zoroastras, chamados de *magos*, haveria um dito do profeta Maomé que deveriam ser tratados como *Ahl al-Kitab*, mediante pagamento de impostos (*djizya*), o que garantia proteção aos que habitassem uma comunidade islâmica. Para tal debate, Gündüz considera que se formaram dois grupos de identificação do termo:

Ao consideramos as discussões supracitadas, dos antigos sábios muçulmanos, relativas à identificação *Ahl al-Kitab*, entendemos que eles se dividiram em dois grupos. O primeiro, [...] como critério principal para que uma comunidade religiosa fosse considerada parte do *Ahl al-Kitab* – a crença em um livro sagrado cujo nome aparece no Corão. [...] Para o outro grupo, no entanto, o critério fundamental para que uma comunidade religiosa fosse considerada, ou não, parte do *Ahl al-Kitab* não era acreditar em um livro sagrado recebido de Deus, mas crer em e adorar somente a Deus.³⁰

²⁸ GÜNDÜZ, Sinasi. 2007. Op. cit. p. 135

²⁹ Ibidem. p.135.

³⁰ Ibidem. p 138.

Estas duas teorias que levam o termo *kitab* (livro) como critério central. Tanto a primeira teoria, que defende a ideia de *kitab* a partir do critério a crença em um livro sagrado, como a segunda que defende a ideia da crença monoteísta, não deixaram de apresentar problemas. As diferentes formas de interpretação deste termo trouxeram um longo debate sobre a abrangência e restrição do termo, Gündüz é quem nos alerta quanto a tais problemáticas.

O autor traz duas possíveis explicações para o termo *kitab*: se este for entendido como “qualquer livro sagrado”, a expressão *Ahl al-kitab* poderia ser abrangente a qualquer texto ou livro que fosse considerado sagrado, o que é muito comum na maioria das comunidades religiosas, sendo assim todos os grupos religiosos seriam incluídos na categoria de *Ahl al-kitab*, o que segundo Gündüz fugiria do sentido inicial do Corão, ampliando demais o próprio termo. A segunda explicação proposta, seria entender o termo *kitab* como “aqueles que receberam revelação divina”, o que segundo Gündüz seria necessário estabelecer uma classificação da humanidade entre muçulmanos e aqueles que eram considerados *Ahl al-kitab*, pois haveriam povos que teriam recebido revelações divinas de diversas formas e o critério para essa avaliação seria muito difícil. Mediante a este impasse o autor se posiciona:

[...] Quando examinamos os versículos corânicos em que ocorrem tanto a expressão *Ahl al-kitab* quanto os outros usos a ela relacionados e já mencionados, *entendemos que esses versículos referem-se evidentemente aos judeus e cristãos (ou frequentemente a ambos). Nenhum versículo menciona grupos religiosos além desses dois.*³¹

Desse modo, Gündüz apresenta que através do texto corânico houve consenso entre os sábios muçulmanos ao tratarem de *Ahl al-Kitab*, referindo-se a judeus e cristãos, enquanto que grupos religiosos como *sabeus* e *magos* (zoroastras), apesar de terem recebido tratamento jurídico³² próximo ao grupo dos *Ahl al-Kitab* - devido a interpretação de alguns governos - não foram considerados inclusos na categoria de *Ahl al-Kitab*.

Entretanto, esse tratamento jurídico igualado aos judeus e cristãos pode ser evidenciado, por exemplo, através de pagamentos de impostos pelos zoroastras, que

³¹ GÜNDÜZ, Sinasi. 2007. Op. Cit. p.136. [Grifos nossos]

³² Este tratamento jurídico refere-se aos casamentos mistos, e até mesmo ingestão de carne, considerados ilícitos. GÜNDÜZ, Sinasi. 2007. Op. cit, p.136.

recebiam, também, o estatuto de *Ahl al-Dhimma (Dhimmis)*, estatuto esse que garantia proteção aos habitantes numa comunidade islâmica.

Ahl al-Dhimma é o estatuto que garante a proteção aos grupos classificados como *Ahl al-Kitab*, que passam a receber a classificação de *dhimmis*³³, protegidos, participantes da *Ahl al-Dhimma*. Assim, os *dhimmis* (“protegidos”), como eram chamados, poderiam circular socialmente sem sofrerem perseguições no governo do califado Omíada na Península Ibérica, onde os árabes muçulmanos e bérberes islamizados eram minoria na população. Logo, em princípio, seria politicamente proveitoso manter viva a força econômica das populações já residentes.

Portanto, houve muitos debates em torno de quais grupos poderiam ser considerados e identificados como “Povos do Livro” e, em seguida, receberem o estatuto de protegidos (*Dhimmi*). Isto nos demonstra que não houve um consenso político e jurídico que fosse satisfatório entre os diversos sábios muçulmanos, deixando-nos claro que não havia um governo islâmico uníssono e cristalizado, mas sim pluralista e em constante construção. O debate permitiu diversas discussões sociopolíticas que se desdobraram no consenso de judeus e cristãos categorizados como protegidos, ou seja, como *dhimmis*.

Entretanto, é importante destacar que esta dita tolerância não comportou uma mistura ou assimilação das religiões. Os hierarcas das três religiões lutaram decidida e eficazmente pela manutenção das diferenças. Desse modo, aparentemente, pelas prescrições legais aos *dhimmis*: judeus e cristãos, puderam viver, trabalhar e ainda manter suas práticas religiosas discretamente, sob domínio islâmico. Contudo, essa convivência era tolhida por restrições no aspecto político, econômico e religioso. Tanto cristãos como judeus encontravam-se de diversas formas subjugados, e estas restrições os conduziam à condição de excluídos e, conseqüentemente, inferiorizados.

As complicadas estruturas jurídicas e sociais dessa difícil convivência ofereciam uma ampla superfície para conflitos de todo tipo. Assim, tolerância, não se fundamentava nas premissas do moderno e atual conceito de tolerância, mas era pautada na lei corânica, debatida e em constante interpretação pelos grupos políticos ao sabor de diferentes conjunturas.

³³ Segundo Albert Hourani transliterando do árabe *ahl al-dīmah / dhimmah*, "o povo da *dhimma*". Ser um *Dhimmi* é estar num contrato teórico estabelecido com base numa doutrina islâmica que concede direitos e responsabilidades limitadas aos seguidores do Judaísmo, Cristianismo ("Povos do Livro") . Permitindo a estes indivíduos o direito de residência em território islâmico, em troca do pagamento de determinadas taxas.

2. (In)tolerância como chave de leitura sobre as conversões obrigatórias

Isto posto, retomemos às reformas almôadas. Os almôadas não estiveram de acordo com as práticas andaluzas, herdadas do antigo califado Omíada, sobretudo em relação aos *dhimmis*. Na historiografia hispânica, essas transformações no tratamento direcionado aos *dhimmis* foram alvo de intensos debates historiográficos ancorados na conceituação de “intolerância”.

Alejandro García Sanjúan nos adverte que o posicionamento dos diversos pesquisadores acerca desse tema podem chegar a ser diametralmente opostos, oscilando entre as concepções otimistas, que afirmam a existência de uma tolerância idílica, ou negacionistas, rejeitando qualquer forma de coexistência. Isto se dá devido as questões um tanto quanto caras a historiografia nacionalista espanhola.³⁴

O autor demarca que no século passado Ignacio Olagüe Videla um aficionado pela história dos povos vascos e com suas vertentes próximas ao fascismo, se vale do negacionismo quanto à dominação islâmica na Península Ibérica, refutando todas as fontes históricas existentes de forma irresponsável.

Historiadores mais radicais perceberam nas práticas rigoristas dos almôadas uma ruptura com o passado de convivência construída entre as três religiões abraâmicas. Outros pesquisadores, analisando documentação diversa, perceberam nestas práticas o agravamento de uma situação política inerente daquele mosaico ibérico, na qual os *dhimmis* partilhavam quando ainda eram autorizados a viver em território islâmico.

Para a composição deste debate, apresentaremos alguns dos aspectos fundamentais para o entendimento de nossa proposta. Primeiro, abordaremos a dinâmica das relações judaico-muçulmanas na Península Ibérica durante o período em questão, especialmente tomando como eixo a chamada “(in)tolerância religiosa”. Segundo, abordaremos a figura de Maimônides e sua inserção neste cenário histórico com ênfase na questão das conversões obrigatórias. Entretanto, cabe ressaltar a carência de bibliografia, especialmente historiográfica, sobre a temática das conversões obrigatórias na Península Ibérica do século XII.³⁵

³⁴ Alejandro García. *III Jornadas de cultura islâmica: Tolerancia y convivencia étnico-religiosa en La península ibérica durante la edad media*. Universidade de Huelva Publicaciones, 2003.

³⁵ Quanto a temática das conversões obrigatórias na Península Ibérica, em sua obra a historiadora dedica um capítulo para abordar as conversões forçadas na visão de Maimônides. Neste capítulo a discussão gira em torno das leituras talmúdicas que Maimônides fez sobre a conversão judaica e todo aparato envolvendo judaísmo rabínico e direito talmúdico no que concerne ao converso, apresentando como a opção do martírio

Como já dito, o cenário anterior às conversões obrigatórias era de vigência do estatuto de protegidos aos *dhimmis*. Entretanto, como afirma o filósofo Américo Castro³⁶, é importante destacar que tal “tolerância” não comportou uma mistura ou assimilação das religiões. Os hierarcas das religiões lutaram decidida e eficazmente pela manutenção das diferenças. Em sua formulação, a tolerante estrutura social medieval na Península Ibérica muçulmana foi o “resultado de um modo de viver e não de uma teologia”³⁷ e essa convivência era tolhida por restrições no aspecto político, econômico e religioso.

A historiadora Aline Dias da Silveira afirma que, em função da coexistência, foram estabelecidos espaços e normas a fim de evitar miscigenação, o que romperia com a ideia romântica de convivência igualitária na Península Ibérica.³⁸

Nesse âmbito, o historiador Roger Collins³⁹ afirma que judeus permaneciam marginalizados das grandes parcelas do poder político, tal como mandos de exército e altos cargos políticos administrativos. A eles eram reservadas profissões que os próprios muçulmanos desprezavam, a saber: açougueiro, cobradores de impostos ou lavadores de latrinas. Para Garcia Fitz, um dos maiores reflexos dessa inferiorização constava na fiscalização a que todos os *dhimmis* estavam submetidos, a *djizya*.

[...] Cristãos e judeus não apenas pagam impostos específicos e discriminatórios que sublinham sua submissão - o *djizya*, um imposto pessoal, e o *jaray*, uma contribuição territorial -, mas também a quantidade deles é claramente maior e muito mais onerosa do que a necessária para os muçulmanos.⁴⁰

Segundo Albert Hourani⁴¹, as cidades eram espaços de encontro como também de segregação, pois em quase todas as cidades de governo muçulmano havia habitantes das comunidades cristãs e judaicas. Estes até desempenhavam papéis nas atividades públicas,

em casos de perseguição em massa poderia levar ao fim a comunidade judaica. Seu trabalho evidencia um vasto campo de possibilidades de estudos a partir do epistolário maimonidiano, e principalmente nos abre caminho para explorar e esmiuçar a temática das conversões obrigatórias. A autora apresenta em seu trabalho as raízes do marranismo moderno, propiciando um vasto estudo para entendermos como se deu a clandestinidade, dissimulação, a “cultura do segredo”, nos mostrando novos parâmetros de identidade cultural: o judaísmo secreto. SANCOVSKY, Renata Rozental. *Inimigos da Fé: judeus, conversos e judaizantes na Península Ibérica, Século VII*. Rio de Janeiro: Imprinta Express, 2010

³⁶ CASTRO, Américo. *Espana en su historia: cristianos, moros y judios*. Barcelona: Critica, 2001.

³⁷ Ibidem, p.56.

³⁸SILVEIRA, Aline Dias. “Fronteira da Tolerância e Identidades na Castela de Afonso X”. In: FERNANDES, Fátima Regina. *Identidades e Fronteiras no medievo Ibérico*. Curitiba: Juruá, 2013. Cap.4. p.141

³⁹ COLLINS, Roger. *Espana en la alta edad media [400-1000]*. Barcelona: Crítica/Grijalbo, 1986.p.102

⁴⁰FITZ, Francisco García. 2003. Op.cit. p.16. Livre tradução.

⁴¹HOURANI, Albert. 2006. Op.cit, p.139.

porém formavam uma parte distinta da sociedade. Diferentemente de Roger Collins, que afirma que todos os *dhimmi*s permaneciam marginalizados e sem acesso a altos cargos, Hourani nos mostra que alguns judeus desempenharam papéis importantes para negociação comercial à distância, além de serem os maiores médicos dentro dos califados muçulmanos. Todavia, é válido lembrar que neste caso nos reportamos a uma minoria, e casos de exceções, como por exemplo Maimônides.

Os regramentos institucionalizados afetavam a vida social dos *dhimmi*s, basta recorrermos à legislação sobre os matrimônios mistos, na qual eram permitidos a um muçulmano desposar uma cristã ou judia, mas nunca uma mulher islâmica poderia se tornar esposa de um protegido.

No aspecto religioso, qualquer tipo de manifestação religiosa que anteriormente fosse feita em local público estava terminantemente proibida – como procissões e bulas. Garcia Fitz destaca que um protegido jamais poderia portar arma ou, sequer, montar cavalo. A honrosa prática da montaria era reservada apenas aos muçulmanos. Maria Guadalupe Pedrero Sánchez aponta, igualmente, para o uso segregacionista de distintivos nas roupas a fim de separar os *dhimmi*s dos muçulmanos.

Neste interím, é necessário que exploremos a noção de intolerância para que seja possível delinear como tais autores compreenderam essas práticas e processos históricos como intolerantes. Jacques Le Goff⁴² nos alerta que a noção de tolerância, logo de intolerância também, surge no século XVI de acordo com a primeira legislação de uso público (o Édito de Tolerância⁴³ de 1562) e que somente a partir do século XVII que esta noção se torna amplamente utilizada, tal como noção inversa à intolerância e, portanto, valorizada.

Ainda sobre a concepção moderna de tolerância, Aline Dias da Silveira ressalta que os medievalistas têm claro que a questão da (in)tolerância está no cerne da construção da sociedade europeia e sobre a ideia anacrônica de seus usos. A historiadora argumenta que “o espelho do tempo que nos afasta do objeto de pesquisa é o mesmo que nos aproxima nas questões anseios e frustrações humanas”.⁴⁴

⁴² LE GOFF, Jacques. “As raízes medievais da intolerância”. In: BARRET-DUCROCQ, Françoise. *A intolerância: Foro Internacional sobre a Intolerância, Unesco 27 de março de 1997*. Academia Universal das Culturas. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000. I Parte, Cap 2, p.38

⁴³ Segundo Le Goff esta legislação concedia aos cristãos protestantes a liberdade de culto.

⁴⁴ SILVEIRA, Aline Dias da. *Fronteiras da Tolerância e Identidades na Castela de Afonso X*. In: FERNANDES, Fátima Regina. *Identidades e Fronteiras no Medievalo Ibérico*. Curitiba: Juruá, 2013. p.128.

Nesse âmbito, pensando sobre o anacronismo do termo (in)tolerância para os estudos medievais, citamos José d'Assunção Barros, em recente artigo, no qual elucida que a História possui uma característica diferenciada das outras Ciências Sociais: a dualidade temporal da própria escrita historiográfica, ou seja, a embricação do tempo do historiador e o tempo do objeto estudado. Em suas palavras:

Podemos resumir a especificidade da História em relação à possibilidade de que se produzam conceitos anacrônicos nos seguintes termos: somente a História, por tratar na especificidade do seu discurso com duas temporalidades distintas – a época do próprio historiador, e a época diferenciada à qual se refere o objeto de estudo ou processo examinado – apresenta uma complexa questão a ser examinada: a concomitância de dois níveis distintos de conceitos a serem considerados pelo historiador.⁴⁵

Esses dois níveis da escrita do historiador e essa possível embricação têm se desdobrado na problemática denominada de anacronismo: “fora do tempo”, ou seja, o tempo atual do historiador e o tempo das suas fontes, como esferas que pertencem a linguagens diferentes. A utilização de palavras e conceitos taxados de inadequados e importados de outra temporalidade causariam compreensões equivocadas.

Se nos prendermos à regra da utilização de palavras ou conceitos apenas da época do nosso objeto de estudo, não corremos o risco de paralisia da escrita historiográfica? É possível um distanciamento da nossa linguagem e compreensão de mundo atual para uma escrita mais supostamente “fiel” ao tempo do objeto estudado?

Mas é de fato possível alcançar um distanciamento de objeto de análise, visto que ele só foi concebido devido ao tempo presente? Talvez as questões que surjam aos historiadores estejam mais próximas do que se imagina. Mesmo que a delimitação cronológica compreenda o período medieval, a problemática é fruto de inquietações contemporâneas. Neste âmbito, seria importante compreender até que ponto a cartilha anti-anacronismo é válida e quando se torna uma prisão, “pois o anacronismo se impõe a partir do momento que, para um historiador (...), o presente é o mais eficaz dos motores de impulso de compreender (...); o presente é, aos seus olhos, embreagem de perguntas.”⁴⁶

⁴⁵BARROS, José d'Assunção. *Os conceitos na história: considerações sobre o anacronismo*. Ler História, 71. 2017, p. 156.

⁴⁶LORAUX, Nicole. Elogio do anacronismo. In: NOVAES, Adauto (org). *Tempo e História*. São Paulo: Cia da Letras: Secretaria Municipal de Cultura, 1992. p.58.

Reinhart Koselleck⁴⁷ já alertava em sua obra sobre a história dos conceitos contra a essencialidade das ideias e o *gran* pecado do anacronismo. Tratou de situar e incentivar nossas análises a compreender sobre a emergência de um conceito e suas possíveis ressignificações ao longo de diferentes tempos históricos.

Segundo o autor, as palavras e conceitos não indicam apenas o fenômeno particular que descrevem ou que estão imediatamente ligados. Seu uso pode se prolongar, gerando permanências. Por outro lado, a permanência da grafia, da estrutura, pode não significar a continuidade da semântica.

A história conceitual clarifica a diferença que impera entre a conceitualidade antiga e a atual, seja porque traduz o uso da linguagem antiga e vinculada às fontes, elaborando-a em forma de definição para a investigação atual, seja porque comprova as definições modernas dos conceitos científicos com respeito a sua capacidade de resistência histórica. A história conceitual abarca aquela zona de convergência em que o passado, junto com seus conceitos, afeta os conceitos atuais. Precisa, pois, de uma teoria, pois sem ela não poderia conceber o que há de comum e de diferente no tempo.⁴⁸

Desse modo, compreendendo a historicidade das palavras e dos conceitos, sobretudo na História, como campo do saber, destacamos a autora Meyuhuas Ginio⁴⁹ que explicita em suas análises como a palavra latina *tolerantia* aparece em alguns textos da Antiguidade, como por exemplo em Tácito, Sêneca e na Bíblia. Entretanto, o vocábulo não aparece nos dicionários de latim medieval pesquisados pela autora.

Meyuhuas Ginio também alega que a ideia de *tolerantia* se iniciou e compõe os primórdios da cristandade. Os canônicos utilizaram a palavra como sinônimo de *permittere*, *sinnere* e *concedere*. Portanto, em nossa análise, o uso do termo tolerância e seu antagonismo, intolerância, será compreendido nesta conjuntura histórica como autorização, concessão e permissão de estabelecimento territorial sob o domínio islâmico.

Em contrapartida, para Jacques Le Goff, já analisando algumas práticas na Alta Idade Média a considerava uma época relativamente “tolerante”: “as conversões mais ou menos voluntárias e [a] aculturação levam a um certo grau de integração religiosa,

⁴⁷KOSELLECK, Reinhart. *Futuro Passado. Contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto, Editora Puc-RJ, 2006.

⁴⁸ Koselleck. 2006. Op. Cit. p. 123

⁴⁹MEYUHUAS GINIO, Alisa. Conveniencia o coexistência? Acotaciones al pensamiento de Americo Castro. In: MEYUHAS GINIO, Alisa. CARRETE PARRONDO, Carlos. (orgs.) *Creencias y culturas*. Tel-Aviv: Universidad de Tel-Aviv, 1998. p.147

política, social e jurídica⁵⁰”. Contudo, para ele é entre os séculos XI e XIV que se iniciam profundas transformações.

É importante identificarmos que o termo “intolerância” foi muito utilizado “como um termo crítico nas apreciações de ordem política ou pessoal”⁵¹, como ressaltou Italo Mereu. Contudo, ele afirma que o sentido institucional que este termo subentende não foi estudado e enfatiza sobre como o termo e o estudo deste foi silenciado em diversos dicionários e enciclopédias importantes.

Como citado anteriormente, o termo “tolerância” foi veiculado e largamente utilizado publicamente após o período Medieval, como explicitamos acima. Todavia, como sublinhou Mereu, se não levarmos em conta o conceito de “intolerância institucional” fica um tanto quanto difícil entender e explicar os diversos processos históricos ocorridos no medievo.⁵²

Em um sentido naturalizante, o filósofo Paul Ricoeur definiu as origens da intolerância a partir de duas premissas: primeiro, das necessidades humanas de impor suas crenças e convicções; e, segundo, da crença na prescrição legal de impor tais crenças. Neste sentido, dois componentes são necessários para se exercer a intolerância:

[...] a desaprovação das crenças e das convicções do outro, e o poder de impedir que esse outro leve sua vida como bem entenda. Mas essa propensão *universal* assume um aspecto *histórico* quando o poder de impedir é sustentado pela força pública, a de um Estado, e a desaprovação assume a forma de uma condenação pública, exercida por um Estado sectário, que professa uma visão particular do bem. ⁵³
[Grifos do autor do texto].

⁵⁰ LE GOFF, Jacques. 2000, Op. cit. I Parte, Cap 2, p.39

⁵¹ MEREU, Italo. *A intolerância Institucional; origem e instauração de um sistema sempre dissimulado*. In: BARRET-DUCROCQ, Françoise. *A intolerância: Foro Internacional sobre a Intolerância, Unesco 27 de março de 1997*. Academia Universal das Culturas. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000. Parte I, Cap 2, p.42.

⁵² Ainda sobre anacronismo, por José D’Assunção Barros: “*O problema do anacronismo é real; o desafio de enfrentá-lo no dia-a-dia da prática historiográfica não pode ser contornado. Tampouco devemos deixar que a fobia do anacronismo nos conduza a uma paralisia conceitual. Há um ponto em que, ao buscar a ilusão da precisão, ou ao nos entregarmos à perseguição do conceito perfeito para cada caso, começamos a prejudicar o processo possível de comunicação, a leveza do texto, a possibilidade de instrumentalizar os conceitos como recursos de comparação. Há um momento em que nos deixamos aprisionar pela paralisia conceitual, ou que, para o caso dos historiadores, sucumbimos de alguma maneira a uma “doença infantil da historiografia”*”. Ver mais: BARROS, José d’Assunção. *Os conceitos na história: considerações sobre o anacronismo*. *Ler História*, 71. 2017, p. 179.

⁵³ RICOEUR, Paul. “*Etapa atual do pensamento sobre a intolerância*”. In: BARRET-DUCROCQ, Françoise. *A intolerância: Foro Internacional sobre a Intolerância, Unesco 27 de março de 1997*. Academia Universal das Culturas. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000. Parte I, Cap 2, p.20

Em contrapartida, a intolerância, para Italo Mereu, é uma construção baseada numa “certeza de se possuir a verdade absoluta e no dever de impô-la a todos pela força. Seja por determinação divina ou por vontade popular⁵⁴”. E, a partir disso, ele também define o conceito de “intolerância institucionalizada” praticada quando um governo que exerce uma posição sectária impõe sua visão particular – tal como mencionado por Paul Ricoeur. “É aqui que a história do poder e a história das crenças dominantes suscitam múltiplas representações da intolerância”⁵⁵, como, por exemplo, as conversões obrigatórias, nosso tema em questão.

Para exemplificar este conceito, Mereu, em sua análise, afirma que a Igreja católica criou, através do conceito de “fé”, aparatos jurídicos que promoveram categorias como “heréticos”, “excomungados”, “devotados”, “pagãos”, “fiéis” e etc., classificando e estratificando a sociedade no período medieval. Mereu diz que tal intolerância é justificada a partir de duas projeções ideológicas diferentes: a “violência justa” e a “violência injusta”. A *violência justa* seria aquela praticada pelos que estavam à frente de instituições legais, legitimadas pelo governo vigente. A *violência injusta* seria aquela praticada pelos opositores ao sistema vigente, entendidos como monstros que devem ser extirpados ou punidos⁵⁶.

Ao promover esta classificação, Mereu refere-se à instituição da Igreja Católica, sobretudo no período inquisitorial. Contudo, flexibilizando este conceito, é possível estendê-lo para outras instituições legais que promoveram práticas de violência para com o outro. Referirmo-nos a governos que através de aparatos jurídicos promovem *praxes* contra determinados grupos, pois é desta forma que a violência legal é representada pela intolerância institucionalizada. Como definiu Le Goff, “a intolerância se manifesta por meio de procedimento de proibição, de exclusão ou perseguição”.⁵⁷

⁵⁴MEREU, Italo. “A intolerância Institucional; origem e instauração de um sistema sempre dissimulado”. In: BARRET-DUCROCQ, Françoise. *A intolerância: Foro Internacional sobre a Intolerância, Unesco 27 de março de 1997*. Academia Universal das Culturas. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000. Parte I, Cap 2, p. 42.

⁵⁵RICOEUR, Paul. *Op. cit.* 2000, p. 20

⁵⁶Mereu quando faz esta classificação refere-se à instituição da Igreja Católica, sobretudo no período inquisitorial. Contudo, acreditamos ser possível estender este conceito para outras instituições legais que promoveram práticas de violência para com o outro. Referirmo-nos aqui a governos que através de aparatos jurídicos promovem *praxes* contra determinados grupos, pois é desta forma que a violência legal é representada pela intolerância institucionalizada.

⁵⁷LE GOFF, Jacques. *As raízes medievais da intolerância*. In: BARRET-DUCROCQ, Françoise. *A intolerância: Foro Internacional sobre a Intolerância, Unesco 27 de março de 1997*. Academia Universal das Culturas. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000. I Parte, Cap 2, p.38

Ressaltando a força do imaginário social para o estabelecimento das práticas de intolerância, Umberto Eco afirma: “*sem as crenças populares não teria sido possível estabelecer uma doutrina de perseguição*”⁵⁸. Isto porque o autor define a intolerância como “algo natural” na criança, um mal do ser humano, enquanto que a tolerância seria um processo de aprendizagem e de permanente educação.

Desse modo, para Umberto Eco, as doutrinas de perseguições seriam uma exploração de um fundo de intolerância já existente, a exemplo: o “antissemitismo” no século XIX. Esta doutrina de perseguição só pode ser estabelecida porque já havia certo receio, desconfiança e até mesmo ódio em relação aos judeus, sendo diversos fenômenos antijudaicos bem anteriores explorados pelas doutrinas antissemitas. Portanto, o autor acredita que a institucionalização da intolerância advém de uma propagação do imaginário social.

Entretanto, afirmar que a intolerância é algo natural do ser humano é valer-se de artifícios genéticos e biológicos determinantes, enquanto que sabemos que práticas intolerantes advêm de construções e vivências sociais.

As relações humanas são dotadas de valores construídos culturalmente e (re)significados numa sociedade em determinado tempo, portanto valores considerados virtuosos ou não, são frutos de uma longa construção e adaptação social. Desse modo, discordando da naturalização de Umberto Eco, nos aproximamos da afirmação do historiador Bronislaw Geremek. Defendemos que “não existe nenhum povo intolerante, xenófobo, ou antissemita por natureza”⁵⁹, e rechaçamos qualquer definição que promova a intolerância como característica intrínseca ou natural do ser humano.

Diferentemente de uma definição naturalizante da intolerância, entendemos que esse imaginário social foi construído através da definição inicial do “eu” em oposição ao “outro”, através do estabelecimento e acentuação desta diferença na vivência social, por meios de mecanismos que reforçaram negativamente a alteridade.

⁵⁸ ECO, Umberto. *Definições Léxicas*. In: BARRET-DUCROCQ, Françoise. *A intolerância: Foro Internacional sobre a Intolerância*, Unesco 27 de março de 1997. Academia Universal das Culturas. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000. I Parte. Cap 1. p.17

⁵⁹ GEREMEK, Bronislaw. *Transição para a democracia e intolerância*. In: BARRET-DUCROCQ, Françoise. *A intolerância: Foro Internacional sobre a Intolerância*, Unesco 27 de março de 1997. Academia Universal das Culturas. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000. III Parte. Cap 1. p 152

Françoise Héritier destaca a intolerância como “essencialmente a vontade de assegurar a coesão daquilo que é considerado como que saído de Si, idêntico a Si, que destrói tudo o que se opõe a essa proeminência absoluta”⁶⁰.

Um arraigado mecanismo da intolerância (...) consiste na convicção que os outros não pensam, não sentem, não reagem como nós (qualquer que seja esse “nós”), que consideramos a essência da humanidade e da civilização. (...) No fundo, é preciso negar o Outro como verdadeiro humano para poder excluí-lo, causar-lhe mal, destruí-lo, e até mesmo negar-lhe uma “sobrevida” *post-mortem*.⁶¹

Sendo assim, quando se define o que é saído de/ou idêntico a “si”, consequentemente define-se o que não se é, ou seja, o que está fora, o “Outro”. Entretanto, Françoise Héritier⁶² destaca que os critérios de reconhecimento ou diferenciação não deveriam ser entendidos automaticamente como critérios de hierarquia, desconfiança, ódio ou violência. Isto se dá porque os grupos procuram restringir a identificação de humano apenas aos membros de seu próprio grupo, sendo possível subjugar “os de fora”.

Para Bernard Lewis, conceitos como tolerância e intolerância são dois estereótipos que permeiam a maior parte do que se tem escrito sobre o mundo islâmico. A ideia de uma tolerância praticada no medievo, hoje muito reivindicada por intelectuais, é nova e não foi difundida inocentemente. Em suas palavras:

(...) só muito recentemente certos defensores do Islã afirmam que, no passado, sua sociedade oferecia condição de igualdade aos não-muçulmanos. [...] As sociedades islâmicas tradicionais não concediam e nem fingiam conceder essa igualdade. De fato, na ordem antiga, isso seria considerado não como um mérito mas como um abandono do dever. Como poderia alguém dispensar o mesmo tratamento aos seguidores da verdadeira fé e para aqueles que deliberadamente a repudiavam? Isso seria um absurdo tanto lógico como teológico⁶³

⁶⁰ HÉRITIER, Françoise. *O Eu, o Outro e a intolerância*. In: BARRET-DUCROCQ, Françoise. *A intolerância: Foro Internacional sobre a Intolerância*, Unesco 27 de março de 1997. Academia Universal das Culturas. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000. I Parte. Cap 1. p. 24

⁶¹ HÉRITIER, Françoise. *O Eu, o Outro e a intolerância*. In: BARRET-DUCROCQ, Françoise. *A intolerância: Foro Internacional sobre a Intolerância*, Unesco 27 de março de 1997. Academia Universal das Culturas. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000. I Parte. Cap 1. p. 24,25.

⁶² *Ibidem*. p.26

⁶³ LEWIS, Bernard. *Os judeus no Islã*. 1990. Op. cit. p.12.

A discussão conceitual em torno da definição de tolerância e intolerância nos proporciona refletir sobre estereótipos e equívocos que dominam grande parte do que se tem escrito sobre temática envolvendo o Islã. Estereótipos estes, por exemplo, evidenciam uma escrita reducionista que retrata o muçulmano como um guerreiro “fanático” que emerge do deserto sedento por sangue e vingança – tal e qual os escritos de Edward Gibbon⁶⁴ – os quais Bernard Lewis satiriza:

“[Esta concepção] não é só falsa como impossível, a menos que suponhamos a existência de uma raça de espadachins canhotos. Pelo costume muçulmano, a mão esquerda é reservada para propósitos impuros, e nenhum muçulmano que se preze, naquela época ou agora, usaria para erguer o Corão.”⁶⁵

Lewis defende que, sob o domínio muçulmano, os judeus e cristãos não foram martirizados por causa de sua fé, assim como ocorrera em outros territórios, e não eram obrigados a optar entre o exílio, a apostasia⁶⁶ ou a morte. Para ele, o ideal de coexistência sociorreligiosa na *Península Ibérica* foi algo relevante devido à mobilidade social no período de dominação muçulmana ser maior do que a permitida na Europa cristã.

Esta afirmação de Lewis é curiosa, considerando que Maimônides percebeu a necessidade da escrita de uma epístola acerca do tema das conversões obrigatórias. A proposição maimonideana de novas formas de existência perante as conversões sugere que esta “marginalização” que Lewis pontua é mais severa do que o autor indica.

Mohammed Talbi⁶⁷ também concorda que o Islã, em sua totalidade, teria sido menos violento em relação à Europa em diversos momentos históricos, mormente se comparado às Cruzadas, à Inquisição, aos genocídios e até mesmo ao “holocausto”. O que nos permite pensar nos graus de interação cultural.

Nesse âmbito, os graus de interação cultural e formação científica de judeus e muçulmanos, mas também cristãos, foi, ao longo da Idade Média, na Península Ibérica, algo diferenciado de outras regiões europeias. Porém, durante a permanência do califado omíada no poder, foram os muçulmanos e sua classe dirigente os determinantes da

⁶⁴ GIBBON, Edward. *Declínio e Queda do Império Romano*. Vol 5, J.B Bury, Londres, 1914, p. 33.

⁶⁵ LEWIS, Bernard. 1990. Op.cit p.11

⁶⁶ Apostasia significa o abandono da fé, ou das crenças religiosas.

⁶⁷ TALBI, Mohammed. *Tolerância e intolerância na tradição muçulmana*. In: BARRET-DUCROCQ, Françoise. *A intolerância: Foro Internacional sobre a Intolerância*, Unesco 27 de março de 1997. Academia Universal das Culturas. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000. I Parte. Cap 3. p.56

estrutura cultural na Península Ibérica. Albert Hourani⁶⁸ acredita que a relação entre muçulmanos e não-muçulmanos oscilou e se modificou durante o tempo. Nos primeiros séculos de domínio islâmico, segundo o autor, parece ter havido muito mais um intercâmbio social e cultural entre adeptos das três religiões do que necessariamente conflito, embora o mesmo não negue a animosidade sempre presente.

“[...] as relações entre muçulmanos, cristãos e judeus na Espanha Omíada, eram estreitas e fáceis, com o passar do tempo, porém as barreiras foram se elevando a conversão de cristãos e talvez em menor grau de judeus ao Islã transformou a maioria, numa minoria cada vez menor. À medida que o Islã passava de religião da elite dominante para a fé dominante da população urbana, desenvolveu suas próprias instituições dentro das quais os muçulmanos podiam viver sem interagir com não-muçulmanos.”⁶⁹

Defendendo que não se pode falar de intolerância na tradição islâmica, ao menos nos moldes de nossa noção contemporânea de tolerância, o escritor Mohammed Arkoun afirma:

A tolerância não é uma virtude estável; é antes uma relação que varia conforme uma situação, um interlocutor, um assunto determinado. Resulta de uma evolução flutuante do tolerável e do intolerável, segundo os atores do momento, as línguas utilizadas, as culturas de referência, os sistemas de pensamentos.⁷⁰

Devemos concordar com Mohammed Arkoun sobre a noção de tolerância mudar de acordo com seu tempo e sistema de pensamentos e que cada sociedade em questão admite por correto. E exatamente por essa premissa, podemos promover esta discussão em torno deste conceito, demonstrando que nunca existiu uma definição estática do termo. Entretanto, contra essa “indefinição” do termo, Michelle Perrot nos alertou:

A tolerância tem limites além dos quais sua virtude pacificadora torna-se culpada da indiferença, de justificada de passividade e de cumplicidade ante o intolerável. (...) Intolerável? É a própria intolerância, temível parceira do totalitarismo, nacional, religioso, étnico, cuja recusa ao outro chega a ponto de aniquilá-lo. A

⁶⁸ HOURANI, Albert. 2006. Op. cit. p. 71

⁶⁹ HOURANI, Albert. 2006. Op. cit.. p. 164.

⁷⁰ ARKOUN, Mohammed. “*Tolerância e intolerância na tradição muçulmana*”. In: BARRET-DUCROCQ, Françoise. *A intolerância: Foro Internacional sobre a Intolerância*, Unesco 27 de março de 1997. Academia Universal das Culturas. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000. I Parte. Cap 3. p.56

estigmatização do estrangeiro, a xenofobia, o racismo são suas armas preferidas.⁷¹

Bernard Lewis afirma que no Islã, tanto a tolerância como virtude, na maior parte da História, não foi valorizada, tampouco a intolerância como crime foi condenada, sobretudo no período medieval. E esta concepção pode ser estendida para toda mentalidade do medievo.

No Islã, as diferenças eram estabelecidas e reguladas pela lei corânica – como já dito anteriormente. As três desigualdades básicas eram: senhor e escravo, homem e mulher, fiel e infiel. Todas essas categorias inferiores eram consideradas úteis dentro do governo muçulmano, até mesmo a de infiel, pois servia para manter as atividades econômicas e a própria identidade do grupo.

Já a taxação de impostos paga pelos *dhimmis*, a *djizya* e a *jaray*⁷², não tinham apenas finalidades econômicas. Elas eram consideradas expressões simbólicas, estabelecendo a diferença através de uma hierarquização, subordinação e inferiorização dos *dhimmis*. O que podemos considerar uma ação plausível e do âmbito legislativo da época, pois dispensar tratamento de igualdade entre súditos não é uma característica do período em questão.

Nesse âmbito, evidenciamos que mesmo quando os *dhimmis* tinham status de protegidos, eram submetidos à algumas práticas de inferiorização. Essa forma hierárquica de submissão se agravará com a entrada dos almôadas na Península Ibérica. Já para Maria Guadalupe Pedrero Sanchez⁷³, o movimento de “invasões” almôadas e almorávidas aos territórios muçulmanos, antes em poder da dinastia Omíada⁷⁴, mudaram o status dos *dhimmis*, que de protegidos passaram a perseguidos.

Destacamos o uso das palavras escolhidas pela autora, como por exemplo “*invasões almôadas*”, o que nos revela seu posicionamento historiográfico diante deste processo histórico. Maria Guadalupe Pedrero Sanchez propõe uma ótica de ruptura na política dos *dhimmis* com o advento dos almôadas, pois em sua concepção havia sim uma tolerância a este grupo.

⁷¹ PERROT, Michelle. *O intolerável*. In: BARRET-DUCROCQ, Françoise. *A intolerância*: Foro Internacional sobre a Intolerância, Unesco 27 de março de 1997. Academia Universal das Culturas. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000. Parte II, Cap 2. p.111

⁷²Referência ao imposto sobre a terra. LEWIS. Bernard. 1990, p.38.

⁷³SANCHES, Maria Guadalupe Pedrero. *Os judeus na Espanha*. São Paulo: Editora Giordano, 1994.

⁷⁴Os Omíadas foram uma dinastia de califas conhecida como Califado Omíada. Em Córdoba (929-1131). HOURANI, Albert. 2006. Op.cit, p.69.

Entretanto, há de se reconhecer que judeus e cristãos antes protegidos do exílio e autorizados a permanecer em sua fé, eram submetidos, desde finais do século XI, aparentemente, a uma pressão até então desconhecida naquela geração.

Para Albert Hourani⁷⁵, este movimento dos povos bérberes se deu devido a um longo processo histórico de inferiorização e exclusão destes povos. Desde a tomada da Península Ibérica, foi possível notar a segregação social dentro do Islã.

Nos primórdios do Islã, de acordo com Albert Hourani, a mensagem divina trazida por Maomé foi *revelada*, primeiro, ao povo árabe. Entretanto, na interpretação dos fiéis, esta mesma *revelação* deveria ter um “alcance mundial”. Por isso, ao conquistarem toda a Península Arábica até o norte da África, a política do *Jirah*⁷⁶ foi utilizada para implementar a nova fé: o Islã. Logo, as crenças locais não foram poupadas por serem consideradas “pagãs”, segundo a formação islâmica. Ao subjugar tais povos, como os bérberes, fortalecia-se também os exércitos. Os comandantes de *Musa Ibn Nussayr*⁷⁷ recrutavam clãs de origem africana para compor o corpo de guerreiros expedicionários, o que proporcionou a conquista da Península Ibérica pelas tropas de *Tariq*⁷⁸, que, por sua vez, era de etnia bérbere.

De início, pode-se criar uma ilusão de igualdade entre árabes e berberes ao consideramos todos muçulmanos. Contudo, com uma leitura inicial sobre o assunto já é possível negar toda e qualquer probabilidade de igualdade entre tais povos. Em princípio, por não terem origem árabe e apresentar uma fraca islamização, foi possível apontar alguns aspectos que mostram a marginalização desses povos. De acordo com os governantes omíadas de Al-Andaluz, os grupos bérberes eram condicionados às terras mais inférteis e aos solos mais improdutivos e de difícil acesso, como nos descreve Adeline Rucquoi:

[...] desprezados pelos seus conquistadores e, como eles divididos em tribos [...] Os berberes emigraram rapidamente para a península ibérica, onde foram relegados para as terras menos férteis: a sul, nas zonas montanhosas da cordilheira Bética; a norte, na Galiza meridional e na

⁷⁵ HOURANI, Albert. 2006. Op.cit. p.34.

⁷⁶Jirah ou Jihad, é um conceito essencial da religião islâmica e significa "empenho", "esforço". Podendo ser entendido como uma luta, mediante vontade pessoal, de se buscar e conquistar a fé perfeita. LEWIS, Bernard. 1990. Op. cit. p.47

⁷⁷Musa ibn Nussayr (640—716) foi um muçulmano do Iêmen, governador de Ceuta e general ao serviço dos Omíadas. GIORDANI, Mario Curtis. 2006.Op.cit. p.78

⁷⁸Tariq ibn Ziyad, comandante do exército Omíada na conquista da Península Ibérica em 711. GIORDANI, Mario Curtis. 2006. Op. cit. p.79.

bacia Douro, ao longo da fronteira onde eram numerosas as terras livres.⁷⁹

Neste interím, Bernard Lewis destaca que os *dhimmis* foram vítimas dessa modalidade de regime religioso:

De tempos em tempos, sobretudo em períodos de grande sublevação ou desordem, apareciam nos territórios do Islã movimentos messiânicos e milenaristas, que, às vezes, destruíam os velhos regimes e entronizavam novos soberanos, até dinastias inteiras no poder, através da revolução frequentemente seguida de conquistas. Um dos mais bem sucedidos foi o movimento dito dos almôadas, fundado por um líder religioso berbere chamado Muhammad ibn ‘Abdallah ibn Tumart, na segunda e terceira décadas do século XII. Em 1221, seus seguidores sagraram mahdi, o líder escolhido por Alá para reestabelecer o Islã no verdadeiro caminho e inaugurar o reino dos céus na terra. Os sucessores de mahdi expandiram o domínio dos almôadas para além dos vales do Alto Atlas onde se originara, e em fins do século XII eram senhores da maior parte do norte da África e da Espanha muçulmana.⁸⁰

E ainda:

O fervor messiânico dos almôadas não podia tolerar nenhum desvio de sua própria versão do Islã. Os muçulmanos insubmissos eram implacavelmente expurgados, ao passo que aos judeus e cristãos negava-se a tolerância recomendada pela Shari’a. (...) Os judeus também sofreram muito, tanto no norte da África como na Espanha, e – excepcionalmente na história muçulmana a oeste do Irã – foram obrigados a optar entre a conversão, o exílio e a morte.⁸¹

Para além da insatisfação histórica da situação política territorial, elementos mais urgentes podem nos ajudar a refletir sobre esse processo. Segundo as análises de Maribel Fierro⁸², cinco elementos são elencados como principais apontamentos para o esfacelamento do estatuto de proteção aos *dhimmis* e instauração de novas políticas territoriais na Península Ibérica, bem como o estreitamento dessas relações para o estabelecimento da conversão obrigatória.

Em primeiro lugar, ela destaca o aspecto escatológico, ou seja, a convicção de que Mahdi ou Messias (no caso almôada) traria naturalmente o desaparecimento das outras

⁷⁹RUCQUOI, Adeline. *História Medieval da península ibérica. Coleção Nova História*, 2007.

⁸⁰LEWIS, Bernard. 1990. Op. cit. p.53

⁸¹LEWIS, Bernard. 1990. Op. cit. p. 53

⁸²Ibidem. p.53

religiões, restando apenas o Islã como religião. Outro elemento seria a influência ismaelita fatímida que teve a iniciativa de destruir alguns templos não-muçulmanos no Califado Fatímida, além da imposição de conversão a judeus e cristãos também.

Como terceiro elemento, a ideia de que todos os seres humanos possuem uma natureza inata que corresponderia ao Islã, enquanto ser judeu ou cristão dependeria da questão familiar, da família em que a pessoa nasce. Neste quesito, o movimento almôada foi “revolucionário” e “purificador”, obcecado com pela necessidade de suprimir as diferenças e divergências religiosas, tanto dentro do Islã quanto entre as diferentes religiões monoteístas. Desse modo, os almôadas, acreditavam que tinham por missão trazer de volta não somente muçulmanos à crença verdadeira – daí a imposição de sua profissão de fé a todos que vivem sob o seu governo, inclusive àqueles que nasceram como judeus e cristãos. O pluralismo religioso teve que desaparecer porque no pensamento almôada a verdade só pode ser uma.

Em quarto lugar, Maribel Fierro destaca a concepção de que o novo território governado pelos almôadas, a Península Ibérica, representaria a nova Hejaz⁸³ e, por isso, precisava ser um território purificado. Por fim, acrescenta que os almôadas poderiam ter sido influenciados pela doutrina de al-Tabari, no qual destacava que a demografia e a terra fértil eram suficientes para o comércio e exercício da autonomia econômica, não havendo necessidade das taxas e de manter os *dhimmi*s no território.⁸⁴

Maribel Fierro argumenta que:

Como os almôadas não precisavam do imposto [jizya] que pagavam os dhimmi, agora impunha a eles a escolher entre conversão, deixar a terra ou ser morto. Essa política significou a abolição do pacto de dhimma, uma abolição que não é discutida ou justificada em detalhes em nenhum dos textos existentes que tratam dos almôadas... apenas a necessidade de expurgar os aspectos que eles consideravam negativos devido a convivência...⁸⁵

⁸³ Hejaz, transliterado do árabe significa barreira, é um região sagrada na Arábia Saudita onde se localiza Meca e Medina, redutos sagrados do Islã, a compreensão almôada de ser a nova Hejaz almeava esse status de elevação.

⁸⁴ FIERRO, Maribel. *Conversion, ancestry and universal religion: the case of the Almohads in the Islamic West (sixth/twelfth–seventh/thirteenth centuries)*, Journal of Medieval Iberian Studies, 2:2, 2010.p.158-159. Livre tradução.

⁸⁵ FIERRO, Maribel. *Conversion, ancestry and universal religion: the case of the Almohads in the Islamic West (sixth/twelfth–seventh/thirteenth centuries)*, Journal of Medieval Iberian Studies, 2:2, 2010.p.159.

Ao compreendermos a condição histórica de inferioridade dos berberes, desde o século VII, deixaremos de lado estereótipos que os classificam como sanguinários tribais. Estas são visões reducionistas e muito comuns na historiografia “tradicional”, como foi destacado por Alejandro García Sanjuan. Segundo ele, a ideia de “fim” da tolerância na Península Ibérica islâmica foi explicada como uma simples sequência de ações fanáticas e doutrinas rigoristas levadas a cabo pelos “bárbaros ignorantes” (berberes). Entretanto, se repensarmos esta questão, como discutido até aqui, questionaremos a existência desta velada tolerância. Se reconhecermos os graus de interação e as transformações nas relações sociais com os *dhimmi*, principalmente ao estabelecerem a conversão obrigatória ao Islã, perceberemos que ao invés de uma ruptura, o que temos é um aumento agravante dos enfrentamentos nas relações sociais, chegando a extremos como os mencionados por Lewis: conversão, exílio e morte.

Desse modo, podemos reafirmar como a “tradicional” teoria afirmativa de um espaço mítico no período medieval ibérico de uma utopia inter-racial e inter-religiosa não se sustentaria, pois aquele período foi, na realidade, algo bastante complexo, longe de uma definição simplista de enfrentamento e/ou convivência entre tolerantes e/ou intolerantes.

Compreendido, brevemente, o processo histórico do surgimento contextual da proposta almôada aos *dhimmi*, podemos abordar *a priori* o corpus documental e condições de surgimento da discursividade Maimonideana.

3. A Epístola de Maimônides frente às conversões: a literatura tratadística de Maimônides.

3.1. A arte epistolar na Idade Média e as comunidades judaicas

Durante a Idade Média, mais especificamente séculos XI e XII, percebemos um crescimento na arte epistolar. A escrita de cartas torna-se cada vez mais difundida no período medieval. Claudia Bovo⁸⁶ destaca que a epistolografia ganhou amplo espaço dentre aqueles que dominação a arte da escrita. Embora as cartas já existissem desde a

⁸⁶BOVO, Claudia. *No âmago da epistolografia medieval: tipologia epistolar e política na correspondência de Pedro Damiano (1040 - 1072)*. História (São Paulo) v.34, n.2, p. 263 - 285, jul./dez. 2015. p.264.

antiguidade, os objetivos e estruturas narrativas epistolares, como eram escritas, passaram por diversas transformações ao longo do tempo.

Nossa proposta neste item, é elucidar brevemente a importância do gênero, numa tentativa de compreensão de um possível impacto das epístolas maimonideanas nas comunidades judaicas, durante o período em questão.

Claudia Bovo ressalta que a principal diferença entre a epistolografia na antiguidade e a medieval, é que a partir do século XI a escrita epistolar torna-se o principal reduto do aperfeiçoamento da retórica. O conteúdo do texto não possuía apenas a intenção de passar informações aos leitores, mas sim de persuádi-los, bem como partilhar dos argumentos daquele que era o remetente. Em suas palavras:

Para alguns autores, os séculos XI e XII são considerados a “Idade de Ouro” da epistolografia. Essa qualificação deve-se, primeiramente, ao crescimento numérico das cartas, que se tornaram o gênero preferido para a comunicação escrita. Mas, além do apelo quantitativo, foi a diversidade formal que rendeu destaque na organização e promoção desse gênero literário entre os medievais. De acordo com Giles Constable (1976), essa crescente notoriedade da carta estava ligada diretamente à intensa diversidade presente na vida intelectual, social e religiosa dos séculos centrais da Idade Média. Dos novos ambientes escolares surgiram cartas que versavam sobre a vida dos estudantes e suas atribuições. Dos ambientes ascéticos reformados saíram cartas de recrutamento e propaganda, anunciando os atrativos da opção pela vida monástica. Do mesmo modo, apareceram cartas de cunho pessoal, algumas até autobiográficas, cuja tendência era examinar e publicizar uma experiência pessoal. Outras, como as cartas de amor, retratavam questões tão íntimas que se tornaram indicadoras, para uma parte da historiografia, do surgimento do indivíduo no século XI (MORIS, 1987).⁸⁷

Além das ramificações de escrita epistolar citadas acima, muitas cartas eram escritas para que fossem lidas em públicos, como um texto performático. Nesse âmbito, no caso das comunidades judaicas, podemos destacar como as sinagogas emergiram como espaço coletivo para essas leituras. Roberto Bonfil ressalta que durante a Idade Média as sinagogas funcionavam como verdadeiros “centros sociais” judaicos, como espaços de leitura e uma espécie de biblioteca pública. Em suas palavras:

⁸⁷ BOVO, Claudia. *No âmago da epistolografia medieval: tipologia epistolar e política na correspondência de Pedro Damiano (1040 - 1072)*. História (São Paulo) v.34, n.2, p. 263 - 285, jul./dez. 2015. p.264.

A partir da época da primeira sensível passagem da oralidade à escrita, por volta do ano 1000, a prática da leitura individual nas sinagogas do Ocidente apresenta também aspectos de surpreendente modernidade em relação à da sociedade cristã. (...) Encontramos assim no espaço da sinagoga a gestão de coleções de livros, mantida pela cultura de um ethos baseado em algumas idéias fundamentais de "muito tempo" da ideologia cultural judaica: a da responsabilidade recíproca dos membros do grupo, da organização comunitária como instituição corporativa baseada na idéia jurídica da sociedade", além de, naturalmente, do dever religioso de estudo sozinho ou em grupo.

Sobre as leituras individuais, Roberto Bonfil ressalta que a partir do ano 1000 as comunidades judaicas tornaram cada vez mais urbana, e cada vez mais letradas. O autor julga poder afirmar que é no século XII que “*a figura do judeu adulto do sexo masculino totalmente analfabeto, incapaz de ler um livro de oração, é cada vez mais rara*”⁸⁸. A partir disto, podemos evidenciar que a circulação de informações através das cartas, não se dava somente pela via de leitura coletiva, mas que havia público letrado para recepção e leitura destes textos.

Embora houvessem restrições no governo almôada, a efervescência cultural andaluza, tinha uma longa trajetória na Península Ibérica, as trocas culturais e vida cidadina permitiram a família de Maimônides um acesso vasto a uma literatura grega, latina, árabe, tanto por via cristã quanto por via islâmica.

Maimônides embora fosse judeu, escrevia em árabe, falava árabe, um aspecto fundamental da interculturalidade peninsular. Como veremos adiante, a trajetória da pré concepção da epístola de Maimônides: *Igueret HaShmad*, e a pós concepção da mesma, estão interligados pela circulação de outras epístolas que teriam circulado no seio das comunidades judaicas gerando atritos e dilemas.

Norman Roth nos traz um panorama sobre as reações positivas e negativas antes aos escritos de Maimônides, seu trabalho versa, sobretudo, o eixo da chamada controvérsia maimonideana, que não é o nosso objeto aqui. Embora sua pesquisa aborde a literatura tratadística de Maimônides e suas obras de cunho filosófico, o autor destaca a dificuldade de realizar este mapeamento da recepção e alcance destas obras, visto que é uma área pouco estudada e carece de fontes primárias.

⁸⁸ BONFIL, Roberto. A Leitura nas Comunidades Judaicas da Europa Ocidental na Idade Média. In: CAVALLO, Guglielmo; CHARTIER, Roger. (Orgs.). *História da Leitura no Mundo Ocidental*. São Paulo: Ática, 1998, p. 185

Segundo Norman Roth⁸⁹, Maimônides teria sido lido por seus contemporâneos sim, e seus escritos filosóficos causaram grandes alardes e divergências nas comunidades judaicas, sua busca pela conciliação da filosofia grega com os ensinamentos do Tamuld, ora geraram alguma animosidade entre diversos rabinos. O autor cita alguns outros rabinos que dialogam diretamente com Maimônides através de cartas, como: Samuel Ibn Tibbon, evidenciando a preocupação com o alcance de suas epístolas como pode ser visto na documentação⁹⁰, já que Samuel Ibn Tibbon foi responsável pela tradução de diversas epístolas de Maimônides para o hebraico. Roth também cita outros que não escreviam diretamente para Maimônides mas escreviam críticas à ele, por exemplo: Mesul-lam b.Mose, e o famoso Narmânides.

Como constatado as cartas tornaram-se um importante meio de comunicação devido a crescente vida intelectual medieval. A intensificação da escrita e ramificação do gênero só nos confirma o peso sociopolítico deste meio de comunicação. E, portanto, as cartas não foram apenas um meio de comunicação fundamental para as relações sociais no contexto medieval, mas especialmente tornaram-se um importante instrumento político.

3.2. A figura de Maimônides, apontamentos biográficos

O que encontramos hoje sobre Maimônides ainda são trabalhos restritos, a maioria das publicações que existentes são gêneros biográficos. Entretanto, é importante compreender a trajetória de Maimônides para analisae e identificar como essa epístola emergiu.

Em todo livro que aborda a trajetória desta personagem, temos a descrição: “*De Moshé a Moshé não houve outro como Moshé*”, o que já nos indica a intencionalidade da abordagem. Isto porque, no Judaísmo, a figura de Moisés (Moshé) foi central na construção dos princípios que regeriam a fé, além de ser considerado o maior profeta (judeu) dentre todos os outros – entendido como a figura humana de maior exemplo para

⁸⁹ ROTH, Norman. “Las reacciones rabínicas ante Maimônides”. In: VALLE, Carlos del. *Maimônides y su época*. Madrid: Sociedad Estatal de Comemoraciones Culturales. 2007 p.69-86.

⁹⁰ Em uma de suas cartas trocadas com Samuel Ibn Tibbon, o mesmo questiona se Maimônides poderia reescrever suas epístolas em hebraico, visto que Samuel considerada mais autentico se viesse diretamente de Maimônides o hebraico e não passasse por uma tradução. Maimônides responde que já está velho e cansado para redigir novamente do arábe para hebraico e que confia em Samuel para tal. Ver documentação em: MAIMÔNIDES, Moses. (Moshe ben Maimon - 1135-1204). *Epístolas*. Tradução Alice Frank - São Paulo: Maayanot, 1996.

as comunidades judaicas. Nesta máxima, Maimônides foi comparado ao profeta Moisés, ou seja, a valorização deste rabino é tamanha que este recebe posição de destaque equiparada a de um profeta responsável pelos preceitos do judaísmo. Vejamos no livro de Guiseppe Nahaïssi:

No ano de 1166, aos 31 anos, desembarca em Alexandria, no Egito, Moisés filho do rabi Maimon, o homem que viria ser conhecido como Moisés do Egito e respeitado pelo mundo todo como uma das figuras mais relevantes do pensamento judeu.

De Moisés a Moisés não houve igual a Moisés: é assim que os estudiosos costumam a se referir a esse grande sábio, cujo legado foi decisivo para manutenção da fé e da união do povo judeu no século XII.⁹¹

No texto de Gérard Haddad isto é ainda mais notório:

Maimônides é considerado o maior dos pensadores judeus, talvez de todos os tempos. Uma grande autoridade rabínica do século XX, o Rav Kook [...] chegou a qualificá-lo, em determinada ocasião como “*o mais belo presente feito pela Providência divina ao povo judeu*”. Ainda melhor: ao interpretar um dos últimos versículos do cap.34 de Deuteronomio, a Tradição rabínica afirma que, depois do profeta Moisés, o único membro do povo judeu a alcançar tamanha envergadura foi Moisés Maimônides.⁹²

“*A maior autoridade rabínica pós-talmúdica*”; “*o mais erudito do conhecimento judaico*”; “*considerado forte exemplo e fonte de inspiração*”; Trechos como estes são recorrentes, como também palavras de louvor e de reconhecimento de grandeza prosseguem nos dois livros, Haddad chega até mesmo a declarar: “nenhum elogio seria suficientemente expressivo para celebrar a glória desse homem”⁹³. A narrativa tem então por objetivo apresentar um homem considerado exemplar, exaltando os seus feitos e reafirmando um lugar de destaque para ele.

Não se trata de negar a importância ou desmerecer o rabino estudado, mas sim de rechaçar uma postura ingênua diante das narrativas sobre ele. É importante também, ressaltar quem são os autores que tratam deste rabino, pois o lugar social ao qual eles pertencem nos diz muito sobre seus escritos. Neste caso, Gérard Haddad que é psiquiatra e psicanalista esteve preocupado em escrever sobre a vida de Maimônides e sua

⁹¹ NAHAÏSSI, Giuseppe. *O livro dos mandamentos. 248 preceitos positivos*. São Paulo: Hedra, 2007. p.11

⁹² HADDAD, Gérard. *Maimônides – Figuras do Saber*. São Paulo: Estação Liberdade, 2003. p.16

⁹³ HADDAD, Gérard. op.cit. p. 19

importância na atualidade. Já Guiseppe Nahaïssi, é um tradutor de um dos livros de Maimônides, por isso ele faz um capítulo biográfico que pretendia dar conta da trajetória de Maimônides justificando a finalidade de suas ações.

Além de ser descrito como “grande erudito”, Maimônides também é relatado como um agente vitorioso apesar de todas as intempéries da vida são narrados fatos trágicos de sua vida para mostrar como ele teria superado e prosseguido mediante às inúmeras diversidades, como a morte de sua mãe logo ao seu nascimento, na adolescência a fuga de Al-Andaluz devido as conversões forçadas exigidas pelo almôadas, e depois a morte de seu pai Rabi Maimon. Nesse sentido, percebemos a tentativa de heroicização do rabino, como àquele que através de seus méritos não esmoreceu.

Desse modo, descrições biográficas, como estas, criaram e atribuíram ao personagem sentidos que o classificaram como figura exemplar de destaque. Além de exercerem um papel memorialista, como destacou Jacques Revel em seu capítulo: “O fardo da memória”⁹⁴. Tratando da França e as formas que seu passado foi empreendido, Revel apresenta como a memória foi encarregada de uma tripla função: afirmação de identidade, garantia de continuidade e por fim de criar uma comunidade de destinos.

Na afirmação de identidade são escolhidos elementos e valores definindo-os como próprios de um grupo, para garantir a continuidade dessa identidade se produz uma série de vinculações com um dado passado atribuindo-lhe caráter genealógico. Por fim, a criação de uma comunidade de destinos, legitimando a união de um povo em torno da sua história.

Na categorização feita por Revel, ele refere-se especificamente à França, mas acreditamos ser possível nos apropriarmos de tal categorização para pensar nesta descrição da figura de Maimônides, afinal as contínuas palavras de exaltação e comemorações anuais a seu favor, nos demonstram como a construção e afirmação de uma narrativa promovem uma memória que acaba ao fim sendo dada como natural.

Isto posto, trataremos aqui dos aspectos biográficos de Maimônides para darmos conta de sua trajetória.

Maimônides deixou contribuições enquanto filósofo, codificador da lei judaica, médico, conselheiro político e autoridade legal local. Ao longo de sua vida, Maimônides

⁹⁴ REVEL, Jacques. O fardo da memória. In: *História e Historiografia. Exercícios críticos*. Curitiba: Editora da UFPR, 2010.

habilmente navegou por mundos paralelos, mas díspares, servindo à comunidade judaicas e à comunidade mais ampla.

Devemos levar em consideração que Maimônides era tanto um tradicionalista quanto um inovador. Embora tenha posto a sua parcela nas controvérsias, no entanto, ele passou a ocupar uma posição de reverência singular e memorável nos anais da história judaica. O jovem Maimônides estudou os textos judaicos tradicionais - Mishné, Talmud e Midrash - sob a tutela de seu pai, Maimon, que foi considerado também erudito, descendente intelectual do lendário Isaac Alfasi, especialista na lei judaica, halachá⁹⁵.

Nascido numa aljama (um bairro judeu) de Córdoba, al-Andaluz, Península Ibérica, Maimônides viveu sob o domínio islâmico durante toda a vida, e ele tanto se beneficiou quanto sofreu muito por causa disso. Maimônides passou seus primeiros anos em uma sociedade em que a liderança muçulmana, menos rigorista, catalisou o intercâmbio cultural com as minorias judaicas e cristãs, como já abordamos.

A erudição islâmica em particular o influenciou, especialmente mais tarde em sua vida. Tendo em vista a profunda crise persecutória instaurada com a chegada dos almôadas em Córdoba, aos judeus só restaram três opções: conversão, exílio ou morte. A família Maimon migrou, por volta de 1148 E.C., passando por diversas regiões, peregrinando durante doze anos pela Península Ibérica, até se estabelecer em Fez, no Marrocos, onde ainda jovem iniciou seus estudos em medicina.

Até então, seu irmão era o sustentáculo econômico da família, quem permitia que Maimônides se mantivesse dedicado aos estudos iniciados na juventude. De fato, foi através de seu pai que o Rambam iniciou seus estudos em diversas áreas do conhecimento. Com a continuidade destes ele conseguiu se aprofundar na literatura talmúdica, bem como a filosofia grega, a astronomia e a lógica. Porém, após a morte de seu pai e de seu irmão, Maimônides precisou assumir para si a responsabilidade quanto aos cuidados da família, passando a exercer a medicina.

Nesta imigração para o Marrocos por volta de 1160 E.C., quando Maimônides estava com 20 anos ou pouco mais, muitos estudiosos acreditam que Maimônides possa ter se convertido ao Islã e praticado a religião islâmica durante esse período, não por

⁹⁵Podemos chamar de Halachá conjunto de leis e costumes que regem a religião judaica. É formada pelos Mitzvot, os 613 mandamentos contidos na Torá e os mandamentos rabínicos (derabanan) e talmúdicos acumulados pelos costumes (minchag) estabelecidos pelas comunidades, que dizem respeito às tradições, costumes e regras (Shulchan Aruch), ou seja, um guia para o *modus vivendi* judaico. Nesse sentido, o halachista era aquele que contribuía para a criação e aprimoramento dos preceitos judaicos. ELON, Menachem. *Jewish Law: History, Sources, Principles*. Philadelphia: The Jewish Publication Society, 2003. p.15

crença, mas para se proteger, continuando a praticar o judaísmo secretamente, o que teria inspirado-o a construir a nossa epístola aqui estudada.

Em um trecho da nossa documentação estudada Maimônides mostra-se indignado, pois para ele, alguém que não havia passado pelo processo de conversão, enfrentado tal desafio, não seria capaz de compreender as condições em que se encontravam as diversas e aflitas comunidades judaicas:

Ele endereçou a sua pergunta para uma pessoa que ele considera um sábio e que não foi tocado pelas tribulações da maior parte da comunidade judaica com esta violência - oxalá ela logo passe! – e ele gostaria de saber se ele deveria fazer a confissão (de fé) para não ser morto, ainda que seus filhos se percam entre os gentios, ou se ele deveria morrer sem reconhecer aquilo que é pedido a ele, sendo que desta forma ele faz aquilo que é pedido pela Torá de Moisés e se a confissão leva à renúncia a todos os mandamentos.⁹⁶

É importante ressaltar aqui, a divergência de alguns autores quanto ao passado de Maimônides. O autor Gérard Haddad acredita que os conselhos deixados nas epístolas para outros fiéis, os foram em face à experiência pessoal do rabino. Haddad aponta para outros pensadores que acreditavam na conversão de Maimônides ao Islã como estratégia em garantir sua sobrevivência e os costumes de seu povo:

Podemos pensar como é afirmado tanto por muçulmanos quanto por pesquisadores judeus – entre outros Geiger -, que esta família se converteu realmente ao islamismo. Será que se pode imaginar um homem tão íntegro quanto Maimônides dando um conselho de tamanha importância sem que o tivesse posto em prática? Outro indício dessa conversão encontra-se no fato de que, depois de ter deambulado por quase dez anos, a família de Maimon se estabeleceu em Fez, capital dos almôadas, ou seja, na boca do lobo. Se realmente essa conversão não chegou a acontecer, ela teria ocorrido entre 1150 e 1160. Mas o que significa uma conversão obtida em tais condições, senão o opróbrio do tirano?⁹⁷

Já o autor David Lewiring Lewis, defende a seguinte posição: “Ele nunca realmente se converteu ao Islã, mas tinha adotado a cultura islâmica. Além disso, na Epístola sobre

⁹⁶ MAIMONIDES. *The epistle on martyrdom*, 1165. In: HALKIN, Abraham. *Maimonides. Epistles of Maimonides: Crisis and Leadership*. 1985. Op. cit. p.1. Livre Tradução para o português.

⁹⁷ HADDAD, Gerard. *Maimônides*. São Paulo: Estação Liberdade, 2003. p.25

o martírio, ele justificou a conversão formal ao Islã como boa alternativa à dor e à morte sob fanatismo dos almôadas”.⁹⁸

Até o momento, de acordo com a documentação estudada, Maimônides não menciona claramente em suas epístolas se de fato aceitara a conversão ao Islã. No entanto, o que é relevante destacar é a posição filosófica do rabino num quadro de transformação na concepção de identidade judaica, o que será assunto dos próximos capítulos.

Já em Fez, Maimônides escreveu alguns de seus trabalhos e suas primeiras epístolas, como por exemplo a *Igueret HaShmad*. Em seguida, Maimônides e sua família andaram errantes até Fostat (antiga cidade do Cairo), no Egito. Seu irmão, Davi, era comerciante e, como tal, mantinha Maimônides e toda sua família, economicamente, para que o jovem se dedicasse aos estudos em tempo integral. Entretanto, Davi faleceu num naufrágio em uma das suas incursões de assuntos comerciais.

Em relação a família de Maimônides, temos poucas informações, e as poucas se repetem em várias biografias. Maimônides era filho do rabino Maimon Hadayán⁹⁹, matemático, astrônomo, e talmudista famoso nos círculos intelectuais de Córdoba e Toledo. Davi era comerciante de jóias e, sua irmã, Shulamita, calígrafa, a quem encarregaram de copiar os livros do sábio. Da genitora, pouco se sabe, senão que era filha de um açougueiro, morrendo de parto ao dar à luz ao seu último filho.

Devido aos cuidados paternos, Maimônides dominou a matemática, a astronomia, a filosofia e a física, muito cedo. Após o naufrágio que matou seu irmão, no barco que os conduzia ao Cairo, passou a exercer a Medicina como forma de sustentar a família, desde que fora proibido pela religião mosaica, de obter ganho pecuniário com o saber teológico.

O Rambam alcançou grande reputação como estudioso da Lei judaica e como médico. Por volta de 1177 E.C., foi apontado como *nagid*¹⁰⁰ pela comunidade judaica do Egito, exercendo organização, a orientação e certa influência política em Fustat e em regiões circunvizinhas, como o Iêmen, por vezes, exercia a proteção e algum certo favorecimento ao desenvolvimento cultural de sua comunidade.

⁹⁸LEWIS, David Lewiring. *O Islã e a formação da Europa 570 - 1215*. São Paulo: Amarylis, 2009. p. 443

⁹⁹ TAGARONA, Judith. "Maimon ben Joseph ha-Dayyan." *Encyclopedia of Jews in the Islamic World*. Executive Editor Norman A. Stillman. Brill Online, 2014. Reference. University of Groningen. 21 fevereiro, 2018. <http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopedia-of-jews-in-the-islamic-world/maimon-ben-joseph-ha-dayyan-COM_0014310

¹⁰⁰ Em muitos territórios muçulmanos, com exceção daqueles do califado Abássida, *nagid* era o líder da comunidade judaica. Era apontado e nomeado pelo governo muçulmano a partir de seu reconhecimento pelos judeus de sua comunidade, em especial quanto ao conhecimento e as orientações acerca da Lei judaica.

Tornou-se médico e conselheiro do grão-vizir al-Fadir. Foi médico da corte do Sultão Sala al-Din Yusuf ibn Ayyub, mais conhecido como Saladino (1137-1193), sultão do Egito e da Síria. Procurou conciliar o princípio religioso com o conhecimento, fundado na razão. Maimônides escreveu dez trabalhos de Medicina, em árabe, e vários trabalhos religiosos, onde se reflete sua visão filosófica sobre o judaísmo. Ele morreu em 1204, em Fostat (Cairo) e, foi enterrado, em Tiberias, Israel.

3.3. *Igueret HaShmad*: conteúdo e discussão

Apesar de seu prestígio no exercício da medicina, Maimônides se destacou no seio da comunidade judaica por sua dedicação aos estudos teológicos e filosóficos, bem como sua disposição para esclarecimentos. Maimônides era um douto da lei, ávido erudito, leitor de Hipócrates, Aristóteles, Galeno, Al-Farabi, Al-Razi, entre tantos outros como destacada Gerárd Haddad.

Esta documentação epistolar redigida por Maimônides pode ser entendida como um conjunto de dezenas de proposições, feitas a judeus perante a série de medidas radicais de uma nova era de governos muçulmanos: os almôadas. Esta epístola é, ainda, um tratado legislativo quanto à forma de se entender como “judeu”, quanto à condição de pertencimento a uma comunidade judaica, perante o novo quadro que emergiu naquele momento, a imposição da conversão ou martírio.

De acordo com Leon D. Stitskin a "Epístola sobre apostasia", *Igueret Hashmad*, foi o primeiro documento público escrito por Maimônides. Foi escrito entre 1160 e 1161, não se sabe a datação exata, porém foi escrito pelo menos sete anos antes da conclusão de seu primeiro mais conhecido trabalho, “Os comentários sobre a Mishné” em 1168. Maimônides tinha aproximadamente vinte e seis anos quando escreveu esta famosa carta, originalmente em árabe.

Segundo Leon D. Stitskin, a carta refere-se um tempo de perseguição religiosa em Marrocos e na Península Ibérica, provocada pelo que ele chama de uma “nova seita”, os almôadas. O fundador foi Abdallah ibn Tumart, concebido como um seguidor do filósofo Al Gazali, que concebia um islamismo mais combativo, dedicado ao Corão e a espada: “*Como um entusiasta religioso, ele estava ansioso para combater o luxo em viver e se*

vestir, e era contra a poesia, música e arte.”¹⁰¹. Enfatizando a superioridade do Islã, ele promulgou uma confissão unitária de fé - uma expressão altamente abstrata de Unidade de Deus que faria fronteira com o panteísmo - que todos eram obrigados a professar. E como um político, tinha por objetivo um domínio islâmico mundial governado pela espada e Maomé.

Mediante a essa conjuntura muitos judeus não tiveram nenhum refúgio, e muitos sofreram o martírio. Uma grande maioria concordou externamente e pronunciou a fé islâmica, submetendo-se a conversão: "*Não há Deus senão Alá e Maomé é o seu Profeta*". Segundo Leon Stitskin, em algumas ocasiões, eles participaram e foram até mesquitas, contudo secretamente, eles praticaram os ritos judaicos.

Leon Stitskin destaca que outra carta escrita pelo pai de Maimônides que teria circulado antes mesmo da compilação da *Igueret HaShmad*, era uma carta de encorajamento chamada de *Letter of Consolation* ("Carta de Consolação")¹⁰², na qual o pai de Maimônides exortava os judeus a não se desesperarem em circunstâncias difíceis, pois Deus não os abandonaria.

Esta carta do pai de Maimônides teria chegado às mãos de um outro rabino, e este condenou a comunidade judaica que havia se submetido as conversões obrigatórias para fugir da perseguição, alegando que as mesmas praticavam idolatria, transgredindo os princípios judaicos e jamais poderiam retomar o status de sua identidade judaica plenamente.

Vejamos:

Havia, no entanto, um pietista de Maghrib residindo em Fez, que não estava satisfeito com o tom indulgente da carta de Maimon e decidiu perguntar a um rabino estrangeiro para tomar uma decisão em relação a halakhic sobre este assunto de pretensa submissão ao Islã. A resposta dessa autoridade anônima ao inquérito foi rápida, intransigente e diametralmente oposta à "Carta de Consolação" de Maimon. Ele declarou que qualquer judeu que proferisse publicamente a confissão muçulmana, embora realizasse secretamente todos os preceitos judaicos, não poderia mais ser considerado judeu. Os muçulmanos eram

¹⁰¹ STITSKIN, Leon D. *From the page of traditions: Maimonides Letter on Apostacy: The Advent of the Messiah and Shivat Zion (Return to Zion)*. Tradition: A Journal of Orthodox Jewish Thought Vol. 14, No. 2 (FALL 1973), p.103. Livre tradução

¹⁰² STITSKIN, Leon D. *From the page of traditions: Maimonides Letter on Apostacy: The Advent of the Messiah and Shivat Zion (Return to Zion)*. Tradition: A Journal of Orthodox Jewish Thought Vol. 14, No. 2 (FALL 1973), p.104 . Livre tradução

idólatras e o único caminho para um judeu decidido era não se submeter à compulsão sob qualquer forma, mas aceitar o martírio..¹⁰³

Esta resposta, desse autor que condenava os conversos, foi amplamente divulgada entre a Península Ibérica e o norte da África causando o pânico e a consternação àqueles que se submeteram a conversão.

Sob uma carga de culpa diversos judeus buscaram Maimônides para esclarecimentos, se seriam considerados apóstatas e marginais no judaísmo. Maimônides ficou indignado com a “intolerância” e julgamento severo do crítico que havia redigido essas palavras e se propôs a esclarecer questões em relação a este processo histórico.

Maimônides prosseguiu para chegar ao cerne da questão examinando o problema, primeiro de uma perspectiva histórica e depois de uma perspectiva da Halachá. A questão mais importante era o Kiddush ha-Shem (Santificação do Santo Nome) e seu oposto Chilul haShem (a profanação do Nome Sagrado).¹⁰⁴

Nessa epístola - Maimônides trata de esclarecer as condições em que se deram essas coerções, e qual era o melhor modo, segundo ele, de agir nessa situação. Embasado e pautado numa lógica racional de compreender e usar os ensinamentos religiosos, a *Torá* e o *Talmud* são utilizados como dois grandes pilares legitimadores de seus argumentos, sendo, ao longo da epístola, levantado diversos exemplos para fundamentar sua opinião, já que para ele era impossível falar de algo que não se conhecesse, tampouco que não se pudesse justificar a partir da *Torá*. Afinal esta, para ele, era o um “sagrado” parâmetro para a vida social, política e religiosa.

Ao longo dessa epístola, o rabino propôs uma divisão temática sobre o próprio assunto: conversão obrigatória, explicando as formas de conversão, as condições que poderiam surgir e como se portar diante delas. Detalhou também, em quais casos as transgressões seriam “permitidas” ou “condenáveis”. Uma estratégia aparentemente didática que nos apresenta a preocupação do autor com entendimento, a clareza, e a preocupação em não abrir margens para dúvidas em seus escritos acerca da temática da conversão.

¹⁰³ STITSKIN, Leon D. *From the page of traditions: Maimonides Letter on Apostacy: The Advent of the Messiah and Shivat Zion (Return to Zion)*. Tradition: A Journal of Orthodox Jewish Thought Vol. 14, No. 2 (FALL 1973), p.104. Livre tradução.

¹⁰⁴ STITSKIN, Leon D. *From the page of traditions: Maimonides Letter on Apostacy: The Advent of the Messiah and Shivat Zion (Return to Zion)*. Tradition: A Journal of Orthodox Jewish Thought Vol. 14, No. 2 (FALL 1973), p.104 . Livre tradução

Quanto aos aspectos técnicos desse corpus documental, Leon D. Stitskin afirma que a versão em original escrita em árabe foi perdida, porém houve traduções para o hebraico antes de sua perda, destaca também a primeira tradução, e a última edição mais difundida que é, transliterando para o inglês: *M'aamer Kiddush ha-Shem*.

Foi traduzido para o hebraico por um tradutor desconhecido e impresso pela primeira vez por Abraham Geiger em 1850 a partir de um manuscrito de Munique. Outra impressão apareceu em 1856 em Koenigsberg por Zvi Hirsh Edelman em sua obra *Hemdah Genuzah* de um manuscrito de Bodlein. Uma terceira edição apareceu em Leipzig em 1860 por Lichtenberg em seu *Kobez Teshubot ha-Rambam VIggerotoith*. Na última edição, a carta foi intitulada *M'aamer Kiddush ha-Shem*.¹⁰⁵

Ainda sobre as traduções e edições, esta última edição apontada por Leon D. Stitskin, é reafirmada por Tania Maria Garcia Arévalo, como outro título para a mesma epístola: a *Igueret Hashmad*, a Epístola da Apostasia. Nessa edição apontada pelos autores a *Igueret Hashmad* foi conhecida também como “*Tratado de la santificación del Nombre*”, transliterando para o espanhol: *Ma'amar Qiddush ha-Shem*.

Tania Maria Garcia Arévalo foi responsável por redigir um guia sobre as epístolas e suas traduções, oferecendo uma compilação resumida contendo as principais edições de cada epístola de Maimônides, destacando a novidade das traduções para o inglês e espanhol: “A Epístola sobre a Apostasia foi publicada seis vezes de acordo com os manuscritos em Bodle e hebraico, 315 de Munique, e traduzida quase uma dúzia de vezes em hebraico, inglês e espanhol, esta última nas obras de del Valle (1989) e Cano-Ferre.”¹⁰⁶

É importante ressaltar as diversas traduções que recebe a epístola de Maimônides, pois nos indica as sutilezas do *locus* de enunciação daquele que a propõe. No Brasil, a tradução da *Igueret hashmad*, ficou conhecida por *Epístola da conversão* segundo a editora Mayaanot, outros autores utilizam a expressão epístola do extermínio.

Das versões em inglês traduzidas do hebraico, a epístola foi chamada de: *Letter of martyrdom*, *Letter on apostacy*, ou *The epistle on forced conversion*. E, nas edições em espanhol, temos: *Cartas sobre la apostasía*, *Epístola sobre la apostasía*, *Tratado de la*

¹⁰⁵ AREVALO, Tania Maria Garcia. *Cartas de Maimônides: Guia de ediciones, traduciones e estudios*. MEAH, sección Hebreo 58. Universidad de Granada, Biblid: 2009. pp. 87-111. Livre tradução

¹⁰⁶ AREVALO, Tania Maria Garcia. *Cartas de Maimônides: Guia de ediciones, traduciones e estudios*. MEAH, sección Hebreo 58. Universidad de Granada, Biblid: 2009. p. 101. Livre tradução.

santificación del nombre. Em nossa análise, utilizaremos a tradução mais próxima do hebraico possível, isto porque *Igueret* vem da raiz “*Igrot*”: cartas ou epístolas, enquanto a palavra *hashmad*, deriva do verbo *Le-hashmid*: transliterando do hebraico seria “aniquilar” ou “destruir” (“*to destroy*” ou “*to exterminate*”)¹⁰⁷. Portanto, usaremos a vocalização em hebraico *Igueret HaShmad*, mas levando em consideração seu significado, concebendo-a como a epístola do extermínio, visto que é a tradução mais próxima do hebraico, a versão mais próxima do documento original.

E, por último, é importante ressaltar os estudos de Jacob Israel Dienstag¹⁰⁸, que foi um dos principais intelectuais que se dedicou a oferecer uma visão panorâmica sobre as traduções, edições e estudos das diversas epístolas de Maimônides como ponto de partida para qualquer estudo posterior a ser iniciado.

Portanto, pretendemos até aqui elucidar questões sobre a conjuntura do período estudado, bem como os processos históricos e as atribuições de sentido, ao longo dos anos, pela historiografia. Buscamos estabelecer um diálogo entre as produções historiográficas clássicas sobre este período na Península Ibérica, com as novas análises historiográficas surgidas. Introduzimos o corpus documental epistolar a ser esmiuçado nos capítulos seguintes, destacando aspectos contextuais, técnicos de sua produção, tradução e circulação, bem como as questões paralelas no tocante a nossa temática. Nos capítulos adiante, daremos continuidade as problematizações das conversões obrigatórias, ancoradas especificamente na produção discursiva de Maimônides.

¹⁰⁷ MARSALHA, Nur. *The Zionist Bible. Biblical precedent, colonialism and the erasure of memory*. Oxon: Routledge, 2013.

¹⁰⁸ DIENSTAG, Jacob Israel. 1981, “*Iggeret ha-Shemad or Ma’amar Kiddush ha-Shem: A Bibliography of Editions, Translations and Studies*”, *Kiryat Sefer* 56, pp. 356-368.

Capítulo II - A discursividade maimonideana e a conversão obrigatória como possibilidade de existência judaica

1. Uma tradição judaico-islâmica e o conceito de islamização num contexto sefaradí.

Uma característica mais recorrentes das comunidades judaicas foi a necessidade de viver perpetuamente sob o amparo de estrangeiros. A vida dessas comunidades, na maioria das vezes, dependeu das leis, dos regimes e de proteção territorial. Como consequência disso, os bairros e as vilas judaicas contavam com as autoridades para garantir proteção. Esse tipo de vivência os expunha diretamente ao contato com diversas culturas distintas, promovendo, por vezes, um mosaico cultural nas comunidades judaicas.¹⁰⁹

Nosso intuito, não se propõe as discussões antropológicas e das ciências sociais sobre hibridismo cultural ou demais terminologias que caracterizem essas interações culturais, e sim, apresentar e situar brevemente a condição social cultural da vivência de Maimônides, e da emergência e produção de suas epístolas, para que possamos ter uma perspectiva mais apurada da conjuntura histórica da própria produção do corpus documental.

¹⁰⁹ ROIZ, Javier. *A Vigilant Society: Jewish Thought and the State in Medieval Spain*. Albany: Suny Press, 2013.

No capítulo anterior, já analisamos as interrelações de judeus e muçulmanos nos territórios islâmicos, com ênfase na Península Ibérica, e no complexo mosaico surgido a partir das oscilações políticas, ora mais brandas, ora mais rígidas, que afetavam essas relações sociais, assim como as dinamizavam.

Partindo dessas dinâmicas de convivências entre os dois grupos, segundo Goiten¹¹⁰, as comunidades judaicas nos territórios do Islã eram muito mais ativas do que em outros espaços da Europa cristã que, até por vezes, eram consideradas menores em relação a representatividade política. Essa dinâmica permitiu que nos territórios islâmicos a adaptação e convivência, mesmo com suas oscilações e rigorismos, proporcionassem o surgimento de uma tradição judaico-islâmica, baseada numa dita arabização de diversas comunidades.

Segundo Albert Hourani¹¹¹, durante a maior parte do período medieval, os judeus do Islã abarcaram uma importante porção populacional ativa das comunidades judaicas, o que pode ser evidenciado a partir das produções judaicas feitas nos territórios de domínio islâmico, e posteriormente, no deslocamento que houve das comunidades judaicas para os territórios cristãos ao final do período medieval. Yehuda ha-Levi e Maimônides são dois exemplos concretos e mais evidentes desta arabização.

Este processo não significava, exclusivamente, ignorar as tradições judaicas em decorrência das tradições islâmicas, mas foi um processo que compreendia a necessidade do uso da língua árabe como parte importante da sobrevivência da comunidade em sociedade. Bernard Lewis destaca como os judeus passaram por diferentes processos linguísticos ao decorrer da história e apresenta a recorrência judaica em transpor essas barreiras:

O aramaico desapareceu como língua falada, exceto para algumas comunidades remotas ou isoladas, e passou a ser usado para fins litúrgicos ou jurídicos. O grego foi esquecido, e o latim mal chegara a ser adotado pelos judeus. O hebraico naturalmente permaneceu, mas seu uso era limitado. Tratava-se acima de tudo de uma língua religiosa, empregada na liturgia da sinagoga, na poesia e nas belas-letas. Contudo, para quase todas as finalidades o hebraico e os idiomas usados anteriormente pelos judeus foi substituído pelo árabe, que se tornou a língua das ciências e da filosofia, da administração, do comércio, até mesmo da teologia judaica, quando tal disciplina começou a se desenvolver sob a influência islâmica.¹¹²

¹¹⁰ GOITEN, Shelomo Dov. *Jews and Arabs: A Concise History of Their Social and Cultural Relations*. Dover Publications INC. New York, 2005.

¹¹¹ HOURANI, Albert. 2006. Op.cit. p.75

¹¹² Ibidem. p. 76

É importante destacar que o processo de emaranhamento cultural do judeu no mundo árabo-islâmico vai além da arabização, pois esse termo está ligado especialmente a conotação linguística, podendo limitar os aspectos desse mosaico cultural que transpassa o campo da linguagem e se estende a demais áreas sociais. Bernard Lewis ressalta a importância de tratar essas transformações e mesclagens muito mais como uma islamização do que uma arabização.

Isto porque, compreendendo os modos de pensar, padrões de comportamento, linguagens, vestimenta, e todo este aparato envolvendo um *ethos social*, poderíamos obter uma perspectiva mais abrangente deste conjunto cultural. Assim como já estamos adaptados a conceber a conotação judaico-cristã através de seus múltiplos elementos, o ideal seria estabelecer um paralelismo, e promover uma compreensão mais abrangente, utilizando o termo: tradição judaico-islâmica. A partir disto, utilizaremos o termo islamização para desempenhar uma reflexão mais cautelosa deste processo histórico.

Ainda na conjuntura desta interação cultural, muitas vezes é impossível verificar ou rotular qual prática teria surgido primeiro em cada religião. Há notáveis semelhanças nos processos religiosos e ritualísticos, e sem sombra de dúvida, em alguns momentos a cronologia nos indica o judaísmo como a fonte de influência inicial e o islamismo como recipiente, e vice-versa, contudo, na maioria dos outros casos torna-se mais difícil esta verificação.

Nesse âmbito, podemos destacar algumas noções que nos levam a compreender esta tradição judaico-islâmica, sobretudo no que se refere à literatura filosófica e até mesmo à teológica, pois é perceptível, por todo contexto histórico e social, a influência do Islã sobre os judeus. Entretanto, é possível, ainda que numa escala um pouco menor perceber algumas influências do judaísmo sob o islamismo.

Um exemplo disto são as concepções das palavras “*halacha*” e “*sharia*’a”, ambas tratam da lei escrita e oral de suas respectivas crenças. Bernard Lewis chama atenção para o significado da raiz dessas palavras, alegando que são idênticos: “passagem” ou “caminho”, ou seja neste exemplo, tanto a *halachá* quanto a *sharia* que são textos sagrados regimentares, legislativos e jurídicos de suas comunidades, apresentam o mesmo significado. E, pela análise linguística e temporal, a influência inicial teria sido a partir das origens judaicas.

Em suma, em relação a jurisprudência muçulmana e até mesmo terminologias dos juristas muçulmanos, a influência dos precedentes rabínicos judaicos é subsequente.

No entanto, ainda sobre as tradições filosóficas e teológicas, foi sob a égide do Islã que o judaísmo floresceu ainda mais em suas produções. De acordo com Rosalie Helena de Souza Pereira¹¹³, o fator que desencadeou a produção filosófica na Península Ibérica nos séculos XII-XIII foi o ingresso de Aristóteles no Ocidente, inicialmente por vias chamadas neoplatônicas com as obras de Al-Farabi (872-950) e de Avicena (Ibn Sina) (980-1037) e, depois, por meio dos comentários aos escritos aristotélicos feitos por Averróis (Ibn Rushd) (1126-1198), Córdoba, a mesma cidade natal de Maimônides.

Javier Roiz¹¹⁴ destaca que a emergência de uma teologia judaica e a formulação da fé religiosa sob a forma de princípios filosóficos era rara aos hebreus, e posteriormente aos judeus talmúdicos. Bernard Lewis¹¹⁵ também confirma que o advento de uma teologia judaica deu-se quase que exclusivamente em territórios islâmicos. Rosalie Helena de Souza Pereira¹¹⁶, afirma que dois grandes centros de cultura judaica destacaram-se na Península Ibérica islâmica: Córdoba e Lucena, no qual uma tradição cultural hebraica estava impregnada pela civilização islâmica e havia se orgulhado disto.

As influências muçulmanas sobre o judaísmo transcenderam o mundo do pensamento e da erudição. Interferindo no *modus vivendi*, na escrita, trazendo novo material léxico, por serem línguas cognatas, também na forma de concepção literária, como por exemplo na poesia, e até mesmo na ritualística da sinagoga, o que levou a diversos embates dentro do judaísmo rabínico medieval. É importante evidenciar essas disputas teológicas dentro do judaísmo rabínico, pois Maimônides foi um agente fomentador e também sofreu sérios embates de outros rabinos que não estavam de acordo com ele.

Naftali Wieder,¹¹⁷ em um de seus estudos sobre as influências islâmicas no culto judaico, propôs uma reflexão dos níveis interacionais das duas comunidades e como essas trocas eram mais fluídas do que sugerem as clássicas literaturas. Estudos como o de Naftali Wieder nos indica os impactos diretos dessa convivência e de suas adaptações no cotidiano religioso das comunidades, visto que Maimônides e sua própria concepção

¹¹³ PEREIRA, Rosalie Helena de Souza. *A herança grego-árabe na filosofia de Maimônides: profecia e imaginação*. KRITERION, Belo Horizonte, nº 131, Jun./2015, p. 110.

¹¹⁴ ROIZ, Javier. *Maimonides y la teoría política del sur de Europa*. Institut de Ciències Polítiques i socials. Barcelona, 2007.

¹¹⁵ LEWIS, Bernard. *Judeus do Islã*. Rio de Janeiro: Xenon Editora, 1990.

¹¹⁶ PEREIRA, Rosalie Helena de Souza. *A herança grego-árabe na filosofia de Maimônides: profecia e imaginação*. Kriterion, Belo Horizonte, nº 131, Jun./2015, p. 110.

¹¹⁷ WIEDER, Naftali. *Hashpa ot Islamiyot al-ha pulhan ha-Yehudi. Islamic Influences on the Jewish Worship*. East and West Library, Oxford, 1947. p. 79

teológica e filosófica da literatura talmúdica pode ser considerado um franco exemplo do processo de islamização ocorrida nas comunidades judaicas.

Um exemplo dessa islamização de Maimônides que pode ser percebida na epístola, na qual há em um de seus diálogos respostas as cartas de Samuel Ibn Tibbon, que o pedira para traduzir seus escritos para o hebraico, já que Maimônides já não escrevia mais em hebraico, quase sempre em árabe.

Essa conjuntura de uma cultura flúida da islamização nas comunidade judaicas, pode ser percebida mais evidentemente no que chamamos de mundo sefaradí, ou sefaradita.

O mundo sefaradí representa uma parte substancial do judaísmo medieval. Consolidado entre 900 e 1200, os *sefaradí*¹¹⁸ ou sefaradita, trata-se de grupo pertencente à uma tradição judaica que conservou elementos importantes para teoria política e de convivência social na Península Ibérica.

Maimônides que foi uma figura eminente da minoria sefaradí, pode ser considerado um autor que representa enfaticamente essa realidade mosaica medieval. Considerado por alguns contemporâneos de exageradamente racionalista, foi visto como uma ameaça para integridade da fé judaica e para a preservação de seu povo.

Entretanto, em sua época, Maimônides foi um dos principais que tentou sintetizar uma extensa tradição de pensamento e buscava torná-la compreensível aos ouvidos de uma época distinta e em plena transformação.

Sua vida, como já citado, pode ser considerada um exemplo da atual situação dos correligionários das comunidade judaicas sefaradí ao sul da Península Ibérica, que temendo perseguições e sobrevivendo a partir de autorizações de governo islâmicos, estavam inclinados a renunciar sua fé e abraçar uma religião que lhes fosse mais segura, porém, ainda assim, preocupados com a transgressão a ser cometida pela conversão imposta. Maimônides representa essa minoria que vivia em momentos de intransigências.

Além de toda problemática que pairava sobre as comunidades judaicas, o judaísmo apresentava uma vulnerabilidade diante da aparição constante dos chamados “falsos messias”, que traziam palavras de redenção e esperança procurando findar a espera do

¹¹⁸ De acordo com Sergio Alberto Feldman, *Sefarad* é um termo hebraico que aparece inicialmente no livro do profeta Obadias (Ovadia) e que será relacionado à Península Ibérica (Hispania) e definirá a toda a história dos judeus nesta região, sua produção cultural e espiritual. Para mais informações consultar: FELDMAN, Sergio Alberto. *Memória, identidade e resistência cultural: os judeus entre a espada e a cruz na Espanha Medieval (séculos XIV e XV)*. Dimensões, vol. 33, 2014, p. 180-205.

povo por salvação, o que confundia, desvirtuava, e perturbava amiúde as comunidades, segundo seus principais líderes.

Javier Roiz destaca que este fenômeno não era novo, e não era particular a Península Ibérica. Em suas palavras:

Eram muitos que apareciam como Messias, desde séculos antes de Maimônides nascer, já trazendo problemas as comunidades e aos rabinos. Uns eram exaltados e outros transtornados e outros sensivelmente oportunistas. Mas cada caso era um caso, não eram poucos os judeus que se viam inclinados a acreditar que a emancipação finalmente chegara. Que por fim um líder político e religioso os retiraria de tanta humilhação.

O desânimo era a consequência dessas falsas esperanças quando as mesmas se revelavam apenas mais um truque. Muitos jovens se viam desorientados entres três cenas díspares: a do país em que haviam crescido e que percebiam como sua casa, a dos líderes que os seduziam com frequência oferecendo soluções mágicas e dos rigoristas da lei judaica que diante de tantos perigos para a identidade judaica, se fechavam em seus rituais ortodoxos.¹¹⁹

Maimônides, percebendo esta situação, pretendia ser um compilador do que ele acreditava ser indispensável para preservar a identidade e as tradições das comunidades judaicas, através do seu conhecimento adquirido com os mestres andaluzes, e de tradição greco-judaica, o que lhe permitiu uma compressão da vida social, religiosa e privada, como trazer novas propostas à luz da tradição talmúdica. Seus estudos talmúdicos e da Torá darão conta de uma tradição de pensamento conhecida como *halacha*:

Personagens como o rabino Isaac Alfasi, primeiro codificador da halacha Sefaradi, rabino José Levita Ibn-Míguez, diretor da Academia Lucena, José Ibn-Zadik ou seu próprio pai, rabino Maimón, juiz de Córdoba, influenciaram sua formação, onde não faltaram ensinamentos sobre as teorias do rabino Solomon Ibn-Gabirol, da inclinação platônica, do rabino Abraham Ibn-Daud, mais aristotélico, ou do conhecimento astronômico e matemático do rabino Abraham Barjya, de Barcelona..¹²⁰

Segundo Orian¹²¹, para Maimônides, sempre foi uma preocupação de que os jovens pudessem se converter ou assimilar por comodidade, por ignorância, ou por necessidade de se inserir na sociedade islâmica, pois para ele, embora houvesse toda uma tradição

¹¹⁹ ROIZ, Javier. *Maimónides y la teoría política dialéctica*. Foro Interno. Anuario de Teoría Política 6:11-38. p.4

¹²⁰ Ibidem, p.6

¹²¹ ORIAN, Meir. *Maimonides: Vida, pensamiento y obra*. Riopiedras Ediciones, Barcelona 2004.

judaica familiar, uma convivência social poderia transformar ou se sobrepor aos ensinamentos judaicos, e este era um risco evidente.

Entretanto, ainda sim, Maimônides defendia a importância da atividade intelectual acessível através da convivência islâmica. Seu conhecimento de filosofia grega, da tradição platônica e aristotélica advindos dos mestres muçulmanos de Córdoba atestavam isto. Todavia, ele recorria à sabedoria dos mestres da tradição hebraica, sobretudo em Lucena, uma cidade com uma comunidade judia importante e atividades intensas intelectual de primeira ordem, como já citamos.

Por esse tipo de posicionamento e contato estreito com a cultura islâmica, as comunidades judaicas de fora da tradição sefaradí, não encaravam com bons olhos as compilações de Maimônides, o que gerava conflito. Javier Roiz atesta que até mesmo dentro da comunidade sefaradí, Maimônides teve sérios oponentes a exemplo de Yonah Gerondi¹²², que posteriormente teria se arrependido da oposição que fez ao *Rambam*.

Como indica Isadora Twersky¹²³, mesmo diante de oposições, Maimônides não só estava imovelmente convencido de que a filosofia era indispensável para religião, como acreditava que a interseção entre filosofia e a *halacha* eram importantes para melhor aproveitamento e compreensão da verdadeira mensagem e vivência religiosa.

1.1.A discursividade maimonideana e a refutação contra o rabino: o alicerce epistolar

Como já citamos, a Igueret HaShmad nasce da incursão de Maimônides em apaziguar e alentar os ânimos de diversas comunidades judaicas acometidas pelo discurso de um rabino a favor do martírio diante das conversões obriagatórias dos almôadas.

Observando a peculiaridade das comunidades sefaradí e sua estreita convivência com o Islã, o panorama nos permite compreender um pouco a visão de liderança de Maimônides frente ao problema da conversão em relação a este outro rabino - que teria aconselhado o martírio acima de quaisquer circunstâncias.

¹²²Nascido em Gerona no ano de 1200, segundo algumas fontes citadas por Javier Roiz, estudou em França e posteriormente viveu em tempo em Barcelona e Toledo até sua morte. Era primo de Nahmânides, outro importante mestre do judaísmo rabínico. ORIAN, Meir. Op. Cit. p.10

¹²³TWESKY, Isadore. *Introduction to the Code of Maimonides*. New Haven, Yale University Press. 1980. p. 359

Isto posto, neste item traçamos como Maimônides tem a necessidade de invalidar o que este rabino havia dito, argumentando de forma energética, para então promover a sua perspectiva sobre as conversões, o martírio e a idolatria.

A documentação epistolar em questão, se inicia, literalmente, com o dilema que já apontamos desde o início do trabalho dissertativo: aceitar o martírio para não profanar, ou buscar a alternativa da conversão para sobreviver? E a partir deste questionamento que Maimônides nos informa sobre o rabino que teria aconselhado a diversas comunidades judaicas a optar pelo martírio como única opção diante da eminente transgressão da imposição do Islã.

Maimônides então expressa seu descontentamento e indignação perante a resposta oferecida pelo rabino:

Você devia saber que ninguém tem o direito de falar em público sem antes ter ensaiado duas, três ou quatro vezes e realmente aprendido; aí então ele pode falar. Isto é o que o rabinos ensinaram e tiraram a prova de suas palavras do versículo: “então ele viu e avaliou; ele mediu e estimou.” E depois, “ele se dirigiu ao homem”. [Jó 28, 27].²⁹ Tudo isso se requer de uma pessoa antes de ela falar. Mas se um homem legisla sozinho e coloca tudo por escrito, ele deve revisar mil vezes, se possível. Este homem não fez tal coisa. Ele colocou todos os conselhos importantes por escrito e não considerou necessário preparar primeiro um esboço e depois revisá-lo. Evidentemente ele considerou as suas observações como livres de qualquer dúvida, sem nenhuma necessidade de correção. Ele a entregou a alguém que deveria levá-la a cada cidade e bairro e desta forma ele trouxe as trevas para o coração dos homens. “Ele enviou trevas: estava muito sombrio” (Sl. 105, 28)].¹²⁴

A partir de então, Maimônides inicia seu argumento com o objetivo de solapar todas as afirmações do rabino apresentando detalhadamente quando seriam as situações de transgressões e as possíveis categorias passíveis de rendição divina e as que não seriam.

Nas primeiras páginas ele recorre a argumentos que busquem invalidar inicialmente tudo que foi defendido pelo rabino, embora todo o tempo busque um ataque injurioso, lançando críticas sobre o caráter e até mesmo duvidando da inteligência e sabedoria do rabino, Maimônides poderá ser melhor compreendido se entendermos que seu tom endossava a tentativa de sobrevivência dessas comunidades a fim de acalmar os ânimos e o sentimento de culpa das comunidades desesperadas.

¹²⁴ MAIMONIDES. *The epistle on martyrdom*, 1165. In: HALKIN, Abraham .1985. Op. cit. p.5

Seu tom é combativo e feroz, o objetivo de Maimônides é afastar toda autoridade das palavras do rabino, chegando até mesmo acusá-lo de disseminar mentiras. Maimônides vê como sua tarefa resgatar os judeus de sua culpa paralisante diante do dilema vivido.

Vejamos:

Quando eu li a primeira afirmação dele, eu decidi não desafiá-lo antes de ler toda ela, guardando as instruções do Sábio: “responder a um homem sem antes tê-lo ouvido completamente é algo tolo e desastroso.” [Pr. 18,13]. Então, quando eu me detive mais atentamente nas observações dele, eu percebi que ele disse o seguinte: “quem quer que pronuncie esta confissão (de fé) é um gentio, ainda que ele siga toda a Lei pública e privadamente”. Este homem “de mente brilhante” evidentemente não vê qualquer diferença entre aquele que não observa o sábado por medo da espada e aquele que não observa porque não o quer. Eu continuo a leitura: “se um dos convertidos à força entra em uma das suas casas de adoração, mesmo que ele não diga uma palavra sequer, e então vai para casa e oferece suas orações, estas são imputadas a ele como um pecado a mais e uma transgressão.” O texto a comprovar que ele está certo é o comentário dos nossos sábios para o versículo, “pois meu povo cometeu um duplo erro [Jr, 2,13]: eles se ajoelharam perante o ídolo e perante o Templo. Esta interpretação mais uma vez não diferencia entre aquele que se prostrou diante do ídolo e do Templo porque é um herético e quer por isso macular o nome de Deus e profanar Sua Santidade, e aquele outro que vai a uma casa de adoração para comportar-se como alguém zeloso pela glória de Deus, mas que não pronuncia ou diz uma palavra que seja em qualquer grau contrária à nossa religião, ainda que por necessidade ele tenha que ir àquela casa.¹²⁵

Nesta primeira seção a epístola diz respeito a expor o que Maimônides considera sobre os pronunciamentos do rabino e sua incapacidade de distinguir entre a idolatria coagida e a idolatria voluntária, considerando um erro básico que vitaliza toda a base argumentativa do rabino.

Para Maimônides a defesa do martírio, em detrimento da sobrevivência pela conversão forçada, realizada de forma tão rasa não demonstrava uma preocupação legítima de um rabino comprometido com a orientação das comunidades judaicas.

Maimônides se preocupa com a vulnerabilidade e a fragilidade das comunidades judaicas, por isso nesta epístola além de ser possível a leitura de um Maimônides ríspido com argumentações frágeis, também podemos evidenciar o surgimento de uma liderança também compassiva com a realidade de sua época.

Para exemplificar o quão consternado estava Maimônides com os conselhos daquele rabino em favor do martírio, Maimônides declara:

¹²⁵ MAIMONIDES. *The epistle on martyrdom*, 1165. In: HALKIN, Abraham .1985. Op. cit. p.4

Mesmo à medida que eu leio os seus insultos, a sua tola, enfadonha e despropositada fala, eu ainda acredito que foi correto não desafiá-lo antes de ler todo o resto: talvez seja um exemplo daquilo que Salomão descreveu: “o final de uma questão é melhor do que o início dela” [Ecl. 7, 8].

Quando Maimônides percebe que o rabino havia colocado os cristãos, heréticos e judeus no mesmo patamar para advogar a favor do martírio, a consternação é notável. Vejamos:

Mas eu o peguei dizendo por volta do final de sua missiva que heréticos e cristãos supõem da mesma forma que vão preferir a morte do que garantir o seu apostolado. Quando eu soube disso eu fiquei tomado pela perplexidade e me questioneei: não há Deus em Israel? [2Rs, 1, 3,6]. Se um adorador de ídolos queima o seu filho e sua filha em favor do seu objeto de adoração, será que nós temos que por fogo em nós mesmos para o serviço de Deus? Que lástima quanto à pergunta! Que lástima quanto à resposta!¹²⁶

Na parte seguinte da epístola, Maimônides tece uma rica variedade de material encontrado no Tanach, que indica a maneira correta de um líder judeu reagir ao comportamento pecaminoso da comunidade. Para começar, ele cita exemplos que pode ser usado para lançar descrédito sobre o rabino e seu discurso.

No primeiro exemplo ele menciona Moisés, o maior de todos os profetas, explicitando que a comunidade judaica no Egito (que ainda era hebreia) tinha de acordo com um midrash, abandonado o pacto da circuncisão transgredindo um dos maiores elementos de pertencimento e mandamento - a própria pedra angular da vida comunitária judaica, a família - envolvendo-se então em relações sexuais ilícitas. No entanto, para serem novamente identificados como uma comunidade, Moisés foi advertido e punido por não guiar o povo corretamente.

Dando continuidade, Maimônides cita um midrash mostrando que Elias, o profeta de que desafiou e derrotou os profetas de Baal. Teria sido castigado por D-us por lançar acusações contra Israel. Mesmo que praticamente todos os judeus da época de Elias fossem idólatras deliberados, Elias expressou dúvidas sobre a infiel Israel repreendida por Deus e punida. Logo, Elias foi severamente admoestado por D-us por isolar Israel e não lhe prestar uma boa admoestação.

Vejamos o caso de Elias que Maimônides explicita.

¹²⁶ MAIMONIDES. *The epistle on martyrdom*, 1165. In: HALKIN, Abraham .1985. Op. cit. p.6

De novo, no tempo de Elias, eles eram pecaminosamente idólatras deliberados, todos com exceção de sete mil – cada joelho que não se ajoelhara para Baal e cada boca que não o beijara [1Reis 19,18]. Não obstante, quando ele estava pronto para proferir acusações contra Israel no Monte Horeb, o seguinte diálogo se deu entre Deus e ele. Deus: por que você está aqui, Elias? Elias: eu sou movido pelo zelo ao Senhor, o Deus dos anfitriões, uma vez que os israelitas comprometeram a vossa promessa. Deus: É por acaso a vossa promessa? Elias: destruíram Vossos altares. Deus: Vossos altares, talvez? Elias: e puseram Vossos profetas a fio de espada. Deus: Mas estais vivo!? Elias: Somente eu permaneci, e eles estão lá fora querendo tirar minha vida [1 Rs 19,10]. Deus: ao invés de proferir acusações contra Israel, não teria sido mais razoável dirigi-las contra as nações gentias? Eles mantiveram uma casa de prostituição, uma casa de adoração de ídolos, e você advoga contra Israel! Volta pelo caminho em que veio e para o sertão de Damasco [1Rs 19,15].¹²⁷

Da mesma forma, relata Maimônides, Isaías foi punido por dizer "Eu vivo entre um povo de lábios impuros", embora a comunidade judaica tivesse de fato se tornado idólatra, mesmo quando o comportamento de outras nações era considerado muito pior, assassinos, profanadores do nome de D-us e desdenhosos das leis divinas. Entretanto, aquele não era o comportamento que o divino esperava de um líder diante das mazelas da comunidade judaica.

O motivo comum destes três exemplos é a crítica de Maimônides as lideranças que perdem a fé na comunidade de cada um dos casos citados, por não perceberem que o pecado da comunidade consistia em sua falta de confiança durante momentos de fraqueza moral.

Neste interím, Maimônides apresenta como uma exortação ou crítica feita ao povo sem o discernimento e o tom ideal já foram alvos de crítica por parte do divino , e as mesmas podem soar como maledicência, irresponsabilidade e sobretudo como negligência as tarefas de liderança incubidas aos líderes. Maimônides entende que eles erraram em estigmatizar o povo, como se suas falhas fossem acima de qualquer arrependimento e rendição, promovendo a pretensão de designar e justificar uma rejeição divina. Portanto, os exemplos no Tanach já seriam por si só, na visão de Maimônides, sólidos o suficiente para que o rabino revisasse o teor de suas palavras antes de proferi-las.

Maimônides segue no seu desmonte sobre o rabino:

¹²⁷ MAIMONIDES. *The epistle on martyrdom*, 1165. In: HALKIN, Abraham .1985. Op. cit. p.6

Se este é o tipo de punição dado aos pilares do universo – Moisés, Elias, Isaías e os anjos ministeriais - porque eles rapidamente criticaram a congregação judaica, será que alguém pode ter uma idéia do destino do menor entre os simplórios que deixam sua língua frouxa contra comunidades judaicas de sábios e seus discípulos, sacerdotes e Levitas, chamando-os de pecadores, malfeitores, gentios, desqualificados para testemunhar, heréticos que negam o Senhor Deus de Israel? Estas são citações verbais da sua resposta; você pode ter uma idéia da punição dele? Eles não se rebelaram contra Deus em busca de satisfação e deleite; eles não abandonaram a nossa fé para alcançar status e prazeres mundanos.¹²⁸

Maimônides estava indignado em saber que o tal rabino havia chamado aqueles judeus que estavam inclinados a conversão de transgressores e idólatras, pois para ele a coerção é chave fundamental de compreensão da peculiaridade da situação, que estavam agindo sob coação, e não voluntariamente.

“Pois eles fugiram diante de espadas; diante da espada afiada, diante da reverência que foi feita; diante das dificuldades da guerra [Is. 21,15]. Este homem não percebeu que eles não são rebeldes por escolha. Deus não vai abandoná-los ou prejudicá-los, “pois ele não escarneceu, ele não rejeitou o argumento do humilde [SI 22,25].¹²⁹

Para Maimônides era imprescindível a distinção fundamental entre agir por convicção e agir sob coação, como esmiuçaremos mais adiante nos itens a seguir.

Portanto, a relevância do fato da coerção para avaliar a culpa pela transgressão é fundamental para compreender a singularidade das comunidades judaicas sob rigorismo dos almôadas na discursividade maimonideana.

Embora, o rabino tenha acusado tais comunidades de terem falhado em não cumprir o heroísmo do martírio (Kidush HaShem), Maimônides se encarregou de explicitar de que maneira e quais eram as situações legais à luz da literatura talmúdica e da Torá, em que esse martírio seria realmente entendido como uma santificação do nome de D-us.

2. Martiriologia judaica em perspectiva: conjuturas históricas e compreensão.

Anteriormente, tratamos de explicitar como a dominação almôada na Península Ibérica interferiu nas políticas de convivências, bem como nas relações sócio identitárias das comunidades judaicas que se viram diante do impasse da conversão obrigatória.

¹²⁸ MAIMONIDES. *The epistle on martyrdom*, 1165. In: HALKIN, Abraham .1985. Op. cit. p.5

¹²⁹ Ibidem, p.5

Isto posto, a proposta desse item é traçar através de trechos do corpus documental, como o martírio não se apresentava como uma saída viável para o problema da conversão obrigatória naquele contexto maimonideano.

O marco inicial de pesquisas brasileiras que tratam sobre o tema da martiriologia judaica se deu com a publicação das crônicas hebraicas em língua portuguesa, traduzidas por Nachman Falbel, que disponibilizou, para além das traduções, também uma variedade de informações sobre a conjuntura e período em que essas documentações foram produzidas e trata de expôr panoramicamente esse processo histórico. Posteriormente, temos a defesa da dissertação de mestrado de Cristiano Ferreira de Barros¹³⁰, na Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, intitulada *O Pietismo medieval nas comunidades judaicas germânicas e a representação sociorreligiosa presente no Sefer Hassidim*. A pesquisa de Cristiano Ferreira de Barros trata dos sobre a temática dos massacres de 1096, mas não consiste necessariamente nos martírios, mas nestes eventos como contexto para produção do *Sefer Hassidim*.

E por último a tese de Karla Constância Souza, pela Universidade Federal do Espírito Santo, que aborda as influências dos massacres antijudaicos durante a Primeira Cruzada 1096 no processo de transformação cultural e religiosa das comunidades *ashkenazim* no auge da confluência cultural entre cristãos e judeus, que mais tarde originariam uma nova concepção da prática religiosa judaica do suicídio ritual, nomeadamente, o *Kidush HaShem*.

Todas estas produções nos são útil, pois foram nossos pontos de partida para compreensão de diferentes momentos históricos da chamada martiriologia judaica, e por isso as utilizamos transversalmente para pontuar as ressignificações e conceituações da martiriologia no judaísmo.

Em nosso trabalho é importante compreender algumas diferenças básicas entre o judaísmo e o islamismo no tocante aos aspectos do martírio, visto que tratamos destas relações sociais.

No mundo islâmico, tanto muçulmanos como seus súditos, talvez com exceção parcial dos xiitas, encaravam essa questão do martírio de maneira menos rígida. Num

¹³⁰ BARROS, Cristiano Ferreira de. *O pietismo medieval nas comunidades judaicas germânicas e a representação sociorreligiosa presente no Sefer Hassidim*. 2014. 90 f. Dissertação (Mestrado em História) - Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.

verso do Corão pode-se ler que “não há coação em religião”¹³¹, o que significa que as pessoas não deveriam ser forçadas a se converterem ao Islã, a menos que fossem pagãs ou idólatras. E, neste caso, judeus não estariam inclusos, pois compunham o quadro dos “povos do livro”, como já discutido no capítulo anterior.

De acordo com Bernard Lewis, o Islã possui a noção de martírio que, de fato, é conotada por uma palavra que tem exatamente o mesmo sentido: *sharid*, que significa testemunhar, correspondente a palavra grega *martyros*¹³². Entretanto, o *sharid* do muçulmano é algo muito diferente do judeu e do cristão. Para o muçulmano martírio seria aquele que morre em campo de batalha, lutando em prol do Islã diante do infieis, sobretudo pagãos. Enquanto, a noção judaico-cristã de martírio compreende em sofrer por sua fé e confirmá-la com seu testemunho, em vez abjurá-la, *a priori*, sob quaisquer circunstâncias.

Desse modo, a diferença marcante entre as concepções judaicas e muçulmanas sobre o martírio podem ser evidenciadas pelas circunstâncias nas quais ela constituía ser um dever.

Segundo Katz¹³³, mesmo cada religião possuindo sua origem histórica que caracteriza seu próprio conceito de martírio, as raízes do martírio judaico, muçulmano e cristão teriam um denominador comum: o repúdio inflexível aos desvios do monoteísmo.

Nachman Falbel relata que, no judaísmo o martírio encontrou seus antecedentes históricos no período de domínio greco-romano na Palestina. Foi naquele momento que a luta aberta contra qualquer influência pagã, formou uma tradição de autosacrifício em nome da fé monoteísta, como o famoso caso de Hana e seus sete filhos, que escolheram sacrificar-se contra o poder Hasmoneus julgando-os de politeísta e idólatras. Vejamos:

A história é relatada no segundo e quarto livro dos Macabeus, capítulo 7, ao se referir às perseguições de Antíoco IV Epifanes entre 167- 166 antes da era cristã, que ficou na história judaica como símbolo dominador cruel, que queria obrigar aos judeus aceitar o helenismo e, entre outras coisas a comer carne de porco. Os sete filhos de Hana, compelidos a isso recusaram-se até a morte, e quando o rei lhe oferece

¹³¹ MAOME. *AL-QHURAN, Alcorão*. Tradutor Mansour Challita, Edição Bestbolso, 2010, 1ª edição. IX, 29.

¹³² Segundo William Horbury a palavra mártir, é um termo de origem grega, com associações cristãs do que necessariamente judaicas. Para maiores informações verificar: HORBURY, William. *Pappus and Lulianus in Jewish resistance to Rome*. In: BORRÁS, Judit Targarona; SÁENZ-BADILLOS, Angel (ed.). *Jewish studies at the turn of the twentieth century: proceedings of the 6th EAJIS congress*, Toledo, July 1998. Leiden: Brill, 1999. p. 289-296.

¹³³ KATZ, Jacob. *Exclusiveness and tolerance: studies in Jewish-Gentile relations in medieval and modern times*. London: Behrman House, 1961. p. 82-83.

salvar o filho caçula, na condição de obedecer o seu decreto, Hana o incentiva a seguir o exemplo de seus irmãos, e desse modo, ela também morreria, juntamente com seus filhos.¹³⁴

Falbel afirma que posteriormente ao domínio romano duas narrativas foram incorporadas à noção de martírio sob a ótica judaica.

A primeira narrativa que exalta o exemplo de Hana e seus filhos, validando o apego tenaz a fé, elucidando o que o autor Bernard Lewis classificou como uma noção judaico-cristã de martírio: aceitação do sofrimento para confirmação da fé. Nesse primeiro caso, o martírio é compreendido como o sacrifício com a própria vida sob uma perspectiva heróica de resistência para a afirmação e elevação da fé judaica.

Nesse sentido histórico, os primeiros mártires no judaísmo teriam sido os *hassidim* do período hasmoneano¹³⁵, como o caso de Hana mencionado acima, partindo de significativa influência na construção martirologia tanto judaica quanto cristã. E o segundo caso, ligado a narrativa de Rabi Akiba e seus dez discípulos, ou a história dos “dez mártires”¹³⁶, na qual o auto sacrifício foi feito em oposição a idolatria, uma espécie de suicídio coletivo: *Kidush HaShem*. Vejamos agora a segunda narrativa:

Os dez mártires ingressam na literatura midráshica em um texto conhecido como *Elle eskera*, elaborado no período medieval, e que ilustra e interpreta um gênero literário que reúne histórias bíblicas e talmúdicas, com farto material hagiográfico.

A figura de Rabi Akiba considerado um dos maiores sábios da época dos *tanain* (...) foi considerado mártir por excelência, que se sacrificou em nome da fé. Desafiando o édito de proibição do ensino da Torá, no tempo de Adriano, vivenciou ele o preceito “Amarás o Senhor teu Deus

¹³⁴ FALBEL, Nachman. *Kidush Hashem: Crônicas hebraicas sobre as Cruzadas*. São Paulo: Edusp, 2001. p. 276

¹³⁵ “O avanço romano ao Oriente acabou por colocar a maioria dos judeus sob o domínio romano. Os judeus eram uma religião muito antiga quando entraram em contato com os romanos. Havia saído de um confronto armado, longo e difícil com o Império Selêucida, que tinha causado a revolta dos Macabeus (séc. II a.C.) que em médio prazo, criaram a dinastia dos Hashmoneus, e obtiveram a independência de um Estado Judeu, durante cerca de um século. O eixo da luta dos Macabeus fora a resistência judaica ao helenismo. Autores pagãos, como o estoico Possidônio de Apaméia, afirmam a intenção do rei selêucida Antíoco IV, de aniquilar a ‘raça judaica’. O Estado Hashmoneu se aliou a Roma, contra os selêucidas, e atingiu sua máxima expansão territorial. Por ironia, a helenização continuará no reino hashmoneu. A conquista de Pompeu (63 a.C.) encerrou este breve período de independência judaica”. FELDMAN, Sergio Alberto. *Entre o Imperium e a Ecclesia: os judeus no Baixo Império*. In: Anais do XIX Encontro Regional de História da Anpuh/SP. Poder, Violência e Exclusão. São Paulo, 08 a 12 de setembro de 2008. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2008. p. 01

¹³⁶ Para maiores informações verificar: FALBEL, Nachman. *Kidush Hashem: Crônicas hebraicas sobre as Cruzadas*. São Paulo: Edusp, 2001.

com todo teu coração e toda tua alma[...] mesmo que tenhas que pagar com a tua vida.”¹³⁷

Tanto o episódio de Hana, como o de Rabi Akiba, foram narrativas incorporadas à tradição religiosa, as quais foram transmitidas às novas gerações por meio da educação judaica como parte do conhecimento e dos fundamentos da fé: uma discursividade através de exemplos e reafirmação de memórias coletivas para formação de uma identidade judaica, pois segundo Falbel¹³⁸, histórias como de Rabi Akiba constituem leitura litúrgica do dia de *Yom Kipur* (dia do perdão).

Entretanto, na literatura judaica, não existe um consenso dogmático sobre qualquer assunto que seja. Desse modo, em meio às controvérsias talmúdicadas sobre quando era ou não dever do judeu sacrificar-se em santificação do nome de D-us, surgem as afirmações de Rabi Ishmael (séc. II), que defendia o autosacrifício numa performance pública do ato na presença de pelo menos dez testemunhas, e se não fosse possível o judeu deveria se submeter a salvar a própria vida, ainda que precisasse transgredir a lei adorar ídolos.

Nachman Falbel afirma que essa proposta rende discussões e desdobramentos nos textos talmúdicados, principalmente durante o período medieval, quando o problema da conversão volta a ser candente tanto nos territórios islâmicos, como nos territórios cristãos.

O *Kidush HaShem* pode ser entendido em sua forma mais abrangente como um preceito do judaísmo, no qual todo judeu deve cumprir como expresso na Torá, sua significância estaria próximo da expressão: "*Para santificar o Seu Nome*". Conseqüentemente, o o cumprimento deste preceito envolve não trazer desonra ou vergonha ao nome de D-us: nem a profanar o *Seu Nome*, em nenhuma instância ou circunstância. No processo histórico, o *Kidush HaShem* é concebido especialmente no ato do autosacrifício ritulístico para santificar o nome de D-us.

É importante ressaltarmos que as nomenclaturas usadas no Talmud, no hebraico, que por vezes em nossa tradução apresentam-se todas genericamente como martírio ou sacrifício, podem apresentar algumas variantes, como veremos.

Para nós esse exercício, consta em compreender a composição da *discursividade*, entendida aqui, como as características do discurso e os seus elementos, ou seja, como

¹³⁷FALBEL, Nachman. *Kidush Hashem: Crônicas hebraicas sobre as Cruzadas*. São Paulo: Edusp, 2001. p.274

¹³⁸FALBEL, Nachman. *Kidush Hashem: Crônicas hebraicas sobre as Cruzadas*. São Paulo: Edusp, 2001. p. 271

foi construído e estruturado. É importante buscar quais recursos linguísticos foram utilizados, se alguma figura de linguagem foi mais recorrente que outra, se um termo foi repetido com maior frequência.

Perceber as várias significâncias para essa ideia de sacrifício nos levam a depreender como Maimônides pode construir caminhos para uma forma de existência e também sobrevivência das comunidades judaicas. Karla Constâncio é quem faz pontualmente esse levantamento e nos apresenta as variações de termos relacionados ao sacrifício. Vejamos:

Sobre a nomenclatura e termos relacionados ao sacrifício que aparecem no Talmude, há algumas variações, tanto no Talmude Bavli quanto no Talmude Yerushalmi. Falbel (2001) destaca algumas expressões como lekadesh et HaShem (santificar o Nome), lekadesh Shem shamaim (santificar o Nome do alto), e também shekidesh Shem shamaim befarhasia (que santificou o Nome do alto em público) (Talmude Bavli, Sota 36b)...¹³⁹

O fato de existir essas variações ainda no Talmud para tratar do sacrifício, já nos mostra como o mesmo fazia parte da realidade histórica da condição de ser judeu em situações desfavoráveis e desafiadoras.

Entretanto, neste nosso exercício de compreensão da discursividade, não iremos abranger uma investigação linguística, pois desenvolvemos esta pesquisa através de uma análise temática, procurando quais assuntos são os centrais, e quais se repetem. Nossa intenção, é promover uma análise semântica para compreender o sentido das palavras empregadas por Maimônides como indício de seu discurso, e de que maneira ele buscou (re)significar algumas delas. A partir disso constituiremos unidades de análise, categorias que constam na narrativa que buscam dar conta de nossa problemática.¹⁴⁰

2.1 – A concepção maimonideana sobre o martírio e as especificidades do ato da transgressão.

¹³⁹ SOUZA, Karla Constâncio. *As narrativas judaico-cristãs sobre o martirologio ashkenazi medieval (séculos XI e XII): construção e ressignificação do kidush hashem nas crônicas hebraicas e latinas*. 2018. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal do Espírito Santo. p 120

¹⁴⁰FRAZÃO. Andréia Cristina Lopes. *Reflexões metodológicas sobre a análise do discurso em perspectiva histórica: paternidade, maternidade, santidade e gênero*. Cronos: Revista de História, Pedro Leopoldo, n. 6, p. 194-223, 2002

A noção de martírio durante o medievo perpassa também por transformações, sobretudo, nas três religiões monoteístas. Diferentemente do dogmatismo cristão, o judaísmo rabínico medieval longe de uma unicidade, produz diversas compreensões de uma mesma temática podendo ser até mesmo opiniões antagônicas, o que promove severos debates entre as mais diversas comunidades judaicas.

Isto se dá devido as várias diásporas judaicas sofridas em diferentes espaços e tempos, que levou este povo a se adaptar e se reinventar diante das mais diversas culturas e povos.

Em *Igueret HaShamad*, o tema do martírio é fulcral para compreensão do sentido de transgressão e conseqüentemente de perdão em favor daqueles que viviam o momento persecutório.

Como dito anteriormente, a carta tem duas partes gerais, a primeira consistindo dos três primeiros capítulos, no qual ele lida com a refutação da resposta do rabino indignando-se pelo desserviço prestado à comunidade judaica, e a segunda parte, consistindo no quarto capítulo, no qual ele descreve sua própria resposta para a questão do dilema judaico. Esta parte da epístola de Maimônides é dedicada a um esboço sistemático do que constitui a santificação, respectivamente, profanação do nome de D-us, da noção maimonideana de martírio e natureza da perseguição atual em comparação com algumas anteriores.

Sua resposta é tratada em cinco temas:

1. A classe de leis relacionadas ao tempo de conversão forçada.
2. Definições da profanação do nome de D-us e as punições relacionadas a ele.
3. Daqueles que morrem como mártires, e aqueles que são convertidos à força durante um tempo de perseguição.
4. Como a atual perseguição difere de outras perseguições anteriores e o que deve ser feito em relação a isso.
5. Uma discussão de como é aconselhável ter cuidado na perseguição atual.

Nas palavras de Maimônides:

Eu considero correto dividir o que eu tenho a dizer sobre este assunto em cinco temas: a classe das leis relacionadas ao tempo da conversão forçada; definições para a profanação do nome de Deus e para a punição; a categoria daqueles que tem a morte dos mártires e aqueles que são convertidos à força durante uma perseguição; como essa perseguição se difere de outras e o que deve ser feito em relação a ela e

uma discussão sobre o quanto é aconselhável para alguém ser cauteloso durante esta perseguição – oxalá Deus ponha um fim a ela! Amém.¹⁴¹

De acordo com Maimônides, existem diferentes parâmetros em tempos de conversão forçada que devem ser analisados e levados em consideração antes de qualquer julgamento. Maimônides classificou inicialmente três distintos casos, dentro deste primeiro tema.

Para clarificar sua explicação, vamos pontuar essas classificações a partir das divisões feitas pelo próprio rabino.

Abaixo criamos uma tabela didática para compreendermos e sistematizarmos de forma mais refinada as categorias e especificações utilizadas por Maimônides.

Tabela 1 : A classe de leis relacionadas ao tempo de conversão forçada

Lei absoluta	As particularidades
1.1 - Sob nenhuma circunstância se deve cometer idolatria, incesto ou assassinato.	1.2 - Se a transgressão é algo menor, a pessoa em questão tem que considerar a intenção daquele que o compele a transgredir. 1.2.1 - Se a transgressão visar a satisfação pessoal do opressor, a vítima pode transgredir. 1.2.2 Se a transgressão é em si mesma o objetivo, seu julgamento deve basear-se na consideração, se é um momento de perseguição. 1.2.2.1. Ele deve antes entregar sua vida do que transgredir se houver dez ou mais judeus presentes. 1.2.2.2. Se alguém for forçado pecar, por causa da transgressão, e isso acontece em público, ele deve morrer ao invés de transgredir, mesmo tratando-se de um pequeno preceito rabínico.

Fonte: Igueret HaShmad

¹⁴¹ MAIMONIDES. *The epistle on martyrdom*, 1165. In: HALKIN, Abraham .1985. Op. cit.. p.9

Isto posto, elucidamos visualmente na tabela cada ponto que do primeiro tema, e buscando compreender sua complexidade analisamos aqui o primeiro ponto: (1.1) “Sob nenhuma circunstância se deve cometer idolatria, incesto ou assassinato”¹⁴². Esta é a classe das leis relacionadas ao tempo, independente do momento histórico essas três características que já até citamos anteriormente não devem ser ignoradas em hipótese alguma.

É importante ressaltar a definição de idolatria para o judaísmo não é necessariamente a mesma definição que a cristianismo católico e posteriormente protestante, estabelece como a repulsa pela adoração imagética de outras divindades. No judaísmo, a idolatria é *avodá zará*, que consiste em estabelecer qualquer tipo de força ou poder acima de D-us, *HaShem* (יהוה). Portanto, a idolatria não significaria apenas cantar e dançar e curvar-se em frente estátuas de várias formas, mas acima de tudo, idolatria significava acreditar em qualquer força ou poder (um anjo, um homem de D-us, uma constelação, uma força da natureza, uma criatura viva ou simplesmente uma estátua de aparência engraçada e etc.) fora da compreensão divina de D-us, HaShem.

Esse tipo de explicação já é amplo conhecimento no período medieval, em o Guia dos Perplexos Maimônides trata do assunto da idolatria quando estabelece os 13 princípios da fé judaica, retratando que tudo havia sido criado por HaShem, e designar qualquer pedaço de matéria física, seja um ser humano, uma coisa ou um ser espiritual como “Deus” ou um “poder maior” seria *Avodá Zará* (Idolatria). Portanto, idolatria é uma transgressão, pois nega o princípio enfático do judaísmo, a essência do criador como força maior do universo: D-us. A idolatria como transgressão e suas particularidades será um tema abordado de forma mais abrangente nos itens seguintes.

Retomando o primeiro ponto dos temas citados, temos os desdobramentos desta categoria, pois Maimônides busca exemplificar as especificidades do que sua afirmação engloba. Portanto, cometer uma destas três transgressões primordiais: assassinato, idolatria e/ou incesto, seria um delito inaceitável, entretanto, segundo o rabino a origem da idolatria como delito, e sobretudo a sua conjuntura de emergência, deve ser analisada e debatida. Por isso ele estabelece sua proposta legislatória em relação as conversões forçadas.

Ainda na composição deste item, como vimos na tabela, temos algumas ramificações do item 1: (1.2) “Se a transgressão é algo menor, a pessoa em questão tem

¹⁴² MAIMONIDES. *The epistle on martyrdom*, 1165. In: HALKIN, Abraham .1985. Op. cit. p.9

que considerar a intenção daquele que o compele a transgredir”¹⁴³. Neste interím, Maimônides gesta espaço para a racionalização dos atos de outrem e a busca por uma possível intencionalidade daquele que pratica o rigorismo através da conversão forçada, ou seja, neste ponto a intencionalidade do outro contém papel essencial na decisão daquele que está sendo impelido a cometer transgressão, e se essa ordem transgressora possuir origem numa satisfação pessoal do opressor, Maimônides defende o direito de transgredir, vejamos: (1.2.1) “Se a transgressão visar a satisfação pessoal do opressor, a vítima pode transgredir”¹⁴⁴.

Agora, se a ato da transgressão em si é o principal objetivo do opressor, Maimônides destaca:(1.2.2) “Se a transgressão é em si mesma o objetivo, seu julgamento deve basear-se na consideração, se é um momento de perseguição.”¹⁴⁵ Nesse último caso, segundo o

rabino, aquele que estiver sob o jugo alheio deve antes entregar sua vida, do que transgredir, pois o objetivo principal é exclusivamente, neste caso, a comprovação do estado pecaminoso da sua própria crença, com o único objetivo de corromper a fé judaica. Nesta conjuntura, Maimônides introduziu o fator de “público” em seu tratado, (1.2.2.1)

“ele deve antes entregar sua vida do que transgredir se houver dez ou mais judeus presentes”¹⁴⁶. Para o rabino um ato público fundamenta-se essencialmente no sentido da existência testemunhas, pois para ele tal ato traria vergonha sob a comunidade. (1.2.2.2)

“Se alguém for forçado pecar, por causa da transgressão, e isso acontece em público, ele deve morrer ao invés de transgredir, mesmo tratando-se de um pequeno preceito rabínico”.¹⁴⁷ Compreendemos que a noção de uma esfera doméstica e uma esfera social¹⁴⁸ merece um espaço de debate sobretudo no período medieval, para isto, trataremos desta questão mais cuidadosamente no capítulo a seguir.

Por fim, cada caso de transgressão seja por conversão forçada ou não, deveriam ser analisados a partir destas categorias prévias elencadas pelo rabino.

¹⁴³ MAIMONIDES. *The epistle on martyrdom*, 1165. In: HALKIN, Abraham .1985. Op. cit. p.9 (Livre tradução)

¹⁴⁴ Ibidem, p.10.

¹⁴⁵ Ibidem, p.10.

¹⁴⁶ Ibidem, p.10.

¹⁴⁷ Ibidem, p.10.

¹⁴⁸ Por âmbito doméstico entendemos todos os aspetos relacionados com a vida e a casa particular dos indivíduos. Por âmbito social, podemos compreender todas as vivências das pessoas em espaços públicos, tais como as ruas, que se encontram sob a tutela do governante em questão. Para maiores informações: LADERO QUESADA, Manuel Fernando. La vivienda. Espacio público y espacio privado en el paisaje urbano medieval. In: IGLEISA DUARTE, José Ignacio de la (Org.). *En La vida cotidiana en la Edad Media. VIII Semana de Estudios Medievales*. Nájera: Instituto de Estudios Riojanos, 1998, p. 113.

Tabela 2 – A profanação do nome de D-us pode ser: Geral ou Particular

2.1. Geral	2.2. Particular
2.1.1. Em geral a profanação por despeito (ou seja, não pelos ganhos da transgressão) em público é diferentes.	2.2.1. Se um ato é considerado não respeitável ou impróprio para um homem (mas não um pecado).
2.1.2. Uma profanação negligente, visto que está última não é considerada como um pecado, todavia, é considerado uma profanação.	2.2.2. Se um “homem instruído” é o perpetrador de um ato indevido; é considerado outro tipo de profanação particular.
	2.3. Profanação.
	2.4 Santificação.
	2.4.1- compromete-se com uma boa reputação e rejeita o que é desprezível, ele está santificando o nome de D-us.

Fonte: Igueret HaShmad

O segundo ponto destacado por Maimônides foi que: (2) “A profanação do nome de D-us pode ser (2.1) *geral* ou (2.2) *particular*”¹⁴⁹. É importante destacar que esta primeira classe, a classe geral, possui duas subdivisões, a saber, a prática de um pecado por despeito, e a do pecado por negligência.

Na primeira subdivisão refere-se a a prática do pecado não por maldade, muito menos pelo prazer do ato em si, mas quando este ato produz satisfação em outrem por desatenção daquele que não deveria transgredir. (2.1.1) “Em geral a profanação por despeito (ou seja, não pelos ganhos da transgressão) em público é diferente”¹⁵⁰; Quando este ato é feito em público, torna-se grave e profana o nome de D-us.

A segunda subdivisão refere-se ao pecado por negligência, quando uma pessoa não melhora seu comportamento, sabendo da gravidade dele, e termina constrangendo os outros ao seu redor, mesmo que a pessoa não tenha cometido um pecado, ele ainda sim profanou o nome por seu comportamento irregular. (2.1.2) “um profanação negligente, visto que esta última não é considerada como um pecado, todavia, é considerado uma profanação.”¹⁵¹

¹⁴⁹ MAIMONIDES. *The epistle on martyrdom*, 1165. In: HALKIN, Abraham .1985. Op. cit. p.11. Livre tradução.

¹⁵⁰ Ibidem, p.11.

¹⁵¹ Ibidem, p.11.

A classe particular também possui dois tipos, ambos ligados à pessoa instruída ou importante, por exemplo um rabino ou alguma figura emidente da comunidade judaica, “(2.2.1) Se um ato é considerado não respeitável ou impróprio para um homem (mas não um pecado), é uma profanação particular”¹⁵², ou seja, quando uma pessoa esclarecida faz algo que outros fariam sem hesitação, mas por ela já possuir um grau de conhecimento elevado não deveria fazer, pois existe uma reputação a ser zelada. Maimônides exemplifica, quando ele compra algo a crédito. Embora seja uma prática aceita, ele ainda deve comprar apenas o que ele pode pagar. O segundo tipo da classe particular, (2.2.2) “Se um homem instruído é o perpetrador de um ato indevido; é considerado outro tipo de profanação particular”¹⁵³, é quando um homem esclarecido comporta-se de forma repugnante em questões de comércio ou negócio, recebe as pessoas de maneira mal-humorada e insolente, não tem uma atitude amigável, mantendo relações que não estão baseadas em respeito e consideração mútua.

Tais afirmações e explicitações que Maimônides faz baseam-se no Tanach (fontes bíblicas), em livros tais como Levítico e Números, mas em suma, a maior parte é baseada em material talmúdico, inicialmente em Tract Yoma 86a, também o Tratado B'rachot 19a e outras capitulações mais específicas.

Maimônides até comenta que se pudesse explicaria quais as formas de se tratar alguém dignamente, mas lamenta não haver tempo hábil para isso. Nas palavras dele:

Se eu não estivesse preocupado com verbosidade e divagação, eu iria descrever com detalhes como um indivíduo deveria lidar com outros, como todas as suas ações e palavras deveriam se parecer e como ele deveria receber as pessoas, de forma que todos que falassem com ele ou que tivessem negócio com ele tivessem tão somente palavras de elogio. Eu explicaria o que os rabinos querem dizer com a expressão “tratar dignamente” ou “falar suavemente com as pessoas”. Mas isto exigiria um livro de grande extensão. Então vou fazer um resumo.¹⁵⁴

Nesta parte da epístola, Maimônides se compromete a explicar como deve ser o comportamento de um judeu que buscar manter a santificação do nome de D-us e o que seria profanar o nome de D-us. Para Maimônides a (2.3) profanação, seja inadvertido ou intencional, não pode de modo algum ser perdoado, nem através do Dia da Expição, sofrimento ou arrependimento, apenas morte, mas deveria ser um ato voluntário.

¹⁵² MAIMONIDES. *The epistle on martyrdom*, 1165. In: HALKIN, Abraham .1985. Op. cit. p. 11

¹⁵³ Ibidem, p.12.

¹⁵⁴ Ibidem, p.12.

Vejamos como aparece na fonte:

É um pecado mais grave do que qualquer outro. Nem o dia da expiação, nem o sofrimento nem tampouco o arrependimento garante o perdão. Esta é a palavra dos rabinos: “aquele que for culpado da profanação do nome de D-us não pode encontrar perdão através do arrependimento ou do Dia da Expiação, assim como o sofrimento não pode purgá-lo. Todos eles adiam a punição até que a morte traga o perdão, e o suporte bíblico disto é: “então o Senhor das hostes revelou-Se para meus ouvidos:’esta iniquidade não deve ser esquecida até você morrer”¹⁵⁵

A (2.4) Santificação do nome de D-us, é o oposto de sua profanação, basicamente consta no cumprimento de qualquer mandamento por amor de alguém e o/ou à serviço de D-us. (2.4.1) Além disso, se alguém age adequadamente dentro dos preceitos judaicos, compromete-se com uma boa reputação e rejeita o que é desprezível, ele está santificando o nome de D-us¹⁵⁶. Sobre a ideia central de santificação, Maimônides tratou de explicar referindo-se a um Midrash no livro de Levítico (Sifra / Torat Kohanim), ao tratar disto definiu que a própria razão da existência do Êxodo no Egito foi em primeiro lugar um ato de santificação do nome D-us pôs o povo judeu teria deixado aquelas terras vis em busca de um lugar onde pudessem professar sua fé, deixando o jugo do pecado. Nisto, através dessa busca do povo por um lugar melhor, segundo Maimônides, é que emerge o propósito essencial da existência de Israel.

Retomando a profanação, podemos verificar sua proibição no livro de Levítico 22:32, o que posteriormente nos levará a discussões sobre "*Hillul HaShem*" e "*Kidush HaShem*", que significam nessa respectiva ordem, profanar e santificar o nome de D-us. E Maimônides relaciona fortemente essa parte do Tanach com o Talmud, especificamente o Tract Yoma 86a, ao lidar com esse assunto, pois trata da discussão da definição de profanação do nome de D-us, no qual a conclusão é baseada na parte, onde afirma-se que quando um indivíduo instruído se comporta boa maneira, o observador irá basear-se em seus estudos e educação e, em seguida, louvar o homem que o criou, bem como louvar a D-us (e assim o homem instruído terá feito um "*Kidush HaShem*", santificou o nome de D-us). Entretanto, se o indivíduo se comporta de uma maneira ruim, o observador também culpará sua religião e a pessoa que o criou, que é um "*Hillul HaShem* ", uma profanação do nome de Deus.

¹⁵⁵ MAIMONIDES. *The epistle on martyrdom*, 1165. In: HALKIN, Abraham .1985. Op. cit. p.13. Livre tradução

¹⁵⁶ Ibidem, p.13.

Maimônides avança em sua discussão para demonstrar que, assim como estas circunstâncias são uma profanação do Nome de D-us, assim é o contrário santificar o nome de D-us bem como aquele que profana o nome de D-us com qualquer coisa para se beneficiar dele está profanando-o, assim é aquele que cumpre os mandamentos sem qualquer benefício dela, mas somente fazendo por amor a Deus, aquele que santifica o nome dele. A estes, Rambam refere-se a Isaías 49: 3, e os chama de verdadeiros servos de D-us, em quem Ele encontra prazer, como também é visto na parte final em Tract Yoma 86a.

Todavia, a punição àquele que profana o nome de D-us é igualmente difícil tanto para quem o faz consciente, bem como o pecador inconsciente. Maimônides basea sua análise no Talmud BT Kiddushin 40a, que tem uma discussão sobre méritos e punições, onde se conclui que não há diferença profanação feita intencionalmente ou não. Além disso, baseado no Tract Kiddushin 40a e Pirquei Avot 4: 4, para ele o delito não pode ser perdoado.

Tabela 3 - Daqueles que morreram como mártires, e aqueles que são convertidos à força durante um tempo de perseguição.

- 3.1. Em todos os incidentes, quando os Sábios determinam que se deve entregar sua vida ao invés de transgredindo, a pessoa que escolhe sacrificar sua vida santificou o Nome.
- 3.2. Qualquer pessoa, não importa quão grande seja um pecador, que santifique o Nome dessa maneira, tem um lugar no mundo a vir.
- 3.3 Uma pessoa que não santificou o nome sob coação não deve ser punida, uma vez que ele foi forçado a transgredir.
- 3.4. Uma pessoa que transgride deliberadamente deve ser punida e terá sua alma cortada.
- 3.5. Alguém que jura falso voluntariamente profanou o Nome. Salvo em casos sob coação.

Fonte: Igueret HaShmad

O item seguinte (3) refere-se àqueles que morreram como mártires, e aqueles que são convertidos à força durante um tempo de perseguição. Maimônides listou um número de pessoas entendidas como exemplares que morreram voluntariamente, ou poderiam ter morrido, desafiando a imposição sobre eles. Para o rabino esses são mártires e certamente

teriam uma parte no mundo vindouro, mesmo se tivessem vivido uma vida pecaminosa e não tivessem aprendido com tal ato.

Neste item, (3.1) temos a argumentação base para todos os conversos em tempos de rigorismos e de opressores. Maimônides destaca que se, no entanto, o judeu não se rendesse à morte, transgredindo imediatamente, ainda sim seria uma profanação ao nome de D-us sob compulsão. Entretanto, o transgressor não deveria ser punido, já que ele só poderia ser acusado de não cumprir um mandamento positivo divino. Para o rabino tal pessoa não deveria ser chamada de transgressora, nem deveria ser excluída de servir como testemunha num tribunal, vejamos na documentação epistolar:

O Talmud diz com freqüência: a Torá estabelece que o indivíduo forçado não é passível de culpa, pois este caso é como aquele de um homem atacando outro e o matando [Dt 22,26], e frequentemente a regra é repetida: um indivíduo forçado é absolvido pela Torá. Ele não é considerado um transgressor, nem um homem perverso, tampouco ele é desqualificado para servir como testemunha, a não ser que ele tenha cometido um pecado que o desqualifica como uma testemunha. Ele simplesmente não realizou o mandamento de santificar o nome de D-us, mas, em nenhuma circunstância, ele pode ser chamado de um profanador deliberado do nome de D-us.¹⁵⁷

E ainda:

Desta forma, qualquer pessoa que declara ou pensa que uma pessoa que transgrediu deve ser condenada à morte, porque os sábios estabeleceram o princípio de que alguém deve entregar-se à morte ao invés de transgredir, está absolutamente errado. As coisas simplesmente não são desta forma, como eu pretendo explicar. É verdade que cabe a ele entregar-se à morte, mas se ele não o faz ele não é culpado.¹⁵⁸

Maimônides encontrou apoio para essa decisão bíblica na Mishné, no Talmud e repetitivamente enfatizou que a distinção foi estabelecida pelos sábios em vários casos.

Neste terceiro tema, Maimônides tenta lidar com aqueles que aceitam o martírio e aqueles que sucumbem às conversões forçadas, nomeando vários exemplos de pessoas que teriam o martírio aceito e ainda sim, teriam santificado o nome de D-us, como Daniel e seus companheiros, bem como Ana e seus sete filhos, entre outros. Maimônides os elenca para ensinar que os submissos ao martírio, mesmo que fossem transgressores dos preceitos divinos no mais alto nível, ainda sim, estas teriam um lugar no mundo vindouro.

Se ele não se permite ser morto, mas viola a Lei por coerção, ele não age corretamente e profana o Nome de Deus por coerção. No

¹⁵⁷ MAIMONIDES. *The epistle on martyrdom*, 1165. In: HALKIN, Abraham .1985. Op. cit. p. 15

¹⁵⁸ Ibidem, p. 15.

entanto, ele não está sujeito a nenhuma das sete punições, já que não encontramos nenhuma parte da Lei, nem em relação a pequenos preceitos tão sérios, nenhum lugar onde o senhor deixa sujeito a punição aqueles que agem por coerção, mas só para quem trabalha com voluntariamente.¹⁵⁹

Tabela 4 - Diferenciar os tempos de perseguição

-
- 4.1. Ex-perseguições envolveram violação de mandamentos e execução de atos proibidos.
 - 4.2. Esta perseguição "apenas" exige que os judeus digam algo que eles nem têm que dizer, para que eles possam executar os mandamentos secretamente, mesmo depois de reconhecer o apostolado de Maomé.
 - 4.3. Qualquer um que ainda escolha o martírio fez uma grande ação e receberá uma grande recompensa no mundo a vir.
 - 4.4. Recomenda-se pronunciar o credo muçulmano em vez de aceitar o martírio, mas depois deixar o lugar para um lugar onde é possível viver como um judeu abertamente se possível.
 - 4.5. Se alguém não pode sair, então deve permanecer no privado e não se mover em público espaço, a fim de poder cumprir tantos mandamentos quanto possível.
 - 4.6. Uma vítima desta perseguição deve observar tantos mandamentos quanto possível, mais importante, os mandamentos do Shabat.
 - 4.7. Todo mundo que não escolher o martírio deve deixar as terras sob a regra dos almôadas, e ir para um lugar onde possam praticar a religião abertamente, mesmo sem a família, e mesmo que isso signifique se expor a outros perigos. Todo mundo que fica podendo se retirar, deve se ver como transgressores que profanam o Nome.
-

Fonte: Igueret HaShmad

No tema seguinte (4) a preocupação de Maimônides se aplica em diferenciar os tempos de perseguição, como aquela perseguição que ocorria na Península Ibérica se caracterizava de forma diferenciada das anteriores e qual a maneira mais apropriada para agir diante deste momento diaspórico:

É necessário que quem quer que esteja passando pela atual perseguição se comporte nessas situações, como eu sugiro. Em primeiro lugar, que se proponha cumprir e executar o máximo dos preceitos possíveis. Se ocorrer que ele que tenha que quebrar muitos

¹⁵⁹ MAIMONIDES. *The epistle on martyrdom*, 1165. In: HALKIN, Abraham .1985. Op. cit. p. 15. Livre tradução.

preceitos ou que tenha que profanar o sábado, transportando o que não é permitido transportar.¹⁶⁰

Para o Rambam, a situação em questão difere daquelas nas quais os sábios antigos experimentaram quando os judeus eram forçados a cometer atos pecaminosos, na medida em que alguém apenas deveria proferir certas palavras e se abster de agir como um “judeu” na esfera social. Alguém que se recusa a fazê-lo e se rende ao sacrifício vital, inicialmente tornaria sua vida, então, digna de louvor. No entanto, o conselho de Maimônides, neste caso, era em favor da transgressão do que necessariamente do martírio. Para ele optar por ser um "judeu" em particular e aceitar a conversão era uma escolha válida. Exploraremos esse assunto no próximo capítulo.

No entanto, de acordo com o rabino, ainda sim seria preferível não permanecer neste estado e procurar mudar para um lugar onde fosse possível cumprir todos os mandamentos livremente, mesmo à custa de enfrentar perigos e deixar tudo e todos para trás.

Maimônides fundamentou seu conselho no pressuposto de que, quando os opressores governantes exigiam a conversão obrigatória, não esperavam daqueles subjugados a conversão e sim a opção pelo martírio, pela morte. Nesse caso, quando um judeu escolhia transgredir e submeter-se a conversão em detrimento do martírio, tomava uma decisão que contrariava o governante opressor, pois segundo Maimônides o objetivo daquele transgressor era eliminar as comunidades judaicas, e portanto, a conversão naquele momento, configuraria uma espécie de sobrevivência das comunidades judaicas, bem como resistência à uma dominação que tinha por objetivo final, a eliminação das comunidade jucaicas, segundo a perspectiva maimonideana.

Outro ponto sobre a transgressão para Maimônides, consta na ideia de que o governante opressor não considerava que a conversão envolvia apenas a fala e não a ação, e neste eixo, estaria toda argumentação e novidade maimonideana: a distinção entre a ação e a fala como prática idólatra, como veremos no próximo item ainda neste capítulo.

¹⁶⁰ MAIMONIDES. *The epistle on martyrdom*, 1165. In: HALKIN, Abraham .1985. Op. cit. p. 16. Livre tradução

Tabela 5 - Discussão sobre como se deve comportar nesta perseguição

-
- 5.1. Aquele não pode sair, não importa a razão, deve se ver como alguém que profana o Nome, embora não exatamente de bom grado, ainda assim profanou. Ao mesmo tempo, toda vez que alguém cumpre um mandamento, ele será recompensado duplamente, por existir o perigo de se expor e depois ser morto.
- 5.2. Deve-se sempre considerar o abandono desta área, não importa quantos mandamentos se cumpra em segredo, deve sempre encontrar uma maneira de sair.
- 5.3. Se um pecador chega à sinagoga, não importa o que ele tenha feito, mesmo que ele tenha profanado o Shabat, as pessoas ainda devem cumprimentá-lo e convidá-lo para a sinagoga. Ninguém deve insultá-lo ou proibi-lo de entrar na sinagoga.
-

Fonte: Igueret HaShmad

O quinto e último item trata do comportamento considerado por Maimônides adequado para aquela perseguição. Para ele (5) se alguém se admite como incapaz de abandonar o território de perseguição, esta pessoa não deveria se considerada alguém que profanou o nome de D-us deliberadamente, embora o tenha feito.

No entanto, a recompensa pelo cumprimento dos mandamentos seria em dobro, em primeiro lugar porque o perseguido teria transgredido em segredo e teria buscado cumprir todos os mandamentos para se redimir, e não para ganhar honra aos olhos alheios. Em segundo lugar, a perseguição tem sido uma realidade constante para as comunidade judaicas, o que reforça a compreensão divina sobre os tempos de opressão.

Portanto, Maimônides fecha sua epístola assegurando que o problema presente também passaria, assim como todas as perseguições anteriores passaram e *HaShem* teria prevalecido através da perseverança das comunidades judaicas. Ele finaliza citando as palavras consoladoras do profeta Jeremias: “Naqueles dias, e naquele tempo, diz o Senhor, a iniquidade de Israel será buscada, e não haverá nenhum; e os pecados de Judá, e não serão encontrados, porque os perdorei quem eu reservo.”¹⁶¹

3. A relação entre transgressão e idolatria para Maimônides: uma chave interpretativa.

¹⁶¹ MAIMONIDES. *The epistle on martyrdom*, 1165. In: HALKIN, Abraham .1985. Op. cit. p.17.

No item anterior tratamos das especificidades das transgressões para Maimônides, bem como os tempos de perseguição e as particularidades da sua aceitação ou não. Assim como já citamos, Nachman Falbel ratifica e trata de elucidar as típicas situações no Talmud, na qual podemos identificar onde é preferível o martírio para preservação da fé, do que a transgressão para preservação da vida. São elas: 1) para não cometer idolatria; 2) não cometer perversão sexual, tal como incesto; e 3) não cometer assassinato contra inocentes (Talmud Bavli, Sanhedrin 74a).¹⁶²

Nesse caso, como vimos anteriormente, converter-se a outra religião se encaixaria em um desses casos excepcionais, que seria a condição de idolatria, que pode ser considerada um rompimento com o pacto judaico, uma transgressão de todo um conjunto identitário e de reconhecimento social.

Essa questão sustenta boa parte deste trabalho dissertativo, que aborda exatamente este dilema enfrentado pelas comunidades judaicas. Entretanto, como já elucidamos como problematização deste processo histórico, o próprio Maimônides, através da sua leitura talmúdica, apresenta novas perspectivas quanto a essa temática e argumenta sobre como a perspectiva diante do significado de idolatria poderia salvar a vida destes judeus impelidos à conversão e ao desregramento religioso.

Para isto, compreender de que forma funciona nossa análise discursiva compõe parte intrínseca desse caminho. Quando fazemos a análise desta discursividade maimonideana, principalmente sobre o que o rabino entende por idolatria, ou não, no aconselhamento de sua comunidade, devemos levar em consideração a função de duas noções bem determinadas neste processo. Primeiro, o processo de legitimação de discurso pode ocorrer por meio de sua própria enunciação; em segundo, a elaboração de um texto se dá em um ambiente macrodiscursivo e interdiscursivo, como elucidada Charaudeau¹⁶³.

Dessa forma, podemos afirmar que o processo de legitimação da própria enunciação do discurso contido na epístola coincide com os objetivos de sua elaboração pelo seu autor, Maimônides, que ancora seus textos no discurso constituinte advindo de exemplos anteriores presentes nos livros da Torá e nos Talmudes, bem como em outros documentos legislativos do judaísmo.

¹⁶² FALBEL, Nachman. Op. Cit. p.272.

¹⁶³ CHEDEREAU, Patrick. Análise do discurso: controvérsias e perspectivas. IN: MARI, H., PIRES, S., CRUZ, A., & MACHADO, I. (orgs.). *Fundamentos e dimensões da análise do discurso*. Belo Horizonte: Carol Borges, 1999.

Dominique Maingueneau um linguísta e pesquisador, sobretudo, na área de análise de discurso, em sua percepção sobre o funcionamento de uma análise de discurso compreende três importantes aspectos sobre a mesma. Vejamos:

De minha parte, eu distinguirei três maneiras de praticar a AD (...). A primeira consiste em utilizar a AD para perguntar de maneira indireta questões filosóficas; nesse caso, a dimensão da análise empírica de discurso é secundária. A segunda consiste em ver na AD um conjunto de “métodos qualitativos” à disposição das ciências humanas e sociais; a AD não passa então de uma espécie de caixa de ferramentas que permite construir interpretações em outras disciplinas. A terceira maneira consiste em ver na AD um espaço de pleno direito dentro das ciências humanas e sociais, um conjunto de abordagens que pretende elaborar os conceitos e os métodos fundados sobre as propriedades empíricas das atividades discursivas. Isso não quer dizer que a AD se reduz a uma disciplina empírica, mas ela deve se organizar tendo as pesquisas empíricas em vista.¹⁶⁴

Isto posto, entendemos os domínios da Nova História Cultural e da Análise do Discurso (AD) como plenamente adequáveis entre si, pois as representações são discursos, e vice-versa. Nossa operação metodológica, calca-se na Análise do Discurso, que por sua vez, segundo Eni P. Orlandi, “procura compreender a língua fazendo sentido, enquanto trabalho simbólico, parte do trabalho social geral, constitutivo do homem e da sua história”¹⁶⁵. Orlandi indica que a análise do discurso não trabalha com a língua como um sistema abstrato, e sim com a língua no mundo, as formas de significação, considerando a produção de sentido. Desse modo, a análise do discurso leva em conta o homem na sua história, e “considera os processos e as condições de produção de linguagem, pela análise da relação estabelecida pela língua com os sujeitos que a falam e suas situações em que se produz o dizer.”¹⁶⁶

Em função disso, a teoria e método da Análise do Discurso procura interpretar vestígios que levam à contextualização situacional imediata, institucional e sociocultural mais ampla. Nesse sentido, a análise do discurso não pode ser vista como mera interpretação semântica do conteúdo, e sim uma busca do esclarecimento

¹⁶⁴ MAINGUENEAU, Dominique. *Análise do Discurso: uma entrevista com Dominique Maingueneau*. Revista Virtual de Estudos da Linguagem - ReVEL. Vol. 4, n. 6, março de 2006. p.2

¹⁶⁵ ORLANDI, Eni P. *Análise de Discurso: princípios e procedimentos*. Campinas: Pontes Editores, 2010. p. 15.

¹⁶⁶ *Ibidem*, p.16.

sobre os motivos pelos quais o texto diz determinada coisa ou omite, elucidando, desta forma, os modos de dizer, de mostrar, de interpretar, ou de induzir.

Ressaltamos que nossa busca nesta análise discursiva é compreender as bases da formação discursiva de Maimônides, e quais as possibilidades são possíveis de se compreender o passado de forma mais abrangente, concebendo o discurso como uma prática social, na qual podemos observar também que o mesmo pode ser capaz de incitar uma ação ou justificá-la, e isto o torna palco onde se realizam as disputas sociais.

Maimônides buscou justificar teoricamente esse contraste, argumentando em bases teológicas, que um judeu deveria padecer à tortura e à morte para não se submeter a profissão de fé cristã, pois considerava a conversão ao cristianismo uma idolatria, entretanto já em relação a declarar fé em Maomé, seria legítimo simular a conversão ao Islã para sobreviver, pois na perspectiva maimonideana, o Islã não representaria uma transgressão imperdoável. Por isso, não podemos perder de vista que, principalmente em confronto como tal e situações de disputas, os discursos não são neutros, e sim carregados de sentidos.

Em relação a submissão da conversão ao Islã na perspectiva maimonideana, a diferença muito significativa devia-se ao fato de que os judeus reconheciam o Islã como um rígido monoteísmo, com severas semelhanças a sua crença de origem, e vínculos de parentesco com sua fé, ao mesmo passo que nutriam algumas dúvidas, partilhadas com os muçulmanos, em contrapartida ao cristianismo. Para quem não acreditava em ambos os lados, seja cristãos ou muçulmanos, declarar que Maomé era um profeta de Deus soava como uma transgressão muito menos grave do que declarar que Jesus Cristo seria filho de Deus, o que contrariava intimamente o alicerce da crença judaica.

Além deste ponto crucial, Bernard Lewis¹⁶⁷ destaca que as leis dietéticas do judaísmo e do islamismo que muito se assemelhavam, matendo uma afinidade que os distinguia bruscamente dos cristãos. Embora as leis dietéticas rabínicas fossem bem mais rígidas do que as leis partilhadas pelos muçulmanos, ainda sim haviam convergências. Nas palavras do autor:

O abrandamento de algumas dessas restrições é expressamente recomendado no Corão, e de fato a disposição de comer carne de camelo constituía, por vezes, uma prova de sinceridade de um judeu convertido, do mesmo modo, como se impunha à aqueles convertidos ao cristianismo a exigência de comer carne de porco. Contudo, os

¹⁶⁷ LEWIS, Bernard. Op. Cit. p 82.

muçulmanos partilhavam com os judeus a interdição do porco e algumas abominações menores.¹⁶⁸

Este exemplo citado por Lewis pode ser clarificado na própria documentação de Maimônides quando o mesmo busca citar exemplos antigos sobre outros que haveriam profanado a fé judaica transgredindo as leis diéticas judaicas, em favor da sobrevivência e submissão a outra fé.

Maimônides busca e traz esses exemplos para compôr seu discurso como bússolas de orientação, apontando de que maneira se deveria agir diante de uma situação que ameaçasse a vida, como vimos no item anterior.

Em seu livro Renata Rozental Sancovsky¹⁶⁹ problematiza estes exemplos, à luz da história e da literatura rabínico-talmudica, como o caso de Rabi Meir, que havia sido aprisionado e torturado. A fonte, Igueret HaShmad, não explicita exatamente quando ocorreu e nem o executor. Entretanto, neste episódio, Maimônides conta que este rabino teria sido questionado por ser judeu, e impuseram-lhe a ingestão de carne de porco, o que podemos deduzir ser uma situação conflituosa diante de cristãos, visto que muçulmanos seguem esta mesma dieta em relação a ingestão de carne de porco. Vejamos:

É de conhecimento comum que no decurso de uma perseguição na qual sábios judeus foram executados, o rabi Méir foi aprisionado. Alguns que o conheciam disseram: “você é Meir, não é? E ele respondeu: “eu não sou”. Apontando para presunto, eles ordenaram: “come isso se você não é judeu”. Ele respondeu: “eu devo prontamente comê-lo” e ele deu a impressão de estar comendo, mas ele não estava de fato. Ao olhar para esta pessoa modesta, que conhece o verdadeiro sentido da Tora, o rabino Meir parece ser indubitavelmente um gentio, pois seu exemplo determina: aquele que age abertamente como um gentio, ainda que secretamente se comporte como um judeu, é um gentio, uma vez que, de acordo com ele, a adoração a Deus é aberta, e ele a esconde, assim como fez o rabino Meir.¹⁷⁰

Segundo o relato epistolar, o Rabino Meir prontamente teria comido a carne, transgredindo uma doutrina - as leis dietéticas do judaísmo - mas liberando-se da morte. Desse modo, Maimônides atenta para um fato desconsiderado pelo sábio que havia

¹⁶⁸ LEWIS, Bernard. Op. Cit. p.83.

¹⁶⁹ SANCOVSKY, Renata Rozental. *Inimigos da Fé: judeus, conversos, judaizantes na Península Ibérica, Século VII*. Rio de Janeiro: Imprinta Express, 2010. Cap VIII. p.304.

¹⁷⁰ MAIMONIDES. *The epistle on martyrdom*, 1165. In: HALKIN, Abraham .1985. Op. cit. p.3. Livre Tradução

aconselhado os remetentes da carta: “Este homem não percebeu que eles não são rebeldes por escolha. Deus não vai abandoná-los ou prejudicá-los¹⁷¹”.

Para compreender de forma mais plausível o que Maimônides classifica por idolatria, foi necessário trabalhar com outros documentos escritos por ele, como por exemplo a Mishné Tora, que é um compêndio escrito da lei oral judaica, fazendo parte da composição do código talmúdico.¹⁷²

Sobre a historicização e compreensão da noção de idolatria nos escritos de Maimônides, temos o trabalho dissertativo de Layli Rosado¹⁷³, no qual trata da concepção identitária e reafirmação de uma identidade judaica nos escritos de Maimônides. Para isso sua análise recorre a outras fontes escritas pelo rabino, sobretudo a *Mishné Torá*.

O *Mishné Torá* é uma obra extensa e possui catorze livros. O primeiro volume do Mishné Torá, conhecido como Livro da Sabedoria é o livro de maior interesse doutrinário. No Livro da Sabedoria, nele Maimônides desenvolveu um conjunto doutrinário dos preceitos, especificou certas crenças e dogmas e ofereceu um resumo das principais condições e eventos pelos quais a comunidade judaica foi definida. Nesta parte, pode-se encontrar as definições que Maimônides elucida para idolatria.

O rabino entendia que a idolatria era um pecado abominável, foi enfático ao afirmar repetidas vezes que “quem se converte a idolatria é considerado como tendo renunciado à íntegra da Torá”.

O princípio essencial dos preceitos relativos à idolatria é o de que é proibido adorar qualquer coisa criada – nem anjo, esfera, estrela,

¹⁷¹ MAIMONIDES. *The epistle on martyrdom*, 1165. In: HALKIN, Abraham .1985. Op. cit. p.3. Livre Tradução. p. 3

¹⁷² “O código talmúdico é composto por duas partes: a Mishná que é um compêndio escrito da Lei Oral judaica; e a Guemará, que é, por sua vez, uma discussão da Lei Oral e de temas expostos no Tanach. O Tanach consiste no conjunto mestre de livros sagrados, o que é o mais próximo do que se denomina Bíblia Judaica. Esse, por sua vez, é formado pelos escritos contidos na Torá, em Profetas (Neviim) e em Escritos (Ketuvim). Seu conteúdo é equivalente ao Antigo Testamento cristão, mas com uma divisão diferente. Basicamente, Torá é o nome dado aos cinco primeiros livros do Tanach, constituindo o texto central do Judaísmo. Os cinco livros são: Gênesis, Êxodo, Levítico, Números e Deuteronômio.” ROSADO, Layli. A controvérsia em torno dos escritos de Maimônides: o fortalecimento do discurso identitário judaico no Mishné Tora. (1180-1204), 2013. Dissertação (mestrado em História) –Centro de Ciências Humanas e Naturais, Universidade Federal do Espírito Santo, Espírito Santo. p.14

O Mishné Torá foi publicado em 1180, em árabe, e é proveniente dos estudos de Maimônides como talmudista, numa tentativa de fornecer um estatuto quase científico ao direito rabínico. O código recebeu este nome por Maimônides o considerar como a repetição da Lei Oral. O Mishné Torá é formado, essencialmente, de recomendações práticas e reflexões teóricas, em que o autor procurou fornecer um resumo ordenado das prescrições bíblicas e talmúdicas, as quais ele classificou e explicou. Entretanto, tal sistematização não foi bem aceita pelos círculos judaicos mais conservadores gerando debates tensos e polêmicos.

¹⁷³ ROSADO, Layli. A controvérsia em torno dos escritos de Maimônides: o fortalecimento do discurso identitário judaico no Mishné Tora. (1180-1204), 2013. Dissertação (mestrado em História) –Centro de Ciências Humanas e Naturais, Universidade Federal do Espírito Santo, Espírito Santo.

nenhum dos quatro elementos, nem o que quer que tenha sido formado deles. [...] Você não deve se perder nas fantasias de sua mente, ao adorar essas coisas como intermediárias entre você mesmo e o Criador (Leis sobre a idolatria e a conduta dos idólatras, 2:1).¹⁷⁴

Segundo o Livro da Sabedoria, o judeu que adorasse um ídolo seria considerado um idólatra em todos os seus aspectos, já podendo ser considerado um pecado sem perdão. Neste livro, Maimônides está mais preocupado em especificar a não-idolatria, ou seja, em definir quais tipos de transgressões não entrariam na margem de pecados de idolatria.

Essa questão para ele é tão importante, que o ele destaca diversas vezes que a prática idólatra é a renúncia da Torá em sua íntegra, chegando até definir os ateus como sendo “[...] aqueles que seguem as fantasias de seus corações até que se tornem transgressores dos preceitos fundamentais da Torá”¹⁷⁵.

Maimônides destaca que o homem naturalmente viveria com diversas dúvidas em seu coração, mas isso não caracterizaria a prática idólatra em si. Entretanto, deveria manter-se atento aos possíveis desvios que surgissem em seu caminho. Um judeu firme em sua fé não deve permitir que penetre em sua mente nenhum pensamento que possa fazê-lo rejeitar um princípio fundamental da Torá. Assim completa:

O preceito relativo à idolatria é igual em importância a todos os outros preceitos reunidos [...] daí a inferência de que a aceitação da idolatria equivale ao repúdio de toda a Torá, dos profetas e de tudo a que foram ordenados, de Adão até o fim dos tempos. E este é o princípio fundamental de todos os mandamentos.¹⁷⁶

Maimônides ressalta que a punição por práticas idólatras para um judeu vai desde chicotadas, o que é uma pena comum para desobediência de um mandamento da Torá, até a impossibilidade de alcançar o mundo vindouro. E essa última pena tem para todos os judeus um peso inestimável.

Por isso, o rabino procurou descrever e demonstrar todas as proibições acerca das práticas idólatras, desde situações mais simples e corriqueiras, que podem se encaixar na transgressão da adoração a ídolos, até as questões sobre cidades que tenham sido induzidas à idolatria. De maneira geral, quando o Rambam aborda as leis sobre a idolatria,

¹⁷⁴ MAIMONIDES. *Mishné Torá: o livro da sabedoria*. Rio de Janeiro: Imago, 2000. p.5

¹⁷⁵ Ibidem, p. 2

¹⁷⁶ Ibidem, p. 4

ele procurou tratar de uma série de limitações impostas aos judeus, de acordo com os princípios fundamentais da Torá, que os tornam diferentes dos não judeus.¹⁷⁷

Maimônides destaca que os mandamentos da Torá devem ser seguidos integralmente a não ser que um judeu seja ameaçado de morte, visto que aqueles eram tempos difíceis. No caso de períodos diaspóricos e de rigorismo, como foi o período retratado na Igueret HaShmad, transgredir o mandamento da conversão a outrem ainda era cumprir um dever maior: preservar a vida.

Na interpretação maimonidiana a vida precede tudo, todavia havia três coisas que um judeu não poderia transgredir: idolatria, incesto e homicídio premeditado. Nesses casos, é preferível morrer a cometer esses pecados. Em outras palavras, os judeus não devem se misturar, em hipótese alguma, com aqueles que praticam idolatria, nem sob ameaça de morte ou de exílio. De acordo com as palavras do Rambam, “onde a vida estiver em perigo, qualquer recurso, mesmo que proibido pela Torá, pode ser usado como lenitivo, exceto a prática da idolatria, incastidade ou crime. Nem mesmo para salvar a vida estas ofensas devem ser cometidas”¹⁷⁸.

Pode nos parecer confuso que uma conversão a outra religião não configure um ato de idolatria. Mas o Islã e Judaísmo, como instituições, estavam mais próximos em seus costumes e tradicionalismos e, como já citamos, reconhecer Maomé como profeta parecia bem menos dispendioso do que reconhecer Jesus como filho de Deus.

A compreensão de Maimônides em relação a submissão ao Islã, se justifica na crença de que o Islã não é uma religião fundamentalmente contrária crença judaica, uma vez que os judeus e os muçulmanos acreditam na unicidade de D-us. Além disso, Maimônides assume que, como acontece com a maioria dos movimentos políticos radicais, o estado de coisas era apenas temporário.

Outro fator importante foi que a conversão ao Islã só se justificava pela simples aceitação verbal, declarando a crença em Alá e seu profeta Maomé. Isso não teria para Maimônides qualquer relação com as suas vidas práticas. Mesmo quando em alguns casos os judeus teriam sido forçados a assistir orações em uma mesquita e estudar o Corão, o governo do período teria permitido a prática judaica em casa. Desse modo, muitos judeus, depois de participar de orações em mesquitas, oravam pela segunda vez em casa, e

¹⁷⁷ Seria interessante se pudéssemos trazer aqui com precisão estas proibições e situações corriqueiras detalhadas por Maimônides, entretanto deprenderia muito de nosso espaço causando uma possível fuga de nossa temática abordada. Nesse interím, buscamos compreender porque a conversão ao Islã não significaria para Maimônides uma prática idólatra abominável como ele frisou tantas vezes.

¹⁷⁸ MAIMONIDES. *Mishné Tora. Leis fundamentais da Torá*. Op cit. p.,5-6

estudavam a Torá como antes. A conversão ao Islã não exigia a demonstração pública da fé, tampouco os governantes se portavam como vigilantes do cumprimento dos preceitos, como foi feito posteriormente em relação aos cristãos novos.

Maimônides comenta diversas vezes em sua epístola sobre a benevolência e a garantia da redenção divina àqueles que estiveram durante toda história judaica a se arrepender, inclusive Maimônides advoga contra aqueles que repreendiam os judeus conversos e não levavam em contas as peculiaridades da situação.

Em sua argumentação Maimônides apresenta o diálogo entre D-us e Elias numa situação, segundo ele, muito mais adversa e transgressora por parte do povo, e apresenta a bondade de HaShem e sua necessidade de trazer o povo judeu novamente ao devido caminho da religião e não os condenar. Vejamos:

De novo, no tempo de Elias, eles eram pecaminosamente idólatras deliberados, todos com exceção de sete mil – cada joelho que não se ajoelhara para Baal e cada boca que não o beijara [1Reis 19,18]. Não obstante, quando ele estava pronto para proferir acusações contra Israel no Monte Horeb, o seguinte diálogo se deu entre Deus e ele. Deus: por que você está aqui, Elias? Elias: eu sou movido pelo zelo ao Senhor, o Deus dos anfitriões, uma vez que os israelitas comprometeram a vossa promessa. Deus: É por acaso a vossa promessa? Elias: destruíram Vossos altares. Deus: Vossos altares, talvez? Elias: e puseram Vossos profetas a fio de espada. Deus: Mas estais vivo!/? Elias: Somente eu permaneci, e eles estão lá fora querendo tirar minha vida [1 Rs 19,10]. Deus: ao invés de proferir acusações contra Israel, não teria sido mais razoável dirigi-las contra as nações gentias? Eles mantiveram uma casa de prostituição, uma casa de adoração de ídolos, e você advoga contra Israel! Pois o texto lê: as regiões de Aroer devem ser abandonadas [Is 17,2]. Volta pelo caminho em que veio e para o sertão de Damasco [1Rs 19,15]. Tudo isso é explicado pelos sábios em Midrash Hazita.¹⁷⁹

Para Maimônides o caso dos tempos de Elias era de uma idolatria deliberada, como ele mesmo elenca em suas definições e categorias sobre os períodos de conversão. Entretanto, ainda sim, Maimônides busca exaltar as qualidades divinas de redenção e resgaste daquele considerados transgressores, mostrando uma faceta do judaísmo muito mais voltada a compreensão do que necessariamente ao rigor da lei, o que nos demonstra até mesmo em algum nível um afrouxamento da lei máxima do pecado da idolatria que não seria perdoado em nenhuma circunstância. Ou seja, mesmo apresentando seu tratado

¹⁷⁹ MAIMONIDES. *The epistle on martyrdom*, 1165. In: HALKIN, Abraham .1985. Op. cit. p. 17. Livre tradução

legislativo Maimônides busca também mostrar compreensão e exemplos memorialísticos de situações mais graves que teriam sido passíveis de redenção por parte divina.

Outro exemplo:

É explicitamente relatado nas Escrituras que Acabe, filho de Omri, que negou a D-us e adorou ídolos, assim como atesta D-us: em verdade nunca houve alguém como Acabe [1Rs 21,25]. Ele teve o decreto contra ele revogado depois que ele jejuou por duas horas e meia. As escrituras nos informa: e então a palavra do Senhor chegou a Elias de Tisbe: você viu como Ahab humilhou-se diante de Mim? Pelo fato de ele ter se humilhado diante de Mim, eu não vou trazer o desastre em seu tempo de vida. Trarei no tempo do reinado de seu filho[1Rs 21, 28-29].¹⁸⁰

Neste episódio específico Maimônides traz a história de Acabe, que foi Acabe filho de Omri, foi o sétimo rei do Reino de Israel. Seu reinado foi marcado por pactos políticos com Judá e outros reinos vizinhos, como alianças com Ben-Hadade, Rei da Síria, tais alianças teriam sido marcadas por transgressões ao preceitos divinos, sobretudo com relação ao seu casamento com a famosa rainha Jezabel.

Esse casamento com Jezabel, trouxe uma série de práticas consideradas idólatras ao seio da comunidade, o maior deles foi a construção do altar ao deus Baal.

Maimônides deixa claro que as ações de Acabe eram gravíssimas, mas também aponta como D-us o poupou, e aceitou sua remissão. Nesse caso, Acabe não tinha nenhuma situação de imposição, tampouco de necessidade extrema para transgredir, e ainda sim o fez, deliberadamente. Maimônides utiliza esse exemplo para ratificar a benevolência divina, embora posteriormente essa mesma força divina prometeu castigar o reinado do filho de Acabe, apresentando sua misericórdia e também seu senso de justiça.

A partir disso, ele segue em sua narrativa afirmando a particularidade dos judeus que haviam procurado-no, alegando que as comunidades judaicas estaria em um caso diferenciado, portanto a transgressão não seria deliberada.

Outro trecho da fonte aponta Esaú e uma lista de transgressões consideradas gravíssimas, praticamente as mesmas que a Torá relata como as piores de todas:

O perverso Esaú – Deus assegurou a rejeição a ele, como está escrito: “e eu rejeitei Esaú [Gê 25,28] –teve os seus ultrajes divulgados pelos rabinos. Naquele dia ele cometeu cinco crimes: matou, adorou ídolos, desonrou uma moça comprometida, negou a ressurreição e desprezou os direitos de primogenitura. Ele então se envolveu no seu capote, foi em direção ao seu pai Isaac e perguntou a ele: “pai, está o sal sujeito ao

¹⁸⁰ MAIMONIDES. *The epistle on martyrdom*. 1165. In: HALKIN, Abraham .1985. Op. cit. p. 17.

dízimo?” Seu pai refletiu: como meu filho é rígido em relação à observância religiosa!”. Não obstante, como recompensa pelo primeiro mandamento – honrar seu pai – que ele cumpriu, Deus concedeu a ele domínio ininterrupto até que o rei Messias chegue. Isso é confirmado pelos rabinos: os descendentes de Davi não virão antes que Esaú receba sua recompensa por honrar seu pai e sua mãe, como lê o texto: “ele me enviou após a glória para as nações [Zc 2,12]. Ele sempre recompensa a todos pelos bons feitos realizados e pune a todos pelo mal feito, caso a pessoa continue a fazê-lo.”¹⁸¹

Esaú é um dos personagens da narrativa inicial da Torá ainda anterior a concepção do reino israelita. Esaú e Jacó eram irmãos gêmeos, filhos de Rebeca e Isaque.

Inflamado pela inveja, instigado pela própria mãe Rebeca, o irmão mais novo Jacó enganou o próprio pai Isaque, usurpando a benção da primogênitura de Esaú. Assim que descobriu que havia sido passado para trás, Esaú jurou se vingar de Jacó.

Os rabinos do Talmud relatam que após ter sido enganado por seu irmão Jacó e não ter recebido a benção de seu pai Isaque, os sentimento de ira e vingança passam a compor boa parte das ações de Esaú. Os pecados de Esaú foram explorados no Talmud, assim também como a sua capacidade de manter em observância os preceitos divinos.

Maimônides relata a obediência de Esaú em honrar seu pai, e cumprir a entrega do dizimo até mesmo em relação ao sacos sal. Maimônides relata isto para elucidar a justiça e o reconhecimento divino perante os bons feitos realizados, mesmo que haja transgressão, o rabino enfatiza a lucidez e idoneidade divina para abençoar os bons feitos e punir os maus feitos.

Podemos perceber o enfoque de Maimônides em acalantar e assegurar todos da integridade divina. Portanto, é válido ressaltar que a questão crucial na epístola não é se o convertido forçado acredita que sua fraqueza de vontade constitui a profanação do nome de D-us, mas se seu fracasso em se tornar um mártir o marcaria para o resto da vida como uma pessoa má, transgressora, lançada além do limite da comunidade espiritual de Israel, sem a possibilidade de remissão ou retorno.

Maimônides argumenta repetidamente que a relação de aliança com D-us e o significado do cumprimento das mitzvot (preceitos) por uma pessoa, não são anulados porque o sujeito não tem coragem de sacrificar sua vida por conta de sua fé.

O ponto central da epístola é que a culpa por não aceitar a morte de um mártir, não deve levar a pessoa a rejeitar o significado de tudo o que fez e faz. Maimônides não

¹⁸¹ MAIMONIDES. *The epistle on martyrdom*. 1165. In: HALKIN, Abraham .1985. Op. cit p.18.

estava procurando esconder a culpa dos conversos forçados, mas sim assegurar que seu sentimento de culpa seria construtivo.

Portanto, Maimônides aponta que o que foi feito em relação a santificação do nome de D-us por toda a vida sempre será reconhecido pelo divino, e que o caso do descumprimento e transgressão de algum desses preceitos, D-us irá avaliar em quais circunstâncias ocorreu tal delito, e que o mesmo continua sendo o Único capaz de redimir tais atos.

Em outras palavras, a discursividade maimonideana analisa e propõe a inevitável conversão obrigatória como um possível instrumento para sobrevivência das comunidades judaicas, bem como defende a não anulação da fé judaica pela necessidade da transgressão da fé pela conversão imposta. Seguiremos demonstrando esse ponto no capítulo a seguir.

Capítulo III - Performance e simulação: a cultura do segredo para a sobrevivência do judaísmo

1. *Zakroh*, a memória como ferramenta de pertencimento em Maimônides

Memória e história são conceitos-chave para uma compreensão teórica do lugar da produção de uma *judeidade*, ou seja, da compreensão identitária que os judeus teriam sobre si mesmos, sobre sua identidade. Embora identidade seja um conceito complexo e importante, neste trabalho o utilizaremos como noção de pertencimento, como explicaremos adiante.

Autores como Pierre Nora, Paul Ricoeur, Yosef Hayim Yerushalmi – incluindo seus discípulos e críticos – Jacques Le Goff e Maurice Halbwachs (entre outros) produziram obras importantes dentro desta temática da memória.

A construção da noção de pertencimento no judaísmo está intimamente ligada a ideia de memória, outra noção fulcral para nossa análise. Jacques Le Goff em seu livro *História e Memória*,¹⁸² ressalta que a questão memorialista é um traço da Idade Média, sobretudo a memória coletiva. Um instrumento para afirmar origens de um grupo, certos mitos divinos ou não, e práticas ligadas à religiosidade que marcavam por completo noções de coesão social, e de identidade de um grupo.

¹⁸² LE GOFF, Jacques. *História e Memória*. São Paulo: Editora Unicamp, 1990. p. 442

Além de ser um recurso da época, a memória foi também parte de um grande sistema semântico do judaísmo rabínico medieval transmitida ao longo dos séculos. Le Goff destaca que “o povo hebreu é um povo da memória por excelência”¹⁸³ - (...) a memória é antes do que nada um reconhecimento de Yahveh, memória é fundadora da identidade judaica”¹⁸⁴. Foi através da memória que se deu continuidade à tradição, permaneciam as características e histórias que os identificavam como grupo compondo sua coesão social. O exercício da lembrança emergia como necessidade, como uma tarefa religiosa.¹⁸⁵

É importante ressaltar as diferenças entre memória e história, sobretudo na história judaica, pois por muito tempo a ideia de memória esteve intrinsecamente atrelada ao conceito de história, como se os dois conceitos tivessem equivalência e o mesmo significado. Esta definição gerou alguns importantes debates, sobretudo trazidos por Yerushalmi que problematiza e debate esta temática.

A memória pode ser entendida como um conhecimento do passado captado, guiado pelo presente, um conhecimento que se nutre das lembranças individuais que não necessariamente passam por críticas e por vezes, demonizam ou sacralizam alguns assuntos, escondendo, convenientemente, pontos e destacando outros. Em suma, a memória pode ser lida como uma construção do passado que serve também para atender interesses do presente, que podem ser econômicos, políticos, sociais e identitários.

O historiador Alex Degan afirma que:

A memória também funciona como operação ideológica, muitas vezes inconsciente de suas deformações e profundamente vulnerável a todos os usos, abusos e manipulações. Exatamente por estas características, a memória deve ser alvo da História, esta entendida como uma operação intelectual de análise e como uma reconstrução problemática e incompleta (consciente de suas limitações) do que não existe mais. A História opera uma espécie de “desencantamento do mundo” da memória...¹⁸⁶

A memória tem um elemento essencial, ela se sustenta através do apelo afetivo, o acontecimento rememorado é transformado em um relato comunicado com sentido e

¹⁸³ LE GOFF, Jacques. *Op. Cit.* 1990. p. 443

¹⁸⁴ Ibidem. p. 443

¹⁸⁵ Ibidem.. p. 443.

¹⁸⁶ DEGAN, Alex. *Batalhas de Memória: uma proposta de leitura de Flávio Josefo. Batalhas de memória: uma proposta de leitura de Flávio Josefo.* Mneme, Revista de Humanidades (Caicó. Online) , v. 12, p. 97-119, 2011. .p.100

coerência, no qual o sujeito em questão utiliza esta narrativa para um fim, um compartilhamento de lembranças e discursos do passado.

Alex Degan define a fronteira de memória e história como uma trincheira, e elucida as disparidades e desconfianças surgidas nessa relação:

Por outro lado, tamanha emergência provocou um estranhamento entre a História, entendida como disciplina acadêmica e forma intelectual de produção de conhecimento, e a memória, que questiona a autoridade e aponta os limites do conhecimento histórico. Em ambos os lados da trincheira configurou-se um clima de desconfiança, com historiadores assustados ao sentirem que seu monopólio sobre o passado está sendo questionado, e “defensores da memória” acusando o caráter artificial da História, voltado para a erudição e o elitismo universitário e distante do modo vivo e espontâneo das memórias populares.¹⁸⁷

Destacando que os debates entre história e memória nas Ciências Sociais causaram diversos incômodos e impasses, Alex Degan aborda as questões desde a suplantação da história pela memória até a negação da existência contemporânea da memória.

Desde a Antiguidade, a começar de Platão e Aristóteles, tratamos da memória em termos de lembrança, de rememoração. Neste ponto, é interessante destacarmos as diferenças entre memória e lembrança. Podemos situar como “lembrança” aquilo que o sujeito vivenciou, a experiência individual que mesmo compartilhada com outrem, é algo de cunho pessoal. Enquanto que “memória” pode ser preservada pelo coletivo e pelos acontecimentos vividos por outros, além de identificação pessoal ou social de grupos, podendo inclusive ser inculcada numa narrativa de pertencimento.

Na tentativa de desvencilhar a memória da história, nós historiadores, buscamos compreender que a memória é um dos elementos de análise para uma (re)construção do passado. Entretanto, a História como disciplina científica baseia-se em respaldo teórico, metodológico, além de passar pelo escrutínio acadêmico do conhecimento já consolidado na área. Ou seja, assim como pontuou Alex Degan, “a historiografia optou por reafirmar sua função crítica, enquanto exercício intelectual e laicizante, enquadrando a memória como fonte de produção do conhecimento histórico”¹⁸⁸, nos mostrando que a memória pode ser utilizada como fonte histórica a partir de uma visão crítica, mas que a mesma não deve ser compreendida como a história em si.

¹⁸⁷ DEGAN, Alex. *Batalhas de Memória: uma proposta de leitura de Flávio Josefo. Batalhas de memória: uma proposta de leitura de Flávio Josefo*. Mneme, Revista de Humanidades (Caicó. Online) , v. 12, p. 97-119, 2011. p. 99

¹⁸⁸ *Ibidem*, p. 99

Essa compreensão da memória como história em si foi um ponto de conflito por muito tempo nos denominados estudos da história judaica. Se o povo judeu era por excelência o povo da rememoração e sua história estava frequentemente sendo afirmada a partir dos relatos religiosos e diaspóricos, até que ponto é possível realizar a separação de uma memória judaica e uma história judaica?

Yerushalmi se debruça sobre essa questão. Para o autor, história e memória compõem campos distintos e compreende que o distanciamento do objeto estudado é uma particularidade da história, que a memória enquanto narrativa não consegue fazer.

Entretanto, para ele, a memória judaica se manteve pela tradição, mas os judeus não teriam uma produção ou uma preocupação com o fazer historiográfico, com exceção de alguns períodos: o primeiro período, mais precisamente no século XVI, no qual houve um interesse em registrar as expulsões dos judeus na Península Ibérica; e o segundo caso, já no século XVIII referente às ilustrações judaicas. Posteriormente, com o advento da segunda guerra mundial e do holocausto, a necessidade de lembrar e registrar aquela experiência dolorosa toma uma dimensão mais firme.

A partir desse hiato historiográfico na forma de lidar com as memórias, podemos perceber um possível paradoxo: como ser um povo memorialista sem sequer fazer história?

É notório que, de acordo com as definições apresentadas até aqui, levando em conta a perspectiva yerushalmiana, os judeus podem ser classificados como um povo de memória, mas não necessariamente como um povo da história, pois a narrativa que os interessou por longos anos não se encontravam nos livros de história, mas sim no *Tanach* (bíblia), descrições que levam em consideração os mitos narrativos de fundação, registros poéticos e alguns relatos do período monárquico.

Além disso, o texto talmúdico nos possibilita perceber que o debate, e as divergentes interpretações sobre um mesmo episódio ou ordenança divina, nos mostram como a própria memória se constitui num constante embate. Ou seja, a mesma é um elemento em construção a cerca das próprias questões que os definem como grupo social. Esta ideia difere da nossa compreensão do que seria o *fazer historiográfico*.

Mesmo com essas afirmações, é importante ressaltar que as memórias judaicas, mesmo tendo seus princípios fundadores numa narrativa mítica, estão impregnadas de historicidade, ou seja, a história e a memória judaica parecem não estar tão disassociadas,

assim como afirmou Yerushalmi. Isto nos leva a crítica levantada por Assmann¹⁸⁹, que evidenciou que o problema entre história e memória, levantado por Yerushalmi, não é exclusivo da causa judaica, mas um fenômeno inerente a toda história.

Dessa forma, Jan Assmann busca apresentar como memória e história estariam associadas. Ele compreende que fenômenos de memória podem ser divididos em duas esferas: memória comunicativa e memória cultural.

Para Assmann, a memória comunicativa estaria ligada aos acontecimentos diários, as emoções, os sentimentos de pertencimento, interesses, ódios em comuns e toda a gama de vivência sentimental que envolve o grupo ao ponto de se estabelecer diálogos em comuns. Já a memória cultural se dá no âmbito de uma estrutura temporal ligada a tradição. Nesse sentido, a memória comunicativa é refeita diariamente a partir das vivências e experiências dos indivíduos, enquanto que a memória cultural expressa um sentimento de pertencimento atemporal, como mitos de origem, rituais religiosos e fundamentos de linguagem.

Nesse sentido, o questionamento da relação de uma história judaica e memória judaica continuam presentes, pois quais seriam os tipos de construção de história foram permitidos ao longo da existência do povo judaico? Por onde irrompe a consciência histórica, o que a motiva, como se distingue e, mais importante de tudo, onde identificá-la, visto que no entender de Yerushalmi, esta se exprimiria de uma forma não historiográfica.

Contrariando Yerushalmi, Roberto Bonfil¹⁹⁰ elucidava sobre a construção dessa história judaica e suas conjecturas. Para Bonfil, a ausência de um poder militar, de um Estado estabelecido soberano, além do constante estado diaspórico e a situação exílica do povo judeu, contribuía para a inexistência de uma história política nos moldes cristãos ocidentais das narrativas historiográficas, pois esse modelo não servia para retratar a realidade dessas comunidades judaicas ao longo de suas vivências, logo as formas de narrar os próprios eventos históricos não poderiam ser as mesmas formas narrativas das comunidades cristãs ocidentais.

Bonfil ressalta que a forma encontrada pelas comunidades judaicas para compreender e narrar suas próprias existências, foi um formato memorialístico,

¹⁸⁹ ASSMANN, Jan. *Religión y memoria cultural: Diez estudios*. Buenos Aires: Libros de la Araucaria / Lilmod, 2008.

¹⁹⁰ BONFIL, Robert, *How Golden was the Age of Renaissance in Jewish Historiography*, History and Theory, Vol. 27, No. 4, Caderno 27: Essays in Jewish Historiography, 1988, pp. 78-102.

fundamentalmente focado para as vivências e sobrevivências coletivas. Foi através da releitura constante nos rituais da sinagoga que assegura-se o não-esquecimento. Nesse âmbito, o ato de ‘lembrar-se’ torna-se um dever, a ritualística que possibilita e manutenção viva das lembranças.

O não-esquecimento, evoca o dever da memória, da lembrança, bem como busca ferozmente sufocar qualquer tentativa de apagamento do que foi vivido pelas gerações passadas. A lembrança não deveria funcionar ao povo judeu diaspórico como sinal de fraqueza ou vingança, mas sim como esperança ativa de uma posteridade a ser recompensada pelo divino, mediante a toda resistência.

Na tradição judaica podemos dizer que há uma equivalência entre D-us e o livro, uma vez que as escrituras são o canal pelo qual se toma ciência da existência divina. Por isso, a escrita ganha um estatuto sagrado, pois a palavra escrita não só representaria D-us, como também seria considerada como uma extensão do mesmo, logo caberia a obrigatoriedade de todos os judeus ler, memorizar e rememorar as escrituras constantemente.

Nesse sentido, o passado relevante era muito mais o passado remoto, não aquele vivido pessoalmente. Esse passado remoto era o que proporcionava explicações fundamentais para o que viria e, principalmente para o que estava em curso nas comunidade judaicas. Por isso, conhecer e saber os relatos memorialísticos eram imprescindíveis para a compreensão social do grupo.

Daí a necessidade da constante rememoração da memória cultural, da estrutura da atemporalidade judaica, pois o presente dessas comunidades seria baseado nessa constante (re)atualização do passado.

Ao explicitarmos que um grupo social recorda algo, isso equivale a dizer que um certo passado foi transmitido, rememorado e reafirmado ao longo dos anos por aqueles que acreditavam que reminiscência era necessária para coesão social identitária daquele grupo. Yerushalmi define esta prática de “canais e receptáculos da memória”¹⁹¹ e Pierre Nora chama, com acerto, de “os lugares de memória”¹⁹²

Os judeus também tinham seus locais de memória, mas a constante vida diaspórica não permitia que eles pudessem ter esse contato direto e físico com esses locais, portanto

¹⁹¹ YERUSHALMI, Yossef Hayim. *Zakhor: Jewish History and Jewish Memory*. Washington: University of Washington Press, 1982.

¹⁹² NORA, Pierre. *Entre história e memória: a problemática dos lugares*. Revista Projeto História. São Paulo, v. 10, p. 7-28, 1993.

o ritual memorialístico se calcava muito mais nas palavras, nas escrituras, no senso de comunidade e em rituais do que necessariamente em espaços físicos. Esse tipo de percepção é fulcral para entender a proposta maimonideana sobre a vivência da fé judaica nas situações adversas.

Em nossa análise, entendemos que a discursividade maimonideana, ou seja, sua argumentação e retórica em favor dos conversos e da submissão à conversão como uma possível saída em detrimento da morte, pode ser inicialmente associada ao conceito de memória coletiva criada por Halbwachs¹⁹³ em sua obra. Nela, o autor defende que as memórias são, por excelência, construções de grupos sociais em que estes determinam o que é memorável, bem como os lugares onde essa memória será preservada. Por isso, o autor qualifica a construção da memória como essencialmente coletiva. Ainda que não se exclua a importância da memória individual, é na sua manifestação coletiva que ela tangencia a história e a construção do discurso histórico.

Entretanto, Halbwachs compreende que essas memórias coletivas são determinadas por grupos sociais, desconsiderando as particularidades dos indivíduos inseridos nesse grupo, assimilando-os como receptores do grupo social dominante.

Para além desta perspectiva, Assmann afirma que as memórias coletivas não são compostas só pelas bases sociais, mas também uma base cultural do indivíduo ou de sua existência social cotidiana. Nesse sentido Assmann nos é mais apurado para tratar da nossa temática, ele explicita as características da memória cultural em 6 esferas: 1) da materialização da identidade, 2) da sua capacidade de reconstrução, 3) do processo de formação, 4) da sua estrutura de organização, 5) da sua obrigação e 6) da sua própria reflexividade.

O primeiro aspecto, a materialização da identidade, funciona como um núcleo, onde se formula a consciência de si e suas singularidades. Enquanto que na segunda esfera, as recordações da memória, a escolha daquilo que será lembrado ou não compõe a capacidade de reconstrução das referências a serem seguidas ou rememoradas.

Em relação à terceira está ligado ao processo formativo da memória, pois antes da mesma se consolidar como parte de uma narrativa do grupo, é necessário que haja interesse, divulgação dentro do próprio grupo. Em outras palavras, a linguagem funcionaria como o agente principal da oralidade desta memória.

¹⁹³ HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Vértice, 1990.

No quarta característica, refere-se a estrutura de organização, ou seja, é necessário que haja os meios de comunicação adequados para que essas lembranças alcancem outras gerações ao longo do tempo. Portanto, a escrita e a preservação da documentação compõem a forma estruturante de veicular da propagação das memórias.

Para o quinto item, é posto em questão as estruturas hierárquicas dos fatos e daquilo que será rememorado, como prioridades e valores. E, por último, a questão da reflexividade, basea-se em compreender as reinterpretações de uma mesma memória em diferentes gerações, ou seja, a plásticidade que pode existir nesse campo.

Pensando nessa capacidade plástica dos usos de memória, destacamos que os elementos constitutivos da memória são classificados por Michael Pollak em duas instâncias: os acontecimentos vividos pessoalmente e os acontecimentos “vividos por tabela”, ou seja, acontecimentos vividos pelo grupo ou pela coletividade à qual a pessoa se sente pertencer.¹⁹⁴

Pollak ressalta que por meio da socialização política ou histórica ocorre uma projeção, uma identificação com determinado passado, e que, a partir disto, podemos falar numa memória quase que herdada, pois podem haver acontecimentos que marcam tanto uma região, ou um grupo que esta memória pode ser transmitida ao longo dos séculos com alto grau de identificação, o que nos ajuda a problematizar nosso estudo.

Peter Burke¹⁹⁵ sintetiza o argumento pontuando que não são os indivíduos que lembram voluntariamente, e sim, a comunidade que determina o que é “lembrável” e também como será lembrado. Os indivíduos identificam-se com esses eventos públicos que são importantes para o grupo e, por isso, “se lembram” bastante.

Nesse sentido, compreender e utilizar o conceito de *memórias coletivas*, pode nos levar a pensar que estas memórias estão acima dos indivíduos, separadas destes sujeitos, por isso, a noção de *memórias compartilhadas* nos pareça mais adequada. Memórias compartilhadas, sobrepostas, podem ser entendidas como fruto de interações sociais múltiplas, que acontecem dentro de marcos sociais e relações de poder.

Vejamos como isto pode ser evidenciado na epístola:

É bem sabido do relato dos nossos rabinos que, antes dos israelitas terem deixado o Egito, eles corromperam seus modos e violaram a promessa divina da circuncisão, de forma que nenhum deles, exceto a tribo de Levi, foi circuncidada. Somente quando o comando de salvo-

¹⁹⁴ POLLAK, Michael. *Op. Cit.* 1992. p.202

¹⁹⁵ BURKE, Peter. *Variadas de História Cultural*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2000. p.69.

conduto foi promulgado, pelo qual Deus instruiu Moisés - “Nenhum incircuncidado deve alimentar-se dele – [Ex. 12,43], ele ordenou a eles que realizassem o ritual. Nossos rabinos assim descreveram o cumprimento: Moisés fez a incisão, Josué o rasgo e Aarão a sucção. Os prepúcios foram coletados em pilhas. O sangue da circuncisão misturou-se com o sangue do cordeiro pascal e isso os fez mercedores da redenção.¹⁹⁶

Neste trecho da documentação, Maimônides destaca um aspecto primordial das tradições judaicas, quando ainda eram hebreias. Ele apresenta como a questão da circuncisão era essencial como elemento aglutinador e de coesão social. Essa prática, além de preceito exigido por D-us em lei, e no caso apresentado, teria sido descumprida nas terras do Egito no período diaspórico, ou seja, violaram preceitos divinos: transgrediram-os.

Maimônides utiliza este exemplo para ilustrar situações mais brandas, que sequer havia risco de morte pelo cumprimento dos preceitos divinos e, ainda assim, houve misericórdia divina, bem como rendição àqueles transgressores. Nesse sentido, Maimônides questiona porque numa situação muito mais grave dado o contexto, como a conversão forçada, a rendição não seria viável?

Para além dos fiéis da crença judaica, Maimônides também apresenta exemplos de personagens que eram exteriores a essa realidade para mostrar como D-us também se mostrava misericordioso com os piores pecadores, portanto o povo não deveria temer uma ira divina vindoura.

Vejamos outro trecho da documentação:

O perverso Nabucodonosor, que matou multidões em Israel e queimou o templo que é o escabelo de Deus, foi recompensado com um reinado de 40 anos, assim como o rei Salomão, porque ele correu uma pequena distância para encontrar Deus pela causa de Hezequias, assim como os rabinos afirmam: “ele correu atrás dele uma distância de quatro passos. Deus não reteve a sua recompensa.”¹⁹⁷

Estes trechos compõem um dos vários exemplos que podem ser encontrados na documentação à favor da lembrança coletiva, que foi transmitida ao longo do tempo entre as comunidade judaicas.

¹⁹⁶ MAIMONIDES. *The epistle on martyrdom*. 1165. In: HALKIN, Abraham .1985. Op. cit. p.12.

¹⁹⁷ MAIMONIDES. *The epistle on martyrdom*. 1165. In: HALKIN, Abraham .1985. Op. cit. p.12

O objetivo de Maimônides constitui-se em elucidar esses casos relatados na Torá para que sirvam de base argumentativa legitimadora a fim de garantir na posteridade, a rendição àqueles que a transgrediram para sobreviver. Para tal, segundo Paul Ricoeur¹⁹⁸, memórias não seriam simples lembranças vagas de acontecimentos passados, mas sim articuladas para atribuição de sentidos e, em primeira instância, como uma defesa contra o esquecimento, assegurando que acontecimentos “ruins” do passado não ocorram novamente. Nessa conjuntura, memórias são como uma capacidade de (re)significação das coisas e de si mesmo; trata-se de uma representação das coisas já apresentadas anteriormente para si, uma possível reconfiguração de tais dados guardados na memória que são despertados pela rememoração.

Portanto, o próprio recurso retórico utilizado por Maimônides são narrativas do passado articuladas para endossar sua própria perspectiva sobre a melhor forma de agir diante da situação diaspórica da conversão imposta. Para ele, a memória se firma como um elemento aglutinador e necessário para a composição do sentimento de pertencimento social. Através da rememoração de uma memória cultural e coletiva, gestou-se espaços e condições para estratégias e práticas de sobrevivência e existência dessas comunidades judaicas como veremos a seguir.

2. A construção de uma *judeidade* pela dissimulação

As discussões em torno da conceituação e das noções de identidade são imensas e profícuas, sobretudo se tratando de Idade Média. Alguns historiadores preferem não adentrar nesta senda, calcados na precaução de não cometer anacronismos e análises reducionistas, o que é perfeitamente louvável. Entretanto, dado a nossa análise e leitura da proposta maimonideana para as comunidade judaicas afetadas pela conversão obrigatória, vemos como necessário tratar essa discussão e trazê-la à nossa problematização.

Em primeiro lugar, é necessário destacar que a ideia de identidade não será tratada aqui nos moldes nacionalistas, compreendidos posteriormente ao nosso recorte, que se valem das construções sociais advindas das novas formações políticas, sobretudo ligadas a noção de Estado-Nação.

¹⁹⁸ RICOEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas: Editora da UNICAMP, 2007. p.40

Isto posto, a proposta deste trabalho dissertativo fundamentou-se em compreender identidade a partir das conjecturas existentes e dos elementos que os agrupava como comunidade social, e os identificavam naquele momento, e não necessariamente em toda história judaica.

Nossa proposta tem sido promover uma análise que destaque a visão adotada por Maimônides, o que ele entendia por pertencimento para aquele grupo social em questão.

A partir desses elementos agrupadores, calcados, sobretudo, na ideia de memória, é que entendemos que a perspectiva maimonidiana buscava promover uma *judeidade*, um sentimento de pertencimento ao que ele compreendia como essencial do “ser judeu”, da própria condição de existência judaica em momentos desfavoráveis e rigoristas, como explicitaremos adiante.

É importante destacar a noção de identidade social, pois reconhecemos que existe uma vasta produção sobre este conceito. Entretanto, levamos em consideração que, em linhas gerais, identidade diz respeito a como os seres humanos caracterizam e conceituam-se a si próprios, àqueles que identificam como seus iguais e que se entendem como membros de outro grupo, a partir de elementos aglutinados que compõem essas aproximações e, principalmente diz respeito a como um grupo se caracteriza e conceitua-se em relação a outro.

De acordo com o historiador Michael Pollak, na construção de identidade social existem três elementos essenciais:

(...) a unidade física, ou seja, o sentimento de ter fronteiras físicas, no caso do copo da pessoa, ou fronteiras de pertencimento ao grupo, no caso de um coletivo; (...) a continuidade dentro do tempo, no sentido físico da palavra, mas também no sentido moral e psicológico; finalmente, o sentimento de coerência, ou seja, de que os diferentes elementos que formam um indivíduo são efetivamente unificados.¹⁹⁹

Em seu artigo sobre os gregos o historiador Jonathan Hall²⁰⁰ entende que a ideia de identidade começa com a visão interna que um grupo têm de si mesmo em relação às suas

¹⁹⁹POLLAK, Michael. *Memória e Identidade Social*. Revista Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10, 1992, p. 200-212. Disponível em: http://www.pgedf.ufpr.br/downloads/Artigos%20PS%20Mest%202014/Andre%20Capraro/memoria_e_identidade_social.pdf Acessado em Jun/2016.

²⁰⁰Neste artigo o autor discorre sobre a definição de identidade dos gregos baseado em conceito de etnicidade, seu texto nos traz reflexões de como os gregos se definiram como helenos mesmo apresentando diversas diferenças entre si - denominação helenos e helas, e posteriormente a construção de uma identidade grega conforme outros grupos surgiam, no caso definidos por eles de bárbaros. HALL, Jonathan. *Quem eram os gregos?* Revista do Museu de Arqueologia e etnologia, São Paulo, 11: 213-225, 2001.

próprias diferenças e quais as características que os unificariam como grupo. Já François Hartog em sua obra *O Espelho de Heródoto*,²⁰¹ elucida que isto só é percebido a partir do contato com o outro, a partir do contato dos gregos com os persas, que a ideia embrionária de identidade como grupo social começa a emergir como necessidade fundadora de uma comunidade de viventes.

Levando em consideração essas interações, Pollak afirma que a construção da identidade não é algo estático, o que nos levaria a um paradoxo, pois, a *priori*, identificar seria estabelecer definições e padrões. Entretanto, isto não estaria isento de mudanças, negociações e transformações, pois essa construção da identidade é um processo histórico que se produz em referência aos outros, “aos critérios de aceitabilidade, de admissibilidade, de credibilidade, e que se faz por meio da negociação direta com outros”²⁰².

Nesta mesma linha, o sociólogo Denys Cuche associa a ideia de identidade diretamente a ideia de alteridade: “a identidade é uma construção que se elabora em uma relação que opõe um grupo a outros grupos com os quais está em contato”²⁰³. Portanto, identidades não são de forma alguma essenciais ou pré-existentes em um grupo, mas cunhadas, produzidas, podendo ser revistas ou adaptadas de acordo com a necessidade do grupo.

A construção de uma identidade social está intimamente ligada a ideia de memória, outra noção fulcral para esse trabalho dissertativo. No ensaio de Joel Candau, encontramos uma proposta de leitura que compreende as relações entre memória e pertencimento como intrínsecas:

não pode haver identidade sem memória (assim como lembrança e esquecimento) porque somente esta permite a auto-consciência da duração. [...] Por outro lado, não pode haver memória sem identidade, pois o estabelecimento de relações entre estados sucessivos do sujeito é impossível se este não tem a priori um conhecimento de que esta cadeia de sequências temporais pode ter significado para ele.²⁰⁴

Nesse sentido, memória e pertencimento são ideias centrais nas teorias clássicas das ciências humanas e sociais, presentes em reflexões de diferentes áreas e orientações

²⁰¹HARTOG, F. *O espelho de Heródoto. Ensaio sobre a representação do outro*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1999.

²⁰²POLLAK, Michael. *Op. Cit.* 1992. p.205.

²⁰³CUCHE, Denys. *A noção de cultura nas ciências sociais*. São Paulo: EDUSC. p.182.

²⁰⁴CANDAU, Joel. *Antropologia de La Memória*. Buenos Aires: Nueva Vision, 2002.

teóricas. Em seu trabalho, Joel Candau explicita cinco pontos centrais para analisar as relações de pertencimento formadas pela memória, relações que aglutinariam o senso de comunidade. São eles: 1) os conceitos de memória e identidade são fundamentais nas ciências humanas e sociais, 2) a ideia de que a identidade é uma construção social, permanentemente redefinida em uma relação dialógica com o outro, 3) outro ponto é a memória como uma reconstrução continuamente atualizada do passado, 4) o “mnemotropismo” (a obsessão pelos “lugares da memória”) está diretamente relacionado a diferentes fatores como a crise das certezas do presente, a diluição das identidades e ao desaparecimento de referenciais, e 5) memória e identidade estão indissoluvelmente ligadas.

Boa parte dessas informações já destrinchamos no item anterior, no qual abordamos as noções de memória e seus desdobramentos numa possível história judaica, além de verificarmos a compreensão e uso de Maimônides sobre a mesma. Sendo assim, é através da instrumentalização da memória que Maimônides constrói sua própria noção de elementos que constituem o pertencimento dos indivíduos as comunidades judaicas.

Ao exercer o *zarkor*, e o mandamento que constitui o judaísmo, que é o ato de lembrança, devido aos diversos momentos diaspóricos, Maimônides define as bases do que pertencer ao judaísmo, não somente pelas tradições, mas também pelo sentimento e ligação espiritual com divino. Ligação esta, que estaria acima dos da execução absoluta das tradições.

Nesse sentido, podemos compreender a tentativa maimonidiana de estabelecer não uma identidade distinta para ethos do “ser judeu”, mas de reesignificar alguns aspectos do que já se entendia como definição do que era ser um judeu.

A partir dessa conjuntura, o conceito de diáspora permite tornar tangível questionamentos e posicionamentos de diversos personagens da história judaica. Visto que o processo diaspórico é contínuo, estando principalmente enraizado no pensamento judaico medieval. Não obstante, diáspora e identidade são noções que parecem andar de mãos dadas, uma vez que a interação que há entre as noções de alteridade permitidas pelo enfrentamento do “eu” e o “outro”.

De acordo com Stuart Hall:

[...] apenas por meio da relação com o Outro, da relação com aquilo que não é, com precisamente aquilo que fala, com aquilo que tem sido chamado de seu “exterior constitutivo”, que o significado “positivo” de qualquer termo – e, assim, sua “identidade” – pode ser construído.

Sendo que no caso judaico a relação com o “outro” está permeada pelas condições impostas pela Diáspora.²⁰⁵

Para isso a noção de diáspora torna-se, nesse caso, significativa, compreendendo a identidade social de uma comunidade determinada e suas próprias formas de percepção e pertencimento, sendo apresentadas, por vezes, em posições antagônicas àquelas dos governos dominantes.

Por isso, nosso esforço em compreender e propor que Maimônides compilou legislativamente uma possível *judeidade* para momentos de crise, de rigorismo, e de conversão, para que esta noção de pertencimento à comunidade não fosse abalada pela necessidade da sobrevivência ante a conversão. Nesse âmbito, à luz de nossa análise, Maimônides elabora uma tática não só de sobrevivência, mas de existência para a própria comunidade judaica sob opressão.

No item a seguir, vamos verificar como essa proposição de uma *judeidade* é articulada por Maimônides pela prática da dissimulação.

2.1. Na esfera doméstica e na esfera social: a dissimulação e a cultura do segredo

Os textos de Maimônides evidenciam suas influências árabes e gregas que ampliaram o horizonte, espiritual, de sua própria visão do judaísmo. Isto posto, é importante entendermos que seus textos refletem as inquietudes, bem como sua vontade de conciliar o judaísmo com a filosofia aprendida dos gregos, principalmente pela via aristotélica.

A partir dessa conjectura, um dos principais argumentos maimonideanos em favor da submissão à conversão islâmica consta no alicerce filosófico de entendimento de uma separação entre um agir doméstico e um agir social.

Para Maimônides, o âmbito familiar era semelhante ao âmbito de intimidade com o divino, era no interior de suas atividades domésticas que deveria ser necessário a confirmação de sua devoção a D-us e todos os seus mandamentos. Ainda segundo o rabino, esse âmbito doméstico e familiar poderia ser compreendido como uma extensão dos sentimentos mais profundos da alma, pois somente na particularidade do coração e

²⁰⁵ HALL, Stuart. Quem precisa da identidade? In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). *Identidade e Diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. 3. Ed. Petrópolis: Vozes, 2004. p. 110.

da alma estariam as verdadeiras expressões da vida humana e sua ligação com o divino. Nesse âmbito, não haveria como esconder as reais intenções do esquadramento divino.

Para adentrarmos nesta senda, segundo Duby²⁰⁶, é necessário compreender que as noções de particular ou íntimo para Idade Média eram diferentes das nossas noções modernas, entendidas e assimiladas como uma noção oposta à autoridade ao Estado. Duby, valendo-se das crônicas latinas e leis romanas - que formaram boa parte da estrutura jurídica e do pensamento medieval - afirma que, em referência ao que era considerado do âmbito público e social, poderíamos elencar aquilo que estaria relacionado a soberania e autoridade estatal. Enquanto que o âmbito privado e seus múltiplos derivados, seriam reservados aos comportamentos de intimidades, sobretudo, fraternidades.

Nesse sentido, a esfera privada seria referente a vida familiar, não-individual, pois está é uma outra noção, mas esse status de privado no período medieval estaria fundamentado no âmbito do doméstico e da familiaridade daqueles que agem em confiança mútua.

A partir disto, analisamos que para Maimônides essa dissociação entre esse ambiente íntimo e esse ambiente social, é fulcral a elaboração argumentativa para a preservação da vida judaica e para a própria compreensão de mundo do mesmo.

Retomando, podemos compreender o âmbito íntimo como aquele lugar reservado ao núcleo familiar, fora das vistas dos governantes, portanto, referimo-nos aqui ao ambiente da casa. Enquanto que o âmbito social refere-se propriamente a rua, aos espaços de convivência para além da família.

Em seu particular entendimento, o rabino afirma que o governante é aquele que mantém os sujeitos unidos numa comunidade e, como tal, esse governante teria o direito de prescrever ações, hábitos e valores comuns para todos os membros da comunidade em questão, mesmo em que certas situações esses hábitos e valores não fossem comuns àqueles indivíduos que compunham esta comunidade.

Neste caso, Maimônides refere-se à imposição da conversão aos judeus advinda do governo almôada. Compreendendo que os governantes podem prescrever e ordenar ações e hábitos, caberia àqueles sob o jugo dessa legislação em primeiro lugar, abandonar estas terras, se isto fosse possível, ou iniciar o processo de submissão às ordens em favor da preservação da vida. Tal ação ocorria, segundo Maimônides, pois a autoridade desses

²⁰⁶ ARIÉS, Philippe. DUBY, Georges. (Orgs) *História da vida privada, 2: Da Europa feudal à Renascença*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

governos decorrem da necessidade de superar as diferenças criadas entre os integrantes que pertencem à mesma sociedade e, portanto, governavam interferindo na esfera social religiosa. Neste momento, Maimônides está lançando mão de uma compreensão racional da conjectura político-social em que as comunidades judaicas estavam submetidas, ou seja, suas palavras buscam elaborar um quadro de ações sempre a favor da preservação da vida daqueles que estariam passando por um momento de privação.

Maimônides neste caso, não estaria justificando a ação das lideranças islâmicas como corretas ou aceitáveis, mas estaria propondo uma visão ampla e promovendo uma tentativa de compreensão racional para a adversidade que ocorria diante das comunidades judaicas.

Em sua visão política do evento em questão, Maimônides propõe a compreensão da distinção entre discurso e ato, reafirmando a sua visão do homem e do relacionamento que ele mantém com seus semelhantes, com Deus e com a sociedade. Examinemos agora a explicação de duas distinções feitas por Maimônides: primeiro, entre o discurso e ato.

De início precisamos nos atentar que para Maimônides o discurso é considerado um ato de idolatria somente quando ele expressa uma fé real, de fato, uma crença na idolatria. Para ele, a recitação de frases vazias, mesmo aqueles que foram forçados a dizer, não faria parte da composição de um ato idólatra por leviandade, Maimônides acredita que os recitadores conversos não estão de fato realizando uma profissão de fé. Com esse precedente, o discurso feito não cai sob a chancela de idolatria e, neste caso, àquele que o proferiu não é obrigado a ser morto por conta deste ato. É neste sentido que Maimônides propõe a distinção radical entre o que se entende por discurso e ação.

Essa forma de declaração somente por “palavras vazias” em favor da preservação da vida, não implicaria numa contaminação da alma pela idolatria, porque as palavras não seriam reais, e sim o sentimento de fé e crença divina nos preceitos judaicos que estariam no íntimo do indivíduo num âmbito da alma, no qual nenhum ser humano poderia tocar.

Aqui Maimônides eleva seu entendimento de relacionamento entre fé e razão, pois o discurso vazio em favor do Islã, não representaria a relação entre a fé e o divino que existiria dentro de cada fiel. E seria no âmbito doméstico, no secreto aos olhos dos governantes que impuseram a conversão, que a comunidade judaica seria capaz de manter suas tradições, preceitos, crenças e principalmente a vida.

Para além de valores religiosos, o que Maimônides percebe nessas “declarações vazias” é um agir *político*, uma subordinação das práticas através do pensamento. Para Maimônides o campo do pensamento e da imaginação seriam *inatingíveis*, suas ações,

práticas e gestos poderiam ser afetados e modificados por outras circunstâncias, mas não o âmbito do pensamento.

Ao longo da construção de seu pensamento, Rambam vale-se de diversos exemplos rabínicos para ilustrar como se deveria agir diante de uma situação que ameaçasse a vida. Em seu livro, Renata Rozental Sancovsky²⁰⁷ problematiza estes exemplos à luz da história e da literatura rabínico-talmúdica, como o caso de Rabi Meir, que havia sido aprisionado e torturado. A fonte não explicita exatamente quando ocorreu e nem seu executor. Entretanto, neste episódio, Maimônides conta que este rabino teria sido questionado por ser judeu, e impuseram-lhe a ingestão de carne de porco. Vejamos:

É de conhecimento comum que no decurso de uma perseguição na qual sábios judeus foram executados, o rabi Méir foi aprisionado. Alguns que o conheciam disseram: “você é Meir, não é? E ele respondeu: “eu não sou” Apontando para presunto, eles ordenaram: “come isso se você não é judeu”. Ele respondeu: “eu devo prontamente comê-lo” e ele deu a impressão de estar comendo, mas ele não estava de fato. Ao olhar para esta pessoa modesta, que conhece o verdadeiro sentido da Tora, o rabino Meir parece ser indubitavelmente um gentio, pois seu exemplo determina: aquele que age abertamente como um gentio, ainda que secretamente se comporte como um judeu, é um gentio, uma vez que, de acordo com ele, a adoração a Deus é aberta, e ele a esconde, assim como fez o rabino Meir.²⁰⁸

Segundo o relato epistolar, o Rabino Meir prontamente teria comido a carne, transgredindo uma doutrina - as leis dietéticas do judaísmo - mas liberando-se da morte. Desse modo, Maimônides atenta para um fato desconsiderado pelo sábio que havia aconselhado os remetentes da carta: “Este homem não percebeu que eles não são rebeldes por escolha. Deus não vai abandoná-los ou prejudicá-los²⁰⁹”.

Apresentando um segundo exemplo, agora sobre Rabi Eliezer, Maimônides se faz mais claro quanto à complexidade do pensamento que ele formaria nesta epístola. Rabi Eliezer teria sido inquirido a se converter, praticando uma heresia. De acordo com Renata Rozental Sancovsky, o “Talmud relata que no ano de 109 d.C., em meio ao mandato do imperador Trajano (98-117) – conhecido por sua intolerância aos cristãos da Palestina – Rabi Eliezer é acusado de seguir o cristianismo, sendo preso”²¹⁰.

²⁰⁷ SANCOVSKY, Renata Rozental. *Inimigos da Fé: judeus, conversos, judaizantes na Península Ibérica, Século VII*. Rio de Janeiro: Imprinta Express, 2010. Cap VIII. p.304.

²⁰⁸ MAIMONIDES. *The epistle on martyrdom*. 1165. In: HALKIN, Abraham .1985. Op. cit. p. 7

²⁰⁹ Ibidem. p. 3

²¹⁰ SANCOVSKY, Renata Rozental. *Inimigos da Fé: judeus, conversos, judaizantes na Península Ibérica, Século VII*. Rio de Janeiro: Imprinta Express, 2010. p.314

O rabino Eliezer foi um celebrado especialista nas ciências. Eles inquiriram: como você pode ter tal nível de conhecimento e ainda acreditar na religião? Ele respondeu a eles de uma forma que os fez acreditar que ele adotou a doutrina deles, enquanto que na sua resposta ele estava pensando na verdadeira religião e em nenhuma outra.²¹¹

É notório que Maimônides ressalta a capacidade do rabino Eliezer em atuar, em mascarar uma resposta a fim de tentar salvar sua vida, antes um instrumento desenvolvido pela inteligência do indivíduo para o prolongamento de seus dias, que não feriria seus credos religiosos. Sancovsky destaca que Maimônides sugere soluções não-heróicas, como a dissimulação para preservar a vida:

Referindo-se aos episódios de conversão forçada de judeus, o Rabino defende a condição dos conversos que optaram por soluções “não-heróicas”, tais como a dissimulação e o falso juramento, elegendo a judaização preferencial nos casos de opressão. **A preocupação mais premente do Judaísmo rabínico medieval, diante das colocações de Maimônides, seria não apenas sobreviver o espaço físico ou religioso, mas, sobretudo, demarcar a continuidade existencial judaica.**²¹²

Maimônides viu a transgressão como ato instrumentalizado com a finalidade de um bem maior, *da preservação da vida*. Isto pode ser percebido na fonte, continuação deste exemplo:

O comandante o trouxe para a capital e disse a ele: “diga, velho, estará uma pessoa como você envolvida com essas coisas?” Ele respondeu: “eu tenho fé no juiz”. O comandante pensou que ele se referia a ele, enquanto que ele estava realmente pensando em Deus, e o comandante continuou: “rabino, levando em conta que você tem fé em mim [...] Por Deus, você está livre!”. É claro que o rabino Eliezer fingiu ser um herético diante do comandante, ainda que ele fosse sinceramente devotado a Deus.²¹³

Sancovsky afirma que Rabi Eliezer fez uso de palavras que possuíam dupla significação, fazendo parecer ao governador que ele reconhecia seu suposto erro e assumia a culpa pela acusação:

²¹¹MAIMONIDES. *The epistle on martyrdom*, 1165. In: HALKIN, Abraham .1985. Op. cit p.6.

²¹²SANCOVSKY, Renata Rozental. 2010. Op.cit. p.315. Grifos nossos

²¹³MAIMONIDES. *The epistle on martyrdom*, 1165. In: HALKIN, Abraham .1985. Op. cit p.6

É interessante constatar que a ambivalência na linguagem e nas formas de comunicação externadas no Talmud por Rabi Eliezer, seriam uma constante na identidade marrada medieval. Maimônides sugeria ainda tal criatividade comportamental enquanto paliativo para a difícil condição do converso na sociedade.²¹⁴

Sancovsky destaca que:

Como bem mostra Maimônides na Epístola, o tratado talmúdico Avodah Zarah abre inúmeras possibilidades de se esquivar durante um processo persecutório, sem recorrer, no entanto, ao martírio (Kidush Hashem). Conforme relatos (...) como os de Rabi Eliezer e Rabi Meir, Maimônides atesta dilemas vivenciados por aqueles que, em decorrência de uma perseguição, são obrigados a agir de forma contrária aos seus princípios. **Maimônides utiliza desses casos rabínicos para mostrar que mesmo que alguém que sabidamente cometesse um delito religioso, deveria assim continuar a fazê-lo, na intenção de salvar-se de uma situação ameaçadora.**²¹⁵

Embasado nestas premissas destacas, Maimônides esclarece toda a sua cadeia de pensamento: “Mas nesta perseguição a que nós estamos sendo sujeitos, nós não fingimos ser idólatras; nós somente damos a impressão de acreditar naquilo que eles afirmam”²¹⁶.

Aqui reafirmamos o ponto-chave no pensamento de Maimônides que é a diferenciação entre *cometer* a transgressão, e *parecer* que ali existira uma transgressão. Para ele “nós não estamos falando sério de forma nenhuma, e que nós estamos simplesmente enganando o governante”²¹⁷. Portanto, não é fingir ser um transgressor através de atos religiosos favoráveis a crenças impostas, e sim deixar que acreditem que consideravam o que lhes era imposto como “verdadeira fé”.

Um exemplo no qual isto se torna mais claro, foi quando, na epístola, Maimônides destacou e confrontou um dos argumentos do tal sábio: “Ele relatou que os muçulmanos têm um ídolo em Meca e em outros lugares. Por acaso foi perguntado a ele se ele deveria ir em peregrinação a Meca?”²¹⁸. A conversão estava ligada ao impedimento das práticas de outras religiões e a confissão de fé que “*Allah era único Deus e Mohammed seu profeta*”, e não numa tentativa de converterem, de fato, outros religiosos à crença muçulmana. Maimônides tinha consciência que mesmo a conversão sendo religiosa, era

²¹⁴ SANCOVSKY, Renata Rozental. 2010. Op. cit. p.314.

²¹⁵ Ibidem. p.315. Grifos nossos

²¹⁶ MAIMONIDES. *The epistle on martyrdom*, 1165. In: HALKIN, Abraham .1985. Op. cit p.6

²¹⁷ Ibidem, p .6

²¹⁸ Ibidem. p.7.

também uma batalha, sobretudo de supremacia política tendo como estandarte a fé religiosa.

Tais argumentos do sábio tornaram-se de grande preocupação para Maimônides, que não se furtou de registrar seus descontentamentos com a circulação de ideias que ele considerava errôneas: “como estabelecer que qualquer vítima de perseguição que faz uma prece não recebe uma recompensa²¹⁹”.

Nesse momento, a preocupação de Maimônides era com a continuidade das práticas judaicas ou a descrença delas, não somente a conversão que levou a tal, mas a uma série de argumentos levantados pelo tal sábio que afirmava ao converso que a sua transgressão seria maior do que a misericórdia de seu D-us:

eu estava temeroso que a resposta que afasta o homem de Deus caísse nas mãos de um indivíduo ignorante, e ele concluiria que não iria receber nenhuma recompensa pela sua oração; e então ele não vai orar. Isso, ele vai supor, é a verdade em relação aos outros mandamentos. Se ele realizá-los, ele não vai ganhar recompensa alguma por nenhum deles.²²⁰

Neste caso, para o rabino, não era a conversão que afastaria o converso de sua fé, de sua crença, mas sim o esvaziamento de suas práticas religiosas, como também a ideia de que não haveria mais redenção ao transgressor, não restando mais alternativas àqueles que sofreram a conversão, afastando-se definitivamente de seus costumes e suas crenças. Estes atos seriam para o rabino a perda da identidade e o verdadeiro desvio de fé e transgressão. Não a conversão, em si, que o faria deixar de ser um judeu, mas o afastamento em relação a religião judaica por acreditar na condenação eterna pós-conversão.

Para Maimônides, essa “fé” iria muito além de sanções e decretos. A fé era uma forma de viver, uma forma de se compreender e existir naquele mundo. Por isso ele separa os que agem levianamente e aqueles que agiram por coerção:

Se estes heréticos bem conhecidos foram generosamente recompensados pelo pouco bem que fizeram, é concebível que Deus não vá recompensar os judeus, que, apesar das exigências da conversão forçada, realizam os mandamentos secretamente? Será possível que Ele

²¹⁹ MAIMONIDES. *The epistle on martyrdom*, 1165. In: HALKIN, Abraham .1985. Op. cit. p.8.

²²⁰ Ibidem. p.8.

não discrimine entre aquele que realiza um mandamento e aquele que não o faz, entre um que serve Deus e outro que não? ²²¹

Entretanto, ao passo que Maimônides elabora esse aparato legislativo em favor dos conversos, ele também alerta para a necessidade de abandonar lugares de perseguição e conversão compulsória, pois, como já vimos na explicitação legislativa da documentação estudada, um ato idólatra deve ser firmemente rechaçado, colocado em oposição, mesmo que realizado sob coerção e sem qualquer identificação interior. Vejamos:

Para aqueles que iludem a si mesmos pensando que eles vão permanecer onde estão até que o rei Messias apareça no Magrebe e então eles partirão para Jerusalém 195, eu simplesmente não sei como eles vão livrar-se das dificuldades atuais. Eles são transgressores e eles conduzem outros ao pecado. A crítica do profeta Jeremias – eles oferecem ao Meu povo a cura para as feridas de forma repentina, dizendo ‘tudo está bem, tudo está bem’, quando nada está bem [Jr 6,14 e 8,11], encaixa-se perfeitamente neles e em outros semelhantes a eles. Não há um tempo estabelecido para a chegada do Messias na qual eles possam contar e decidir se ela está próxima ou distante. A incumbência dos comandantes não depende na aparência do Messias. É exigido de nós que nos dediquemos ao estudo e ao cumprimento dos preceitos e nós devemos lutar para atingir a perfeição em ambos. Se nós fazemos aquilo que é necessário que façamos, nós, nossos filhos ou nossos netos poderão vir a ser privilegiados por Deus em testemunhar a vinda do Messias e a vida será mais prazerosa. Se ele não vier, nós não teremos perdido nada; pelo contrário teremos tido um ganho fazendo aquilo que é devido. Mas é perverso e desesperançoso, além de uma renúncia para qualquer pessoa permanecer nestes lugares e ver o estudo da Torá deteriorar, a população judia perecer após algum tempo; o indivíduo incapaz de viver como um judeu mas continuar a dizer: “eu vou ficar até que o Messias apareça e então eu possa me libertar desta situação em que me encontro.”²²²

Além dos dilemas vividos pela comunidade naquele tempo, Maimônides também se preocupava com o posterior a esta sobrevivência diante da conversão. Esta mesma convivência diária com aqueles considerados infieis poderiam causar problemas vindouros, por exemplo a compulsão para executar certos atos, que ao longo do tempo, poderiam fomentar a assimilação de toda uma comunidade, causando apostasia.

Por outro lado, como vimos, a imposição de uma declaração puramente verbal permitia que a comunidade sobrevivesse, para continuar em sua vida judaica. Isto é, o

²²¹ Ibidem. p. 10.

²²² MAIMONIDES. *The epistle on martyrdom*, 1165. In: HALKIN, Abraham .1985. Op. cit. p.18.

discurso é considerado como um ato de idolatria somente quando ela expressa a fé real em idolatria, ou seja, a intencionalidade do converso em questão e sua vivência posterior são cruciais para a continuação das comunidades judaicas.

Nesta conjuntura, a performance diante do âmbito social garantiria a preservação da vida, enquanto que no âmbito doméstico a crença e a afirmação dos preceitos judaicos garantiriam a perpetuação da fé

3. Performance: a racionalização no trato da fé

Para tratarmos da noção de performance recomendada diante das conversões obrigatórias, abordaremos, primordialmente, de que maneira Maimônides construiu seu aparato filosófico e religioso, de sua própria percepção dos vínculos entre fé, pertencimento e os sujeitos praticantes da crença judaica.

A busca pela vinculação entre práxis alinhadas a crença judaica e as ações pragmáticas são sustentáculos da base discursiva maimonideana. Como já mencionado, a influência aristotélica o influencia a promover uma sistematização e aperfeiçoamento de diversos os saberes de seu tempo de forma conciliatória.²²³

É importante ressaltar, de início, que a concepção maimonideana em torno de um aparato de dissimulação e ação política só foi possível devido a forte base racionalista contruída pelo rabino. Entretanto, além da emergência dessa possibilidade de dissimulação para sobrevivência, Maimônides nos indica através do Talmud que o mesmo apresenta “uma maior plasticidade e flexibilidade rabínica para lidar com situações limites”²²⁴.

A vivência religiosa, nesse caso, não era entendida como exclusiva do regramento teológico, com objetivos sempre punitivos daquele que se corromperam. A crença judaica de Maimônides compreende, nessa historicidade, aspectos de um papel social e identitário. O próprio rabino entendia a sua crença como um sobrevivente, resistente às intempéries da vida, periodizadas por ele, mescladas à própria existência coletiva das comunidades judaicas:

²²³ FALBEL, Nachman. *Aristotelismo e a polêmica maimonideana*. Leopoldianum. Vol. XI, n. 32, dezembro de 1984.

²²⁴ SANCOVSKY, Renata Rozental. 2010. Op.cit. p.318.

Desde que nós fomos exilados da nossa terra, a perseguição é a nossa sempiterna sorte, porque desde a nossa juventude ela cresceu conosco como um pai e desde o útero da nossa mãe ela nos dirigiu [Jó 31,18]. Mas nós frequentemente encontramos no Talmude que “uma perseguição provavelmente passará.” Que Deus ponha um fim a esta e que possa a profecia ser realizada!²²⁵

Apesar da conhecida reputação de Maimônides como médico, em especial no norte da África, foram seus escritos teológicos e filosóficos que lhe garantiram relevância histórica. Rambam é autor de uma extensa lista de escritos em diversas áreas de conhecimento a serviço da fé, artigos voltados para medicina, bem como comentários ao Talmud.

Nesse âmbito, Maimônides tinha mesmo uma intenção de se colocar como um pilar, como um guia àqueles considerados perplexos; aos judeus que se encontram diante da encruzilhada entre fé e exercício da razão; àqueles que se sentiam desorientados diante do desgoverno de suas próprias vidas. Vejamos:

Por um lado, o caráter profundo e enciclopédico de seus escritos fez dele uma autoridade de muitas esferas diferentes. Por outro lado, sua dedicação e integridade pessoal e seu compromisso com o futuro de seu povo deram grande importância aos olhos do homem que chama e não apenas como um foco de identidade, mas como um professor solícito. Maimônides tornou-se inquestionavelmente o "Guia", como proposto pelo título de seu principal trabalho filosófico, mas não apenas pelos perplexos.²²⁶

Numa intensa tentativa de promover conciliações das questões entre as tradições, a crença judaica e a filosofia, é que Maimônides, posteriormente, foi profundamente criticado por acreditar numa possível aproximação e conciliação entre religião judaica e filosofia grega.

Para ele, era possível comprovar que havia entre a razão e a fé uma conexão essencial, e que o entendimento ideal das Escrituras Sagradas era possível mediante a aplicação do cânone aristotélico. De acordo com Gerard Haddad: “[...] praticamente todos os movimentos de renovação do Judaísmo do século XX se basearam no pensamento maimonidiano”.²²⁷

²²⁵ MAIMONIDES. *The epistle on martyrdom*, 1165. In: HALKIN, Abraham .1985. Op. cit. p. 20

²²⁶ NAHAÏSSI, Giuseppe. *O livro dos mandamentos. 248 preceitos positivos*. São Paulo: Hedra, 2007. p.17

²²⁷ HADDAD, Gerad. *Maimônides*. São Paulo: Liberdade, 2003. p. 16

Isto posto, é importante destacar que Maimônides não era um aristotélico fidedigno, mas em seus escritos filosóficos é possível verificar um neoaristotelismo aplicado e adaptado junto de concepções neoplatônicas. Colocamos isto em questão até porque o conhecimento filosófico apreendido por Maimônides, além de filtrado, foi resultado de estudos de traduções e comentários realizados por árabes e muçulmanos, à exemplo: Averroes (Ibn Rush), Al Farabi e Avicena (Ibn Sina).

Segundo Rosalie Helena de Souza Pereira:

O fator que desencadeou a produção filosófica na Península Ibérica nos séculos XII-XIII foi o ingresso de Aristóteles no Ocidente, inicialmente em vestes neoplatônicas com as obras de Al-Fārābī (872-950) e de Avicena (Ibn Sīnā) (980-1037) e, depois, por meio dos comentários ao corpus aristotélico feitos por Averróis (Ibn Rushd) (1126-1198), de Córdova, a mesma cidade natal do ilustre filósofo judeu Maimônides. Todos eles redigiram suas principais obras em língua árabe. Algumas chegaram até nós em seu original, outras somente em versões latinas – como é o caso das obras de Averróis, cujos originais árabes, em sua maioria, não sobreviveram, restando as traduções para o latim, além de algumas poucas versões para o hebraico. Das obras de Al-Fārābī e de Avicena que a posteridade recebeu, o Oriente encarregou-se de conservá-las em seu original árabe; sobreviveram também as traduções para o latim de algumas obras de Avicena que foram realizadas na Escola de Toledo, no século XII, e exerceram muita influência no pensamento do ocidente cristão.²²⁸

Maimônides demonstra ser um conhecedor do *Kalam*²²⁹, que é a teologia racionalista dos muçulmanos, o que nos indica sua formação diferenciada dentro do próprio judaísmo rabínico medieval, principalmente em contraposição aos rabinos *ashquenazi*. Sua formação filosófica é derivada dos pensadores de expressão árabe, pois sabemos que seu mestre foi Avempace (Ibn Bājjah) (1139), filósofo de Saragoça. É muito provável que Maimônides não tenha tido acesso aos escritos originais em grego especificamente, mas sim em árabe ou siríaco. Logo, podemos presumir uma apropriação indireta daquelas concepções demonstradas por Aristóteles e Platão na Antiguidade. De fato, o neoaristotelismo judaico teve forte mediação islâmica e desenvolveu-se, em maior grau, nas comunidades que estavam sob domínio árabe.

²²⁸ PEREIRA, Rosalie Helena. 2015. Op cit. p. 110

²²⁹ Termo árabe que tem afinidade, quanto ao sentido, com o grego *logos* e significa “discurso”; designa o movimento de teologia especulativa que se formou a partir do século VIII, no Oriente Médio, cujo objetivo era explicar, por meio de argumentos racionais, os dados da Escritura. Verza (2007, pp. 149-175).

Leo Strauss²³⁰ caracteriza a posição de Maimônides como um “pensamento medieval das Luzes em matéria de religião”, no sentido de ele possuir a “liberdade para filosofar”.

Entretanto, posteriormente, segundo Nachman Falbel, Maimônides recebeu severas críticas ao defender a compatibilidade entre razão e fé. O autor destaca que para Maimônides “[...] a filosofia é o meio e o caminho que conduz à divindade”²³¹, ou seja, ele defendia, em seus escritos, que a fé juntamente com conhecimento filosófico seria o caminho pelo qual o homem conseguiria ascender espiritualmente. Esse posicionamento lhe rendeu muitas críticas e censuras, fazendo com que grande parte do que produziu não pudesse ser estudado pelas comunidades judaicas posteriores.

Alvo de profunda suspeição, segundo Kriegel²³², a filosofia também era vista com desconfiança. Qualquer teoria que fosse além dos cânones teológicos tradicionais eram considerados heréticos, embora esta ideia fosse mais frequente no mundo cristão e no mundo muçulmano, sendo que nas comunidades judaicas podemos aplicar a mesma lógica, com algumas ressalvas, devido as diversas disputas rabínicas decorrentes do período histórico medieval.

Embora Maimônides tivesse o objetivo de romper as barreiras entre fé e razão, o movimento de aproximação dessas esferas pode ser considerado anterior à ele, como por exemplo os esforços de Abraão Ibn Daud.

Por conta dessa aproximação com a filosofia grega e sua busca pela conciliação com a fé, foi que Maimônides lançou um novo olhar sobre o *modus vivendi*, e as próprias relações que as comunidades judaicas tinham com a crença e a tradição religiosa.

O rabino acreditava que, além de necessário, era possível fazer o uso da razão em favor do aprimoramento da própria fé judaica em si, principalmente em situações diaspóricas, e ocasiões de extremos rigorismos.

Vejamos um trecho da fonte epistolar referente à esta questão:

Não é correto alienar, escarnecer e odiar pessoas que profanam o sábadó. É nosso dever ajudá-las e encorajá-las a seguir os mandamentos. Os rabinos regulam de forma explícita que quando um pecador que pecou por sua própria escolha vem a uma sinagoga, ele

²³⁰ Strauss, Leo. *Maimonides' Statement on Political Science*. Proceedings of the American Academy for Jewish Research, vol. 22, 1953, pp. 115–130. JSTOR, www.jstor.org/stable/3622245. p.3

²³¹ FALBEL, Nachman. *Aristotelismo e a polémica maimodiana*. Leopoldianum. Vol. XI, n. 32, dezembro de 1984. p. 65

²³² KRIEGEL, M. Judeus. In: LE GOFF, J.; SCHMITT, J. (Org). *Dicionário temático do ocidente medieval. Vol I*. São Paulo: Edusc, 2006.

deve ser bem vindo e não insultado. Para esta regra, eles se basearam no conselho de Salomão: um ladrão não deve ser desprezado por roubar para aliviar a sua fome [Pr 6,30] Isto quer dizer não despreze o malfeitor em Israel quando ele vem secretamente ‘roubar’ alguma observância.²³³

Maimônides explicita a necessidade de acolher àqueles que pecaram, mesmo por vontade própria, também ressalta a importância de não excluir estes da comunidade. A exclusão imediata dos pecadores ou o insulto poderiam ser atos irreparáveis na vida do fiel. O rabino busca reafirmar o papel da comunidade em acolher e alertar os transgressores para que o ato seja remido e que os pecados sejam reconhecidos e expurgados, não pela exclusão ou desprezo, mas sim pelo arrependimento e conscientização racional do erro.

David Hartman dedica uma parte considerável de sua discussão para esclarecer que essas transgressões deveriam ser analisadas, contextualizadas e compreendidas à luz da Torá como explicitou Maimônides na epístola— já analisada no capítulo dois.

Contrário ao ato do *Kidush Hashem* absoluto, acima de qualquer circunstância, foi que Maimônides tratou o assunto detalhadamente e elaborou as situações adversas e legítimas para a aplicabilidade do conceito de santificar o nome de D-us, além do papel desempenhado por este ato na sociedade, destacando em quais momentos seria adequado, aceito e permitido essa santificação em nome de D-us através da consolidação do sacrifício vital.

Em face disso, a discussão deste assunto por Maimônides foi visceral, pois a obrigação imposta a alguém que é forçado a violar um dos mandamentos cai sob a rubrica de santificar o nome de D-us. No entanto, Maimônides se envolve em uma discussão muito mais ampla, percebendo a apresentação deste assunto como um confronto com os sentimentos de culpa dos membros da comunidade que se vêem como tendo falhado no teste de santificar o nome de D-us.

Para tal, vimos, no capítulo anterior, as variadas definições de santificação do nome de D-us, que podem ser compreendidas além da letra da lei, o rabino buscou mostrar que mesmo quem não concretizou o ato de sacrificar sua vida, poderia também santificar o nome de D-us na vida cotidiana, através de sua maneira de cumprir os mandamentos e em suas relações com os outros.

Ao propor uma análise mais racionalista deste episódio que é o *Kidush Hashem*, Maimônides afirma duas respostas diferentes na epístola. No primeiro momento, ele

²³³ MAIMONIDES. *The epistle on martyrdom*, 1165. In: HALKIN, Abraham .1985. Op. cit. p.10

defende e afirma que: qualquer pessoa que sofreu o martírio, a fim de não reconhecer uma apostasia como legítima, deverá ser reconhecida como praticante de uma ato bom e adequado, e que conseqüentemente D-us o recompensará pela proeza, afinal o valor do ato é considerado muito alto, pois ele deu a sua vida para a santidade de D-us, portanto deveria ser exaltado e abençoado.

Por outro lado, ele faz questão de reconhecer o momento de adversidade e de encruzilhada em que viviam as comunidades judaicas entre o Islã e a cristandade. O medo do aniquilamento total o leva a aconselhar uma ação política, orientando que ao confessar o credo islâmico, privando-se da morte, seria necessário uma performance para a validação do ato. Ou seja, a dissimulação frente o âmbito social deveria ser feito de forma convincente. Enquanto que no âmbito íntimo, deveria-se buscar os preceitos judaicos e a constante remissão da transgressão.

Em outras palavras, é o uso da razão, desta consciência racional, que torna o ser humano capaz de reconhecer que sua transgressão prejudica não somente a si mesmo, mas toda a comunidade, todo um *ethos*. Maimônides quer exemplificar e esclarecer uma ideia de organicidade, como se todos compusessem uma parte de um grande corpo e fossem peças-chaves para a manutenção e funcionamento do mesmo. Por isso, para ele, a orientação era o modo essencial do enraizamento e fortificação da crença nas comunidades judaicas.

Assim como vimos no item anterior, a importância de saber agir de forma política para preservar a vida consta como um dos pilares argumentativos do pensamento maimonideano. Podemos compreender esse agir político como um ato de performance, não no sentido contemporâneo da palavra, mas sim como uma forma de atuação e dissimulação.

Para fazer tal afirmação, faz-se necessário compreender, primeiramente, o conceito de performance. Paul Zumthor salienta que

[...] performance designa um ato de comunicação como tal; refere-se a um momento tomado como presente. A palavra significa a presença concreta de participantes implicados nesse ato de maneira imediata. Nesse sentido, não é falso dizer que a performance existe fora da duração. Ela atualiza virtualidades mais ou menos numerosas, sentidas com maior ou menor clareza. Elas as faz "passar ao ato", fora de toda consideração pelo tempo. Por isso mesmo, a performance é a única que realiza aquilo que os autores alemães, a propósito da recepção, chamam de "concretização".²³⁴

²³⁴ Zumthor, Paul. *Performance, recepção e leitura*. São Paulo: COSAC NAIFY: 2007. p .50

Considerando que esta experiência de construção da escrita de Maimônides iniciada pelo discurso e, portanto, com características e preocupações performáticas, teria por objetivo concretizar algo, fazer acontecer, provocar a recepção de determinada informação que atenda às suas intencionalidades primordialmente verbalizadas e, posteriormente essas mesmas ações deveriam adquirir uma corporeidade, surge-nos as indagações: De que maneira esta estratégia discursiva seria implementada? Como suas ideias poderiam ter um grau de influência mais significativo?

Desse modo, é notório que a performance está sendo entendida como um ato de comunicação, a partir de uma ação, uma estratégia decorrente de um cenário ou de uma situação de conflito, conforme sugere Georg Simmel²³⁵.

O primeiro ponto destacado por Maimônides para realização da transgressão e, por conseguinte, o ato de performance como fuga do martírio, seria verificar e analisar a intencionalidade do opressor, daquele que demanda a conversão obrigatória.

Portanto, ele estabelece a *intenção* do outro como parâmetro:

Todos os outros mandamentos, qualquer um que um opressor o obrigue a transgredir, ele deve julgar. Se o tirano faz para a sua satisfação pessoal, seja em época de perseguição ou não, privadamente ou em público, ele pode violar a Torá e escapar da morte.²³⁶

Como saber da intenção do outro, do opressor? Como avaliar se a transgressão pode ser justificada? Maimônides procura também responder a essas questões, compreendendo que a ação não pode ser leviana.

Para performar a conversão ao Islã, e conseqüentemente transgredir a crença judaica, a ação precisa ter uma funcionalidade. O que delimita ainda mais o campo de ação, da performance. Vejamos:

[...] se um não-judeu ordena um judeu cortar a alfafa no dia de sábado e jogá-la para as bestas, caso contrário ele será morto, ele deve cortar e evitar ser morto. Mas se ele ordena jogá-la no rio, ele deve escolher a morte ao invés de obedecê-lo, uma vez que ele quer que um pecado seja cometido.²³⁷

²³⁵ SIMMEL, Georg. *A natureza sociológica do conflito*. In: Moraes Filho, Evaristo. (Org). Simmel. SP: Ática, 1983.

²³⁶ MAIMONIDES. *The epistle on martyrdom*. 1165. In: HALKIN, Abraham. 1985. Op. cit. p. 11.

²³⁷ *Ibidem*, p.11.

Não só a intencionalidade do opressor é importante para a decisão da performance, mas também a finalidade daquilo que é imposto ao judeu no tempo de opressão. Maimônides recomenda que se examine as exigências feitas pelo governante, pois se a transgressão será feita, é necessário que a mesma tenha um propósito que não seja puramente a posição de humilhação ou degradação da crença judaica.

Nesses casos, Maimônides alerta para a superficialidade e leviandade que pode conter no ato exigido pelo opressor. Em outras palavras, enquanto o opressor estiver exigindo um tipo de transgressão judaica para única e exclusivamente a sua satisfação pessoal, é aconselhável que um judeu, nesta situação, escolha a violação dos mandamentos de sua fé, mas caso o objetivo do opressor seja fazê-lo transgredir propositalmente contra a sua fé de forma odiosa, Maimônides aconselha a não aceitar esse tipo de coerção, e deliberar.

Veamos como consta na epístola:

Se é o objetivo do opressor fazê-lo transgredir, ele deve deliberar. Se é uma época de perseguição ele deve entregar sua vida e não transgredir, seja privadamente ou em público, mas caso contrário, ele deve escolher transgredir e não morrer se for privadamente e morrer caso seja em público.²³⁸

É nessa tentativa da separação daqueles que agem no tempo da coerção por não terem opção e daqueles que transgrediam por conta própria, que surge, na epístola, um verdadeiro tratado legislativo, que explica a aplicação do credo judaico, e a classificação da temática conversão.

Foi necessário clarificar tais assuntos para que ele próprio, Maimônides, não fosse acusado de heresia ou distorção de sua fé. Por isso, ele tratou de fundamentar-se nas escrituras, na *Torá*, para que prosseguir mantendo seus argumentos solidificados perante a comunidade judaica.

No plano retórico, pode-se observar uma mudança significativa no tom de suas palavras entre o início da documentação epistolar e o seu fim. No início da Epístola, Maimônides rejeita fortemente a abordagem do sábio, que viu a recitação do lema islâmico como idolatria, igualando àqueles foram forçados a recitá-lo como um malfeitor em si.

No entanto, ao final do Epístola ele observa que um membro da comunidade que tinha feito esta declaração mesmo que sob coerção deve olhar para si mesmo como

²³⁸ MAIMONIDES. *The epistle on martyrdom*. 1165. In: HALKIN, Abraham. 1985. Op. cit. p. 12.

alguém que também profana o nome de D-us, não exatamente de bom grado, mas que deve buscar o tempo todo a remissão de tal ato, principalmente se ausentando de terras de perseguição.

No mesmo tom, ele garante o perdão divino àqueles conversos, e o acolhimento dentro das comunidades judaicas, porém ressalta a atenção redobrada para a apostasia, e relembra que todos os atos serão também julgados e punidos de acordo com perspicácia divina, ou seja, é uma clara atuação de Maimônides a favor da conciliação dos tempos rigoristas com o credo judaico.

Isto porque, é possível verificar que o objetivo de Maimônides em refutar os posicionamentos rígidos do rabino consultado naquela ocasião, era de salvaguardar a vida e promover a compreensão clarificada quanto do que em sua perspectiva significava de fato, ser um “judeu”, e por isso neste tratado legislativo analisado percebemos a tentativa de Maimônides em consolidar uma *judeidade*, baseada na noção de pertencimento àquele grupo social.

Nesse sentido, a racionalização no trato da fé os levariam a dissimulação, pela qual seria possível e necessário performar em favor da auto sobrevivência. Portanto, somente a declaração da fé no Islã, sem a performance convincente ao opressor não seria suficiente para poupar o advento do martírio. Zumthor destaca que a voz na performance é fonte de autoridade, entretanto não seria um elemento isolado:

Estou particularmente convencido de que a idéia de performance deveria ser amplamente estendida; ela deveria englobar o conjunto de fatos que compreende, hoje em dia, a palavra recepção, mas relaciono-a ao momento decisivo em que todos os elementos cristalizam em uma e para uma percepção sensorial - um engajamento do corpo. Ademais, parece-me que em uma tal direção compromete-se a crítica, há bem pouco e muito confusamente. O termo e a idéia de performance tendem (em todo caso, no uso anglo-saxão) a cobrir toda uma espécie de teatralidade: aí está um sinal. Toda "literatura" não é fundamentalmente teatro?²³⁹

Se o discurso performático visa recepção, podemos compreender como recepção a aceitação daquele que impunha a conversão. Em outras palavras, compõe a performance a capacidade de persuasão do subjugado diante do opressor. Portanto, a sobrevivência dessas comunidades judaicas estaria atrelada, em primeiro lugar, a performance

²³⁹ZUMTHOR, Paul. *Performance, recepção e leitura*. São Paulo: COSAC NAIFY: 2007. p.18

convicente exercida pelas mesmas e, em segundo lugar, a recepção daqueles que impuseram a conversão.

Destarte, a vocalidade no momento da conversão não seria suficiente sem todo o ato performático. Não bastaria apenas replicar o discurso, e sim promover a dissimulação através da performance, neste ponto a performance torna-se um elemento central, ou seja, o convencimento do outro era um dispositivo vital daquele processo histórico.

Por outro lado, a performance realizada num alto grau de persuasão traz à tona a questão da idolatria, pecado imperdoável - como já discutimos - levando aqueles que buscavam por sobrevivência, a intensas acusações de apostasia e irreparáveis transgressões.

De acordo com a lógica maimonideana, se a história das comunidades judaicas é a história da lealdade dos judeus a D-us, a provação em que essas comunidades estavam submetida durante a conversão forçada ao Islã, poderia levar a extinção das mesmas. Sobretudo, se todos os rabinos de seu tempo continuassem afirmando que deveriam preferir a morte à conversão obrigatória e fajuta ao Islã, já que a mesma não era considerada uma idolatria em si, embora ainda fosse uma transgressão e merecesse perdão divino conforme discutido neste trabalho dissertativo.

Pensando nisso, Maimônides aconselha que se aceite o discurso da conversão forçada, como pode-se verificar, e dissimule através da performance como um ato político em favor da sobrevivência. E por fim, aconselha, enfaticamente, a prática e observância em segredo dos mitzvot do credo judaico.

Portanto, a performance surge nesse contexto para Maimônides, como uma possibilidade da existência judaica. Entretanto, o mesmo, atenta para o cuidado em não se tornar um apóstata em lugares onde a conversão predominou. Em outras palavras, ao mesmo tempo que a performance surge como uma ferramenta em favor da possibilidade de existência, Maimônides reconhece que ela também pode representar um perigo para a fé judaica. Portanto, a vivência em segredo do credo judaico através rememoração, constutui uma *judeidade*.

Considerações Finais

O dilema enfrentado por Maimônides para guiar e promover uma saída alternativa ao martírio nas comunidade judaicas foi intenso. Em outras palavras, não era apenas abordar uma questão técnica, era compreender e analisar aquelas condições que exigiam que um indivíduo sacrificasse sua vida para que santificação o nome de D-us fosse cumprida pelo martírio.

As leis do martírio apresentavam claramente a intenção de atingir um determinado fim, e a questão de saber se deveriam ou não deveriam escolher um caminho de auto-sacrifício, necessitava ser examinada à luz desse propósito.

Desse modo, a questão central neste trabalho dissertativo foi o da existência da comunidade judaica como um grupo que tem uma identidade distinta - ou seja, a possibilidade da comunidade de existir e viver a sua vida de acordo com sua crença.

Para tal, foi necessário percorrer um longo caminho bibliográfico e historiográfico a partir de questões que se tornaram pilares para este empreendimento. No capítulo inicial, já nos propusemos a clarificar o primeiro ponto no qual estea-se este trabalho: “é possível pensar essas conversões obrigatórias ao Islã como práticas de intolerância?”; Independente da resposta afirmativa ou negativa, a reflexão sobre o que são noções de (in)tolerância no recorte medievístico ibérico sustentou-se como fulcral.

A historiografia hispanista, pendularmente, buscou cavar suas trincheiras a partir da defesa idílica da tolerância de convivência entre os *dhimmis* e os muçulmanos, enquanto que o outro lado ratificou a condenação da intolerância como prática intrínseca do Islã medieval.

Contrariamente a essas duas postulações, nosso trabalho buscou ampliar os debates em torno do conceito de (in)tolerância aplicado as particularidades do tempo socio-histórico em questão. Isto posto, verificamos e analisamos as relações entre *dhimmis* e muçulmanos anteriormente a entrada almôada na Península Ibérica, e examinamos as estruturas pelas quais eram pautadas a convivência entre os povos, bem como, as práticas sociais, jurídicas e sobretudo, econômicas, que ditavam regras por ora mais permissivas à coexistência, outras mais rigoristas. Em outras palavras, as oscilações entre as práxis de regulação da convivência autorizada.

A partir dessa problematização, podemos perceber como as conversões obrigatórias instauradas pelo novo governo almôada não representaram uma ruptura na mítica “*Espanha medieval*”, e sim um agravamento das relações tensas e complexas que haviam naquele espaço geográfico.

O que se pretendeu até aqui, foi problematizar como as conversões obrigatórias foram fruto de um *processo histórico*. Processo este, que precisou ser complexificado através das discussões em torno de uma noção de “(in)tolerância religiosa” e, como vimos, devido ao estatuto recebido por judeus e cristãos de *dhimmis*, que os definia como “protegidos” dentro de um território muçulmanos. Entretanto, como apresentado, esta definição foi passível de questionamento sobre *de que maneira* essa “proteção” teria sido concebida e até que ponto poderíamos entendê-la como tolerância, ou o seu oposto.

Nessa discussão, que longe de um julgamento classificatório como tolerantes ou não, o que pretendemos foi historicizar este processo. Apresentando que no governo muçulmano não houve uma tolerância religiosa no sentido de reconhecer juridicamente o outro, os *dhimmis*, como igual, e sim uma tolerância política-territorial, de necessidade.

Constatamos que foi inegável um maior rigorismo a partir da entrada dos almôadas na Península Ibérica, sobretudo com o advento das imposição à conversão ao Islã como requisito para permanência nos territórios ibéricos, ou o martírio para àqueles que se opusessem a tal.

Foi nesse interím, que Maimônides nos emergiu como uma figura central deste trabalho, no qual sua epístola Igueret HaShamad foi um importante veículo documental para compreensão deste processo histórico. Aqueles anteriormente protegidos, tornaram-se alvos.

As perguntas direcionadas à Maimônides foram conflitantes, os dilemas vividos pelas comunidades pendularam entre os seguintes paradigmas: “deveriam aceitar a conversão imposta pelo Islã em favor de suas vidas, mesmo sabendo que isto é um

transgressão a crença judaica? Ou se deveriam se tornar mártires correndo o risco de serem exterminados como grupo social?”

A partir dessa conjuntura elaborada, percebemos, através do epistolário maimonideano, o problema social que estas conversões geraram para as comunidades judaicas que sofreram esta imposição. E foi no segundo capítulo que buscamos esmiuçar nossa epístola em questão e, promover um análise paulatina sobre o entendimento que Maimônides fez de noções cruciais como: transgressão, idolatria, martírio, memória e identidade.

Mapeando a documentação, destacamos que Maimônides afirmou sua posição em favor da conversão obrigatória diante do martírio, elencando seu posicionamento a partir da Torá, do Talmud e do Tanach. O rabino se coloca contrário ao martírio ao realizar divisões categóricas da permisividade e legitimidade do ato: o *Kidush Hashem*, o autosacrifício em prol da santificação do nome de D-us, em outras palavras, o autosacrifício vital para evitar a prática de atos transgressores a crença judaica.

Em casos de rigorismo Maimônides explicita à luz da Torá, que poderia ser mais correto submeter-se a conversão apenas por aparências, e uma vez que o perigo passa retornar a numa vida judaica plena. A fim de decidir sobre a questão de sacrificar a própria vida como um mártir, é preciso, portanto, avaliar a gravidade da circunstância e suas consequências, não só do ponto de vista religioso, mas também de um político. Por isso, Maimônides defende a conversão como uma forma de existência judaica, como preservação da vida.

Ao se colocar favorável à submissão ao Islã, o rabino buscou garantir a perpetuação das comunidade judaicas, que estavam em constante estado conflituoso e diaspórico, seja pelas mãos do Islã, seja pelos cruzados cristãos.

Ainda assim, de fato, o conselho de Maimônides em sua epístola foi de que se havia possibilidade de que os judeus fugissem dos territórios em que as políticas de rigorismo estivessem insustentáveis, o ideal seria que não pensassem em ter uma escolha entre a conversão ou não, mas que optassem sempre pelo exílio. Contudo, na ausência dessa possibilidade, salvaguardar a vida seria compreensível para a sobrevivência, e existência judaica na Idade Média.

Nesta lógica, Maimônides sempre tratou de afirmar que aquele que viola um preceito será punido por isso, mas aquele que o observa, será compensado também.

No terceiro e último capítulo, nossa premissa foi pensar como seria a situação desses já conversos ou em franco processo de conversão. Maimônides que se apresentou

como secretário da conversão ao Islã, enfatizou a necessidade da prática da crença judaica em segredo como um mecanismo de perpetuação das comunidades judaicas. Em outras palavras, para o rabino a conversão ao Islã seria fajuta, não passaria de um ato performático, e que portanto não afetaria a identidade das comunidades judaicas.

Analisando nossa fonte epistolar, concluímos que Maimônides promoveu a construção de uma percepção e exercício de identidade judaica. Ou seja, a conversão ao Islã não comprometeria imediatamente a crença judaica, tampouco representaria uma idolatria. Portanto, como explicitamos não era a conversão em si que representaria um problema na perspectiva maimonideana, e sim a apostasia por meio da conversão.

Para o rabino, tanto a preservação da identidade judaica como a prevenção da apostasia, seriam feitas através do ato da lembrança, da memória. A memória se constituía como elemento fundador dessa identidade, portanto o ato da rememoração coletiva como regramento seria, de fato, aquilo que os manteriam como grupo social.

Desse modo, aqueles submetidos à conversão passam por novas práticas de percepção e exercício dessa identidade judaica, portanto, a partir dessas práxis como a dissimulação, percebemos a emergência de uma *judeidade*, uma forma de pertencimento das comunidades judaicas conversas que necessitavam performar no âmbito social, dissimulando a conversão, enquanto no âmbito doméstico praticavam o credo judaico em segredo.

Em suma, o discurso de Maimônides foi de que sempre haverá um retorno para aqueles que se convertem mediante a coação, visto que o mais importante é haver para onde retornar. Todavia, o foco primordial foi garantir as luzes do próprio credo judaico a sobrevivência diante dos diferentes contextos impostos pela experiência diaspórica como minorias.

Concluímos que, os tempos anteriores e posteriores vividos por Maimônides devem ser compreendido como processos históricos e oscilações entre uma convivência autorizada e um rigorismo da prática almôada, no qual seu ápice culminou nas conversões obrigatórias, gerando dilemas e conflitos nas comunidades judaicas. Como proposta de solução, Maimônides propõe a conversão ao Islã e a dissimulação pela preservação da vida das comunidades, e a *judeidade* pela preservação do credo judaico. Estratégias estas, baseadas em numa racionalidade e agir político, que inauguraram possibilidades de existência judaicas nos intempestivos tempos de rigorismo.

Fonte Impressas:

1.1 – Epístolas maimonideanas:

MAIMÔNIDES, Moses. (Moshe ben Maimon - 1135-1204). *Epístolas*. Tradução Alice Frank - São Paulo: Maayanot, 1996.

MAIMONIDES. *The epistle on martyrdom*, 1165. In: HALKIN, Abraham. *Maimonides. Epistles of Maimonides: Crisis and Leadership*. Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1985. Discussions by David Hartman.

VALLE, C. *Cartas y testamento de Maimonides*. Córdoba: Monte de Piedad y Caja de Ahorros, 1989.

1.2. – Documentos Gerais:

IBN AL-ATTAR. *Al-Watha'iq wa'l-sijllat*. Edited by: Pedro Chalmeta and Federico Corriente. Madrid: IHAC, 1983. p. 405. Apud: ABUMALHAM, Montserrat. *Miscelánea de estudios arabes y hebraicos* 34, no.2, (1985): 71-84.

MAOME. *AL-QHURAN, Alcorão*. Tradutor Mansour Challita, Edição Bestbolso, 2010, 1ª edição. IX, 29.

STEINSALTZ, Adin de. *O talmud essencial, volume 7*. São Paulo: Editora: Random House, 1991.

Referências Teóricas-Metodológicas:

ASSMANN, Jan. *Religión y memoria cultural: Diez estudios*. Buenos Aires: Libros de la Araucaria / Lilmod, 2008.

ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. A dimensão retórica da historiografia. Discursos e Pronunciamentos. In: Carla Bassanezi Pinsky (Org.) et. Aliae. *O historiador e suas Fontes*. Editora Contexto, São Paulo, 2011.

BARRET-DUCROCQ, Françoise. *A intolerância: Foro Internacional sobre a Intolerância, Unesco 27 de março de 1997*. Academia Universal das Culturas. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.

BARROS, José d'Assunção. *Os conceitos na história: considerações sobre o anacronismo*. *Ler História*, 71. 2017.

- BOVO, Claudia. *No âmago da epistolografia medieval: tipologia epistolar e política na correspondência de Pedro Damiano (1040 - 1072)*. História (São Paulo) v.34, n.2, p. 263 - 285, jul./dez. 2015.
- BONFIL, Roberto. A Leitura nas Comunidades Judaicas da Europa Ocidental na Idade Média. In: CAVALLO, Guglielmo; CHARTIER, Roger. (Orgs.). *História da Leitura no Mundo Ocidental*. São Paulo: Ática, 1998, p. 185.
- BONFIL, Robert, “*How Golden was the Age of Renaissance in Jewish Historiography*”, History and Theory, Vol. 27, No. 4, Caderno 27: Essays in Jewish Historiography, 1988, pp. 78-102.
- BURKE, Peter. *A História como Memória Social*. In: O mundo como teatro – Estudos de Antropologia histórica. Lisboa. Difel, 1992.
- BURKE, Peter. *Variiedades de História Cultural*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2000.
- CANDAU, Joel. *Antropologia de La Memória*. Buenos Aires: Nueva Vision, 2002.
- CERTEAU, Michel. Operação historiográfica. In: *A escrita da História*. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2008.
- CHARTIER, Roger. *A História Cultural: entre práticas e representações*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990.
- CHEDEREAU, Patrick. Análise do discurso: controvérsias e perspectivas. IN: MARI, H., PIRES, S., CRUZ, A., & MACHADO, I. (orgs.). *Fundamentos e dimensões da análise do discurso*. Belo Horizonte: Carol Borges, 1999.
- COSTA, Eleonora. *Sobre o Acontecimento discursivo*. In: SWAIN, T. N. (Org.) *História no plural*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1994.
- CUCHE, Denys. *A noção de cultura nas ciências sociais*. São Paulo: EDUSC. 2000.
- DEGAN, Alex. Batalhas de Memória: uma proposta de leitura de Flávio Josefo. Batalhas de memória: uma proposta de leitura de Flávio Josefo. Mneme, Revista de Humanidades (Caicó. Online) , v. 12, p. 97-119, 2011.
- FRAZÃO. Andréia Cristina Lopes. *Reflexões metodológicas sobre a análise do discurso em perspectiva histórica: paternidade, maternidade, santidade e gênero*. Cronos: Revista de História, Pedro Leopoldo, n. 6, p. 194-223, 2002.
- HALL, Jonathan. *Quem eram os gregos?*. Revista do Museu de Arqueologia e etnologia, São Paulo, 11: 213-225, 2001.

- HALL, Stuart. Quem precisa da identidade? In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). *Identidade e Diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. 3. Ed. Petrópolis: Vozes, 2004.
- HALBWACHS, Maurice. A memória coletiva. São Paulo: Vértice, 1990.
- HARTOG, F. *O espelho de Heródoto. Ensaio sobre a representação do outro*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1999.
- KOSELLECK, Reinhart. *Futuro Passado. Contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto, Editora Puc-RJ, 2006.
- KRIEGEL, M. Judeus. In: LE GOFF, J.; SCHMITT, J. (org). *Dicionário temático do ocidente medieval. Vol I*. São Paulo: Edusc, 2006.
- LE GOFF, Jacques. *História e Memória*. São Paulo: Editora Unicamp, 1990.
- LORAUX, Nicole. Elogio do anacronismo. In: NOVAES, Adauto (org). *Tempo e História*. São Paulo: Cia da Letras: Secretaria Municipal de Cultura, 1992.
- MALATIAN, Teresa. Narrador, registro e arquivo. Cartas. In: Carla Bassanezi Pinsky (Org.) et. Aliae. *O historiador e suas fontes*. São Paulo: Contexto, 2011.
- NORA, Pierre. *Entre história e memória: a problemática dos lugares*. Revista Projeto História. São Paulo, v. 10, p. 7-28, 1993.
- ORLANDI, Eni P. *Análise de Discurso: princípios e procedimentos*. Campinas: Pontes Editores, 2010.
- ORLANDI, Eni. *Michel Pêcheux e Análise de Discurso*. Estudos da Língua(gem). Vitória da Conquista, n 1, p. 9-13, 2005.
- PECHEUX, Michel. *O discurso: estrutura ou acontecimento*. São Paulo: Pontes Editores, 2002.
- POLLAK, Michael. *Memória e Identidade Social*. Revista Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10, 1992, p. 200-212.
- REVEL, Jacques. O fardo da memória. In: *História e Historiografia. Exercícios críticos*. Curitiba: Editora da UFPR, 2010.
- RICOEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas: Editora da UNICAMP, 2007.
- SIMMEL, Georg. *A natureza sociológica do conflito*. In: Moraes Filho, Evaristo. (Org). Simmel. SP: Ática, 1983.
- WOODWARD, K. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, T.T. (Org) *Identidade e Diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais*. Petrópolis: Vozes, 2000, p.7-72.

YERUSHALMI, Yossef Hayim. *Zakhor: Jewish History and Jewish Memory*. Washington: University of Washington Press, 1982.

Referências Gerais

ALBORNOZ, Claudio Sanchez. *Lecturas sobre La España Histórica*. Madrid. 1998.

BENBASSA, Esther e RODRIGUE, Aron. *Historia de los judíos sefardíes: De Toledo a Salonica*. Madrid: Editora Abada, 2004.

CHOURAQUI, A. N. *Between East and West: a history of the jews of North Africa*. Illinois: Varda Books, 2001.

ELON, Menachem. *Jewish Law: History, Sources, Principles*. Philadelphia: The Jewish Publication Society, 2003.

GUTTMANN, J. *A filosofia do Judaísmo: a história da filosofia judaica desde os Tempos Bíblicos até Franz Rosenzweig*. São Paulo: Perspectiva, 2003.

HALBERTAL, Moshe. *Maimonides: Life and Thought*. Princeton University Press, 2013.

HORBURY, William. *Pappus and Lulianus in Jewish resistance to Rome*. In: BORRÁS, Judit Targarona; SÁENZ-BADILLOS, Angel (ed.). *Jewish studies at the turn of the twentieth century: proceedings of the 6th EAJIS congress, Toledo, July 1998*. Leiden: Brill, 1999.

LOMAX, Derik William. *La Reconquista*. Barcelona: Crítica, 1984.

MAINGUENEAU, Dominique. *Análise do Discurso: uma entrevista com Dominique Maingueneau*. Revista Virtual de Estudos da Linguagem - ReVEL. Vol. 4, n. 6, março de 2006.

NAHAÏSSI, Giuseppe. *O livro dos mandamentos. 248 preceitos positivos*. São Paulo: Hedra, 2007.

ORIAN, Meir. *Maimonides: Vida, pensamento y obra*. Riopiedras Ediciones, Barcelona 2004.

PEREIRA, Rosalie Helena de Souza. *O Islã Clássico – Itinerários de uma cultura*. São Paulo. Perspectiva, 2007

QUESADA, Miguel Angel Ladero. *Lecturas sobre La España Histórica*. Madrid: Real Academia de la Historia, 1998.

ROIZ, Javier. *A Vigilant Society: Jewish Thought and the State in Medieval Spain*. Albany: Suny Press, 2013.

Referências específicas

ABUMALHAM, Montserrat. *La conversión según formularios notariales andalusíes: valoración de la legalidad de la conversión de Maimónides*. Miscelánea de estudios arabes y hebraicos 34, no.2, (1985): 71-84.

AREVALO, Tania Maria Garcia. *Cartas de Maimônides: Guia de ediciones, traduciones e estudos*. MEAH, sección Hebreo 58. Universidad de Granada, Biblid: 2009. pp. 87-111.

BARROS, Cristiano Ferreira de. *O pietismo medieval nas comunidades judaicas germânicas e a representação socioreligiosa presente no Sefer Hassidim*. 2014. 90 f. Dissertação (Mestrado em História) - Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.

CASTRO, Américo. *España en su historia: cristianos, moros y judios*. Barcelona: Critica, 2001.

COLLINS, Roger. *España en la alta edad media [400-1000]*. Barcelona: Crítica/Grijalbo, 1986.

DIENSTAG, Jacob Israel. 1981, "Iggeret ha-Shemad or Ma'amar Kiddush ha-Shem: A Bibliography of Editions, Translations and Studies", *Kiryat Sefer* 56, pp. 356-368.

FALBEL, Nachman. *Aristotelismo e a polêmica maimodiana*. Leopoldianum. Vol. XI, n. 32, dezembro de 1984.

FALBEL, Nachman. *Kidush Hashem: Crônicas hebraicas sobre as Cruzadas*. São Paulo: Edusp, 2001.

FELDMAN, Sergio Alberto. *Memória, identidade e resistência cultural: os judeus entre a espada e a cruz na Espanha Medieval (séculos XIV e XV)*. *Dimensões*, vol. 33, 2014, p. 180-205.

FIERRO, Maribel. *Conversion, ancestry and universal religion: the case of the Almohads in the Islamic West (sixth/twelfth–seventh/thirteenth centuries)*, *Journal of Medieval Iberian Studies*, 2:2. 2010. p.158-159.

FIERRO, Maribel. *Los Almohades: Problemas y perspectivas*. Volumen II. Madrid: 2005.

FITZ, Francisco García. *Las minorias religiosas y la tolerância em la Edad Media hispânica: ¿Mito o realidade?* In: SANJUAN, Alejandro Garcia. *III Jornadas de cultura*

islâmica: Tolerancia y convivência étnico-religiosa en La península ibérica durante la edad media. Universidade de Huelva Publicaciones, 2003.

IDEL, Moshe. Yosef H. *Yerushalmi's Zakhor—Some Observations.* THE JEWISH QUARTERLY REVIEW, Vol. 97, No. 4 (Fall 2007) 491–501.

GALINKIN, Ana Lucia. JUDAÍSMO E IDENTIDADE JUDAICA .INTERAÇÕES - Cultura e Comunidade / v. 3 n. 4 / p. 87-98 / 2008.

GIORDANI, Mario Curtis. *História do Mundo Árabe Medieval.* Petrópolis: Editora Vozes, 2006.

GOITEN, Shelomo Dov. *Jews and Arabs: A Concise History of Their Social and Cultural Relations.* Dover Publications INC. New York, 2005.

GÜNDÜZ, Sinasi. O problema de Identificação de Ahl al-kitab (Povo do Livro) nas Antigas Fontes Islâmicas. In: PEREIRA, Rosalie Helena de Souza. *O Islã Clássico – Itinerários de uma cultura.* São Paulo. Perspectiva, 2007.

HADDAD, Gérard. Maimônides – Figuras do Saber. São Paulo: Estação Liberdade, 2003

HOURANI, Albert. *Uma História dos povos árabes.* São Paulo: Companhia da Letras, 2006.

KATZ, Jacob. *Exclusiveness and tolerance: studies in Jewish-Gentile relations in medieval and modern times.* London: Behrman House, 1961.

LADERO QUESADA, Manuel Fernando. La vivienda. Espacio público y espacio privado en el paisaje urbano medieval. In: IGLEISA DUARTE, José Ignacio de la (Org.). *En La vida cotidiana en la Edad Media.* VIII Semana de Estudios Medievales. Nájera: Instituto de Estudios Riojanos, 1998.

LEWIS, Bernard. *Judeus do Islã.* Rio de Janeiro: Xenon Editora, 1990.

LEWIS, David Lewiring. *O Islã e a formação da Europa 570 - 1215.* São Paulo: Amarylis, 2009.

MARSALHA, Nur. *The zionist bible. Biblical precedent, colonialism and the erasure of memory.* Oxon: Routledge, 2013.

McEVEDY, Colin. Atlas de História Medieval. São Paulo: Companhia das Letras 2007.

MEYUHUAS GINIO, Alisa. CARRETE PARRONDO, Carlos. (orgs.) *Creencias y culturas*. Tel-Aviv: Universidad de Tel-Aviv, 1998.

PEREIRA, Rosalie Helena de Souza. *A herança grego-árabe na filosofia de Maimônides: profecia e imaginação*. *Kriterion*, Belo Horizonte, nº 131, Jun./2015.

RAZ-KRAKOTZKIN, Amnon. *Jewish Memory between Exile and History*. *THE JEWISH QUARTERLY REVIEW*, Vol. 97, No. 4 (Fall 2007) 530–543.

ROSADO, Layli. *A controvérsia em torno dos escritos de Maimônides: o fortalecimento do discurso identitário judaico no Mishné Tora. (1180-1204)*, 2013. Dissertação (mestrado em História) – Centro de Ciências Humanas e Naturais, Universidade Federal do Espírito Santo, Espírito Santo.

ROIZ, Javier. *Maimônides y la teoría política dialéctica*. *Foro Interno. Anuario de Teoría Política* 6:11-38

ROTH, Norman. “Las reacciones rabínicas ante Maimônides”. In: VALLE, Carlos del. *Maimônides y su época*. Madrid: Sociedad Estatal de Comemoraciones Culturales. 2007 p.69-86

RUCQUOI, Adeline. *História Medieval da península ibérica*. São Paulo: Coleção Nova História, 2007.

SÁNCHEZ, Maria Guadalupe Pedrero. *Os judeus na Espanha*. São Paulo: Editora Giordano, 1994.

SANCOVSKY, Renata Rozental. *Inimigos da Fé: judeus, conversos e judaizantes na Península Ibérica, Século VII*. Rio de Janeiro: Imprinta Express, 2010.

_____. “Conversões forçadas e resistência na obra de Maimônides (1135-1204): Um estudo sobre a intolerância religiosa medieval”. *V Semana de Estudos Medievais – PEM/UFRJ*, 2004, Rio de Janeiro.

STRAUSS, Leo. *Maimonides' Statement on Political Science*. *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, vol. 22, 1953, pp. 115–130. *JSTOR*, www.jstor.org/stable/3622245.

SILVEIRA, Aline Dias. “Fronteira da Tolerância e Identidades na Castela de Afonso X”. In: FERNANDES, Fátima Regina. *Identidades e Fronteiras no medievo Ibérico*. Curitiba: Juruá, 2013.

STITSKIN, Leon D. *From the page of traditions: Maimonides Letter on Apostacy: The Advent of the Messiah and Shivat Zion (Return to Zion)*. Tradition: A Journal of Orthodox Jewish Thought Vol. 14, No. 2 (FALL 1973)

SOLOVEITCHIK, Haym. *Maimonides 'Iggeret Ha-Shemad: Law and Rethoric*. New York: Ktav Publishing house, 1980.

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

TAGARONA, Judith. "Maimon ben Joseph ha-Dayyan." Encyclopedia of Jews in the Islamic World. Executive Editor Norman A. Stillman. Brill Online, 2014. Reference. University of Groningen. 21 fevereiro, 2018.

TWESKY, Isadore. *Introduction to the Code of Maimonides*. New Haven, Yale University Press. 1980.

VALLE, Carlos del. *Maimônides y su época*. Madrid: Sociedad Estatal de Comemoraciones Culturales. 2007.

VIGUERA MOLINS, María Jesús. "Al-Andaluz y los almohades", in: Sevilla 1248. *Congreso internacional conmemorativo de 750 aniversario de la conquista de la ciudad de Sevilla por Fernando II, Rey de Castilla y León*. Sevilla: Ayuntamiento de Sevilla/Fundación Ramón Areces, 1988.

WIEDER, Naftali. *Hashpa ot Islamiyot al-ha pulhan ha-Yehudi. Islamic Influences on the Jewish Worship*. East and West Library, Oxford, 1947.

ZUMTHOR, Paul. *Falando de Idade Média*. São Paulo: Perspectiva, 2009.

_____. *Performance, recepção e leitura*. São Paulo: COSAC NAIFY: 2007.