

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
HISTÓRIA

Lucas Saldanha Silva

“NOSSOS RABINOS DE MEMÓRIA ABENÇOADA”: IBN DAUD E A ESCRITA
SEFARDITA DA HISTÓRIA (SÉC. XII).

Florianópolis

2019

Lucas Saldanha Silva

**“NOSSOS RABINOS DE MEMÓRIA ABENÇOADA”: IBN DAUD E A ESCRITA
SEFARDITA DA HISTÓRIA (SÉC. XII).**

Trabalho Conclusão do Curso de Graduação em
História do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da
Universidade Federal de Santa Catarina como requisito
para a obtenção do título de Bacharel/Licenciado em
História.

Orientador: Prof. Dr. Rodrigo Bragio Bonaldo.

Florianópolis

2019

Silva, Lucas Saldanha

"Nossos rabinos de memória abençoada": : Ibn Daud e a escrita sefardita da história (séc. XII). / Lucas Saldanha Silva ; orientador, Rodrigo Bragio Bonaldo, 2019.

76 p.

Trabalho de Conclusão de Curso (graduação) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Graduação em História, Florianópolis, 2019.

Inclui referências.

1. História. 2. História. 3. Historiografia medieval. 4. Ibn Daud. 5. Judaísmos. I. Bonaldo, Rodrigo Bragio. II. Universidade Federal de Santa Catarina. Graduação em História. III. Título.



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
COLEGIADO DO CURSO DE GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

ATA DE DEFESA DE TCC

Aos dezoito dias do mês de dezembro do ano de dois mil e dezenove, às catorze horas no Laboratório de História Pública – Lapis do Departamento de História, reuniu-se a Banca Examinadora composta pelos seguintes membros, Prof. Rodrigo Bragio Bonaldo (Orientador e Presidente); Prof. Alex Degan (Titular); Prof. Fábio Morales (Suplente), designados pela Portaria Tcc nº 96 /HST/CFH/2019, a fim de argüirem sobre o Trabalho de Conclusão de Curso do(a) acadêmico(a) Lucas Saldanha Silva, intitulado: "Nossos rabinos de memória abençoada": Ibn Daud e a escrita sefardita da história (séc. XII)". Aberta a Sessão pelo(a) Senhor(a) Presidente, o acadêmico expôs o seu trabalho. Terminada a exposição dentro do tempo regulamentar, o mesmo foi arguido pelos membros da Banca Examinadora e, em seguida, prestou os esclarecimentos necessários. Após, foram atribuídas, pelos membros da banca as seguintes notas: Prof. Rodrigo Bragio Bonaldo, nota 10, Profª Alex Degan., nota 10, Prof. Rodrigo Prates de Andrade, nota 10, sendo o acadêmico aprovado com a nota final 10. O acadêmico deverá entregar na Coordenadoria do Curso de Graduação em História em versão digital, o Trabalho de Conclusão de Curso em sua forma definitiva, até o dia 20 de fevereiro de 2020. Nada mais havendo a tratar, a presente ata será assinada pelos membros da Banca Examinadora e pelo candidato.

Florianópolis, 18 de dezembro de 2019.

Prof. Rodrigo Bragio Bonaldo (Orientador): Rodrigo Bragio Bonaldo

Prof. Alex Degan (Titular): [assinatura]

Prof. Rodrigo Prates de Andrade (Suplente):

Lucas Saldanha Silva (Candidato): Lucas Saldanha Silva

EM TEMPO, O SUPLENTE NÃO FOI O SUPRACITADO FÁBIO MORALES,
MAS RODRIGO PRATES DE ANDRADE, QUE PARTICIPOU POR SKYPE.

Declaração

Declaro que o formando Lucas Saldanha Silva, matrícula n. 15150076, meu orientando de TCC, realizou todas as alterações sugeridas pela banca no dia 18 de dezembro de 2019.

Sem mais,

RODRIGO BONALDO

Orientador

Este trabalho é dedicado à minha família, que ao longo de toda minha vida não mediu esforços para me proporcionar felicidade em cada etapa. A minha mãe por todo carinho e empenho em me mostrar que o amor é essencial para uma vida plena. Ao meu pai, por cada incentivo, até mesmo os que são passados apenas com um olhar de confiança. Todo meu amor a vocês.

AGRADECIMENTOS

Agradeço imensamente meus pais pelo suporte financeiro e por me apoiarem em todas as minhas decisões. A Ana, pela fundamental companhia sem a qual eu não teria completado essa parte de minha vida com a mesma alegria. A UFSC, seu corpo docente e administrativo por toda ajuda e aprendizado ao longo desses anos. Um especial agradecimento ao professor Rogério Rosa, pelo apoio em momentos difíceis em meu começo de trajetória enquanto historiador. Ao meu professor, orientador e amigo Rodrigo Bonaldo pelas leituras e sugestões. Ao meu amigo e professor Alex Degan, que contribuiu grandemente na retomada de minha confiança enquanto historiador e amor pela profissão. A todos vocês, meu muito obrigado. Finalmente, agradeço à banca pela leitura atenciosa e sugestões importantes para o desenvolvimento do trabalho.

RESUMO

O presente trabalho busca analisar o dinâmico mundo em transformação da Península Ibérica do século XII através de *Sefer ha-Qabbalah* e *Dorot 'Olam*, a historiografia realizada por ibn Daud - rabino, filósofo e historiador -, no contexto de fuga em massa dos judeus que viviam no território muçulmano de al-Andalus para os reinos cristãos do norte em expansão, especialmente Castela. Tal situação possibilitou novas oportunidades para os benquistos colonos sefarditas, agora sob a proteção de reis cristãos. E a convivência com essas sociedades propiciou trocas culturais que se refletem na escrita de ibn Daud. A todas essas mudanças acrescenta-se a necessidade de responder dilemas de cunho teológico e filosófico através da busca por consolação nas Escrituras. Enquanto os judeus durante o período medieval aparentemente não estavam interessados na escrita da história pós-bíblica, ibn Daud executa uma narrativa histórica da criação da humanidade descrita na Torá até os dias de seu autor, tentando demonstrar que há uma tradição rabínica ininterrupta, ao mesmo tempo que os judeus iriam prosperar nas terras recém-ocupadas e combatendo práticas religiosas rivais - os caraitas e, em menor medida, os cristãos.

Palavras-chave: 1. História. 2. Historiografia medieval. 3. Judaísmos. 4. Ibn Daud. 5. *Sefer ha-Qabbalah*.

ABSTRACT

The present work seeks to analyze the dynamic changing world of the 12th century Iberian peninsula through *Sefer ha-Qabbalah* and *Dorot'Olam*, the historiography written by ibn Daud - rabbi, philosopher and historian - in the context of the mass flight of Jews from the Muslim territory of Al-Andalus to the expanding northern Catholic kingdoms, especially Castile. This situation provides new opportunities for the well-liked Sephardic settlers, now under the protection of Christian kings. And living this society led to cultural exchanges that are reflected in the writing of ibn Daud. To all these changes is added the need to answer theological and philosophical dilemmas by seeking consolation in Scripture. While Jews during the medieval period were apparently not interested in the writing of post-biblical history, ibn Daud does a historical narrative from the creation of humanity described in the Torah until the days of its author, in an attempt to demonstrate that there is an uninterrupted rabbinical tradition, while Jews would thrive in the newly occupied lands, and counteracting rival religious practices - - the Karaites and, to a lesser extent, the Christians.

Keywords: 1. History. 2. Medieval historiography. 3. Judaisms. 4. Ibn Daud. 5. *Sefer ha-Qabbalah*.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ShQ - *Seffer ha-Qabbalah*.

ZDR - *Zikhron Divrey Romi*.

SUMÁRIO

Introdução.....	11
Capítulo Primeiro: Ibn Daud e a perspectiva sefardita na fronteira de duas culturas...14	
1.1 A conjuntura sefardita no século XII.....	14
1.2 A trajetória de Abraham ibn Daud.....	20
1.3 <i>Sefer ha-Qabbalah</i> e <i>Dorot 'Olam</i> : a historiografia de ibn Daud.....	23
1.4 A historiografia judaica medieval.....	27
Capítulo Segundo: A convivência entre cristãos, judeus e muçulmanos tecendo os fios da tradução.....	31
2.1 O mundo árabe e a formação de al-Andalus	31
2.2 O que foi a “escola de tradutores de Toledo”?	34
2.3 Eram ibn Daud e Avendauth o mesmo indivíduo?	39
2.4 O debate historiográfico da tolerância no medievo	42
Capítulo Terceiro: Os debates acadêmicos sobre a natureza da obra de ibn Daud.....	48
3.1 As ambições de ibn Daud em sua historiografia. Contraditório? Messiânico? Esquemático? Anticristão?	48
3.2 O <i>conto dos quatro cativos</i> e a função social dos “nossos rabinos de memória abençoada”	60
Considerações finais.....	65
Anexo.....	68
Bibliografia.....	75

INTRODUÇÃO

O presente trabalho pretende questionar a narrativa da convivência e tolerância entre diferentes culturas e tradições religiosas na península ibérica medieval através dos conflitos de memória presentes nas comunidades judaicas. As fontes para a pesquisa são as obras históricas de Abraham ibn Daud - *Dorot 'Olam* e *Sefer ha-Qabbalah* - que, apesar de serem consideradas academicamente como parte de uma mesma obra, porém serem seções diferentes, veremos que há importantes diferenças nelas, como por exemplo o possível uso diversificado de fontes, evidenciado através de contradições na obra. Além disso, estabelecemos essa divisão também ao trabalho acadêmico realizado por Gerson Cohen - e sua edição crítica da primeira seção *Sefer ha-Qabbalah* - e Katja Vehkow - e seu trabalho traduzindo as demais partes da obra histórica de ibn Daud -. Nestas tais obras, seu autor busca contar a história centrada no povo judeu, e mais especificamente na tradição rabínica, dos seus primórdios com a criação do mundo e da humanidade, como descrita na Torá, passando pela história dos grandes impérios da região mediterrânea, até chegar ao período em que está escrevendo, meados do século XII. Evidências de um conflito inter religioso - entre as tradições caraítas e rabinicas - no seu trabalho demonstram uma pluralidade do judaísmo e uma controvérsia na hipótese de que o período em questão era pleno de convivência e tolerância. Assim sendo, de que forma as relações entre distintas culturas e tradições são apresentadas nas obras históricas de ibn Daud? Podemos visualizar nas fontes do período elementos que denotam convivência e tolerância, como interpreta uma corrente na historiografia contemporânea?

Ibn Daud cresceu na região de Córdoba, onde teve contato com as tradições filosóficas árabes, que exerceram influência em sua historiografia. Vivendo em um mundo dinâmico, no período que a “Reconquista” ganhava força, ibn Daud confronta as tradições religiosas rivais à sua - os caraítas e cristãos -, utilizando os acontecimentos do passado para os deslegitimar.¹ Em sua narrativa ibn Daud busca ratificar a tradição rabínica através da demonstração que, durante a história, não houve interrupções no ensinamento da Torá. Robert Chazan identifica a relação que os judeus no medievo tinham com o que o autor chama de “convicção de continuidade”. De acordo com o autor, os judeus medievais se consideravam herdeiros de uma cadeia longuíssima de tradição que começou com o chamado

¹ COHEN, 1967, p. XIII-XV.

divino a Abraão, estendendo-se através do êxodo do Egito, a conquista da Terra de Israel, passando pelos conflituosos e difíceis períodos de destruição dos Templos e da dispersão e subjugação, que culminaria no esplendor da redenção. Contudo, após séculos de disputas com outras tradições religiosas, principalmente a cristã e islâmica, os judeus medievais argumentavam com profunda convicção sobre a continuidade ininterrupta e inquebrável de sua experiência histórica como o verdadeiro povo de Israel. Dentro desse contexto, havia a crença de os ensinamentos das autoridades rabínicas estarem ligadas diretamente com os seus predecessores durante os séculos anteriores, até o ponto de origem da Torá Oral, ou seja, a revelação a Moisés no Monte Sinai.²

Ibn Daud escreve sua obra (1160-1161) em um momento conturbado para os sefarditas (descendentes de judeus residentes de Espanha e Portugal). Com a conquista de al-Andalus de grupos berberes chamados almóadas, estes impuseram políticas violentas a religiões minoritárias em seus domínios, causando uma fuga em massa de judeus para territórios sob controle dos reinos cristãos do norte da Península Ibérica, principalmente o reino de Castela. Em cidades recém conquistadas aos muçulmanos, como Toledo, judeus foram bem recebidos pela monarquia cristã, recebendo oportunidades em diversas áreas para a colonização da terra, seja para exercer atividades relacionadas à agricultura, comércio ou trabalhos pouco prestigiados socialmente pelos cristãos. Já aqueles considerados eruditos, devido a seu alto conhecimento da língua e costume árabes, com frequência trabalhavam com instituições ligadas ao saber e, nesse caso, eram recrutados para cooperar com clérigos no movimento denominado pela historiografia oitocentista como “Escola de Tradutores de Toledo”, que tinha como objetivo a tradução do árabe para o latim de textos de cunho filosófico e científico.³

Contudo, é um dos objetivos do presente trabalho de conclusão de curso investigar uma contradição na historiografia contemporânea que identifica a Idade Média ibérica como a “era da tolerância”, em que governantes estariam preocupados em promover políticas de “tolerância” para com seus súditos de tradições religiosas minoritárias, supostamente representadas na “Escola de Tradutores de Toledo”⁴. O objetivo da escrita da história de ibn Daud pode ser vista por dois eixos: deslegitimar, silenciar e celebrar o extermínio da heresia

² CHAZAN, 1988, p. 40-43.

³ BONALDO, 2019; COHEN, 1967; RUANO, 2000.

⁴ RUANO, 2000.

caraita, por um lado e, por outro, invalidar a doutrina cristã, deslocando temporalmente o seu principal símbolo representativo: Jesus. Ambos os objetivos são fundamentados em defesa do judaísmo rabínico ibérico. A presente pesquisa avança ao identificar no discurso histórico de ibn Daud dois movimentos: o primeiro, de execração das heresias caraitas e, segundo, de atribuição de culpa pela diáspora às divisões políticas entre os judeus, incitando o papel social dos rabinos como líderes religiosos e políticos na ausência de uma monarquia judaica.⁵

No **primeiro capítulo** apresentaremos o contexto histórico-social e o processo de mudanças em ocorrência na Península Ibérica do século XII, com um enfoque na conjuntura sefardita e suas relações situando-se na fronteira de dois mundos: o cristão e o islâmico. Dentro de tal quadro, traçaremos a trajetória de ibn Daud, os ensinamentos na tradição rabínica que recebeu e as influências que a filosofia árabe em Córdoba exerceu em sua visão de mundo. Além disso, daremos um primeiro mergulho nas suas obras históricas - *Sefer ha-Qabbalah* e *Dorot 'Olam* - e trataremos dos aspectos gerais de seus livros. O capítulo é concluído com o debate contemporâneo que questiona se havia uma historiografia judaica medieval, e o que teria levado à enorme diminuição de escritos sobre história após o período Bíblico. O **segundo capítulo** é centrado nas bases intelectuais da Península Ibérica medieval. Traçaremos as origens da valorização dos conhecimentos filosófico e científico pelos muçulmanos e como os reis e clérigos cristãos no século XII buscam apreender tais conhecimentos através do patrocínio de traduções. Discutiremos se ibn Daud pode ter sido um dos judeus recrutados por seus conhecimentos políglotas, através da tentativa de identificá-lo enquanto sendo o mesmo sujeito que Avendauth. Na seção conclusiva do capítulo analisaremos o debate historiográfico que percebe esse período como uma época de tolerância entre tradições religiosas distintas. No **terceiro capítulo** analisaremos os debates acadêmicos contemporâneos quanto a natureza da historiografia de ibn Daud, partindo de questões baseadas em argumentos presentes na sua narrativa histórica. Concluiremos este capítulo final desenvolvendo a função social dos rabinos nas obras de ibn Daud.

⁵ COHEN, 1967; VEHLLOW, 2013.

CAPÍTULO PRIMEIRO: Ibn Daud e a perspectiva sefardita na fronteira de dois mundos

No capítulo inicial analisaremos o contexto histórico-social que transpassava o cenário sefardita no século XII. Atentaremos para os conflitos e processos de transformações causadas tanto pela expansão territorial cristã como pela insurgência de lideranças radicais na parte muçulmana de Al-Andalus, culminando em ataques às comunidade minoritárias de judeus que por séculos viveram sob a proteção dos emires e califas. Dentro de tal quadro apresentaremos a trajetória do judeu ibn Daud e os aspectos gerais dos livros históricos que ele escreveu. Por ser tratar de um gênero de escrita relativamente incomum para o período, buscaremos desenvolver o debate entre historiadores/as que questionam se havia de fato uma historiografia judaica medieval, e por quais motivos os judeus pareciam desinteressados em escrever sobre a sua história.

1.1 A conjuntura sefardita no século XII

Durante o século XII um processo de transformações importantes se desenvolvia no âmbito das sociedades ibéricas. Uma parte do contexto em questão se devia a uma mudança de dinastia reinante que vinha se desdobrando no sul de Al-Andalus. Os almóadas, grupos fundamentalistas advindos do norte africano, que por volta de 1147 tomaram militarmente o controle político da região tomando cidade após cidade das *taifas*, consolidaram medidas intolerantes para com seus súditos minoritários, entre eles os judeus. Além disso, durante os séculos XI e XII, em que se destaca o reino de Castela, os reinos cristãos estão em pleno processo de conquista dos territórios islâmicos (a denominada *Reconquista*)⁶, tomando cidades importantes como Toledo em 1085. Os sefarditas - descendentes de judeus residentes de Espanha e Portugal -, dessa forma, se encontravam atacados por todos os combatentes em guerra nas recorrentes batalhas pela península. Por outro lado, como veremos, as conquistas territoriais cristãs apresentarão novas e ótimas oportunidades de vida para os judeus, uma vez

⁶ FITZ, 2009, reflete sobre o uso do termo Reconquista na historiografia, principalmente a partir do século XIX. Segundo o autor, o contexto em que se enquadra tal conceito é o de processo de expansão militar dos reinos cristãos hispânicos sobre os territórios islâmicos de al-Andalus, que carregava uma ideologia baseada nos princípios de guerra santa e da guerra justa. No entanto, apesar do termo ser muito utilizado e discutido na historiografia moderna, ele não aparece nas fontes da época medieval. Assim sendo, trata-se de um conceito criado posteriormente. Para saber mais, ver GUIMARÃES, 2017; NOGUEIRA, 2011.

que eles eram necessários para a consolidação do projeto de conquista dos reinos ibéricos na ocupação do espaço deixado pelos habitantes prévios agora em fuga para o sul. No entanto, vale destacar que os conflitos entre cristãos e muçulmanos não estavam limitados nesse período à Península Ibérica, já que a partir de 1096 o papado e as monarquias cristãs irão lançar investidas objetivando a conquista da Terra Santa, sob a forma das cruzadas.⁷

Desde o século VIII judeus e praticantes do islã conviviam em Al-Andalus. No que tange as normas para a coabitação entre muçulmanos e seus súditos judeus, de acordo com Vehlow havia no mundo muçulmano pré-moderno regras referentes aos direitos das minorias, que eram protegidos através de acordos entre governantes e representantes das comunidades minoritárias. Conhecidos como contratos de *dhimma*, e baseados nas tradições legais islâmicas, asseguravam uma certa estabilidade e autonomia para as minorias que viviam em terras governadas por praticantes do islã.⁸

No entanto, os almóadas, segundo Díez, eram membros de tribos berberes e seguidores de um movimento político-religioso que cresceu em direção ao norte a partir de Marrocos por volta de 1121, pautado como um protesto contra a imoralidade administrativa e a desordem pela qual o império almorávida se encontrava, e exigiam a conversão de todos os judeus e cristãos. A hoste almóada conseguiu sobrepujar, durante as décadas de 1140 a 1170, grande parte das *taifas* e se consolidou como o maior poder islâmico e anticristão na região. Além disso, os governantes almóadas implementaram políticas opressivas referente aos contratos de *dhimma* que visavam as populações minoritárias, e perseguiram as comunidades judaicas, cristãs e de opositores muçulmanos, entre estes últimos as *taifas* que tinham acordos e alianças com os reinos de Castela e outros.⁹

No caso dos judeus, eles eram forçosamente convertidos ao islamismo, e não poderiam manter sua identidade abertamente, embora muitos deles secretamente tentassem continuar praticando o judaísmo. Essa política implementada deixou um rastro de mártires e conversos forçados. Nesse contexto de radicalização desfavorável, ibn Daud foi um de muitos judeus a deixar terras muçulmanas em busca de outro lar, e vários de seu povo se estabeleceram em Toledo, uma das capitais de Castela.¹⁰ Quando já estava longe das

⁷ VEHLLOW, 2013, p. 11-14; GERBER, 1992, p. 91-114.

⁸ Idem.

⁹ Idem.

¹⁰ COHEN, 1967, p. XXVI; VEHLLOW, 2013, p. 11-14; GERBER, 1992, p. 87-89.

perseguições e seguro em Toledo, ele descreveu brevemente as medidas repressivas tomadas contra as comunidades judaicas:

Um de seus excelentes discípulos era R. Samuel ha-Levi o Nagid b. R. Joseph, chamado ibn Nagrela, da comunidade de Córdoba. Além de ser um grande estudioso e pessoa altamente culta, R. Samuel era muito bem versado em literatura e estilo árabe e era, de fato, competente para servir no palácio real. No entanto, ele se manteve em circunstâncias muito modestas como comerciante de especiarias até a época em que a guerra estourou na Espanha. Com o término do governo da casa de Ibn Abi 'Amir e a tomada do poder pelos chefes berberes, a cidade de Córdoba decaiu e seus habitantes foram forçados a fugir. Alguns foram para Saragoça, onde seus descendentes permaneceram até o presente, enquanto outros foram para Toledo, onde seus descendentes mantêm sua identidade até o presente.¹¹

Durante séculos os judeus andaluzes tiveram certa prosperidade no domínio islâmico, período este conhecido na historiografia como Idade Dourada. Segundo Gerber, nos séculos IX e X, além dos notáveis avanços nos estudos de filosofia, medicina, ciência e música, que para a autora apesar do caráter elitista também alcançou outras classes, a poesia e a filologia similarmente foram campos importantes e valorizados na interação entre judeus e muçulmanos. É importante destacar que o hebraico, diferente do árabe, não fora uma língua falada durante séculos após a diáspora e, dessa forma, se encontrava limitada em vocabulário, enquanto a outra em muito enriqueceu com o contato com a língua grega. Assim, os judeus que adotaram o árabe como língua fizeram o trabalho de filologia para incrementar o idioma hebraico com novas palavras que não existiam na Bíblia.¹²

A autora interpreta o estudo do hebraico não apenas como um exercício intelectual, mas motivado principalmente por disputas ideológicas. Para Gerber a afirmação islâmica que o Alcorão “representava a expressão perfeita da vontade e da fala de Deus tiveram um efeito marcante sobre os judeus, que foram instigados a mergulhar no texto da Bíblia para descobrir e exaltar as belezas especiais de sua própria tradição.”¹³ Além disso, um segmento do judaísmo - os caraítas - estimularam o aprofundamento nos estudos bíblicos. Esse grupo do

¹¹ *ShQ*, O Livro da Tradição, p. 71-72 (trans). Traduzido do inglês: “One of his outstanding disciples was R. Samuel ha-Levi the Nagid b. R. Joseph, surnamed Ibn Nagrela, of the community of Cordova. Besides being a great scholar and highly cultured person, R. Samuel was highly versed in Arabic literature and style and was, indeed, competent to serve in the King's palace. Nevertheless, he maintained himself in very modest circumstances as a spice-merchant until the time when war broke out in Spain. With the termination of the rule of the house of Ibn Abi 'Amir and the seizure of power by the Berber chiefs, the city of Cordova dwindled, and its inhabitants were compelled to flee. Some went off to Saragossa, where their descendants have remained down to the present, while others went to Toledo, where their descentes have retained their identity down to the present.”

¹² GERBER, 1992, p. 61-66.

¹³ GERBER, 1992, p. 66. Traduzido do inglês: “The Muslim claims that the Koran represented the perfect expression of God's will and speech had a marked effect upon the Jews, who were encouraged to delve into the text of the Bible in order to discover and exalt the special beauties of their own tradition.”

judaísmo emergiu em Bagdá no século VIII e se propagou pela Palestina, norte da África e Península Ibérica, fortalecendo-se e se estabelecendo como uma comunidade que o judaísmo rabínico sentia a necessidade de combater nos séculos XI e XII.¹⁴

Os caraítas estudaram amplamente a Bíblia e a língua hebraica, em busca de obter sua legitimação para suas práticas judaicas. Por que judeus caraítas e da tradição rabínica abertamente discutiam e se enfrentavam filosoficamente? Para Gerber, os primeiros “se opunham abertamente ao uso do Talmude e da tradição rabínica como fontes autorizadas, argumentando que eram feitos pelo ser humano e não divinamente revelados.”¹⁵ Apesar de viverem lado a lado com a população rabínica e terem deveras influenciado o desenvolvimento da filosofia judaica e trabalhos rabínicos, nenhum escrito caraíta sobreviveu à passagem do tempo. Ou seja, trata-se de um grupo silenciado porque tudo que sabemos sobre eles foi escrito pelos seus inimigos de tradição rabínica.

A principal diferença entre eles, de acordo com Lasker, é a relação que tinham com a autoridade da Lei Oral como incorporada no Talmude. Ibn Daud e seu grupo viam a literatura rabínica como um ponto legítimo de uma cadeia ininterrupta de tradição intelectual que começou no Sinai e se estendia até o seu tempo, ou seja, o século XII. Já os caraítas alegavam que a Torá Oral era uma invenção rabínica, o que seria atestado pela falta de unanimidade entre os rabinos, prova de que suas composições não eram reveladas por Deus.¹⁶ Ibn Daud, adversário dos caraítas, parece não dar os devidos créditos a seus inimigos “heréticos”, que, no entanto, pareciam ser um grupo bem consolidado no século XII:

Além disso, há uma terceira característica [dos heréticos] que você deve ter em mente. Essa é que eles nunca fizeram nada em prol de Israel, muito menos produziram um livro demonstrando a irrefutabilidade da Torá ou um trabalho de conhecimento geral ou mesmo um único poema, hino ou verso de consolo. “Eles são todos uns cães idiotas que não sabem nem latir”. Se um deles finalmente escrevesse um livro, ele estaria insultando, blasfemando e falando insolentemente contra o Céu. [...] [Por outro lado], no caso dos rabinos, você pode notar a corrente sagrada [de transmissão] que nós recontamos.¹⁷

¹⁴ GERBER, 1992, p. 61-66.

¹⁵ GERBER, 1992, p. 66. Traduzido do inglês: “They were outspokenly opposed to using the Talmud and rabbinic tradition as authoritative sources, arguing that they were manmade rather than divinely revealed.”

¹⁶ LASKER, 1992, p. 179-186.

¹⁷ *ShQ*, O Livro da Tradição, p. 99-101 (trans). Traduzido do inglês: “Moreover, there is a third characteristic [of the heretics] which you ought to bear in mind. That is that they never did anything of benefit for Israel, nor produced a book demonstrating the cogency of the Torah or work of general knowledge or even a single poem, hymn or verse of consolation. They are all dumb dogs who cannot even bark.” If one of them finally did produce a book, he reviled, blasphemed and spoke insolently against Heaven. [...] [On the other side of the fence,] in the case of the rabbis, you cant note sacred chain [of transmission] which we have recount.”

Abordamos brevemente até aqui as influências que a filosofia e língua dos judeus sofreu pelo contato direta com a cultura islâmica. Em diversos locais das extensas terras de Bagdá à Al-Andalus a conquista do território foi seguida por um movimento de tradução dos clássicos gregos para o árabe. Consequentemente, os judeus também tiveram contato com a filosofia clássica através da língua árabe. Ou seja, um dos desdobramentos dessa arabização foi a apresentação aos judeus da literatura filosófica primariamente escrita em grego e siríaco, com conteúdos que permitiram pensar as questões teológicas de forma diferente e expressar novos conceitos. Segundo Gerber, “no século X os muçulmanos estavam seriamente engajados na tarefa de tentar reconciliar sua própria religião revelada com as filosofias da Grécia antiga, particularmente a de Aristóteles.”¹⁸ De forma similar ao islã, o judaísmo seguiu um caminho de tentar respeitar o conhecimento teológico e filosófico, porém, nenhum dos dois desenvolveram com a mesma abordagem “racionalista” que os Gregos. Nessa linha de raciocínio, Gerber argumenta que os “judeus com treinamento avançado na tradição rabínica e familiaridade crescente com a ciência e filosofia lentamente começaram a desenvolver uma nova e distinta literatura filosófica.”¹⁹

Parece haver um consenso entre historiadores/as que a Batalha de Navas de Tolosa em 1212 foi o ponto de desequilíbrio no confronto entre os poderes bélicos de cristãos e muçulmanos, com os primeiros tomando, a partir desse momento, uma clara vantagem militar. Nos longos séculos de conflito por hegemonia na Península Ibérica, os sefarditas estavam sujeitos a mudanças nas sociedades que viviam, fossem cristãs ou islâmicas, dependendo de como estava a relação de força entre elas. Com as *taifas* perdendo seus territórios pouco a pouco para os seus inimigos cristãos durante os séculos XI e XII, aumentava o fundamentalismo e as restrições contra os não-muçulmanos. Nessa conjuntura, os judeus realizaram uma migração em massa das terras ao sul para as regiões cristãs ao norte, deixando uma área agora intolerante para uma em que o futuro parecia promissor.²⁰

De fato, havia motivos para que os judeus de Al-Andalus tivessem esperanças com seu futuro. O contexto de conquista de territórios era favorável para eles, pois os cinco reinos cristãos nas atuais Espanha e Portugal precisavam de pessoas para colonizar as cidades e terras recém capturadas, ao passo que as populações muçulmanas que ali habitavam se

¹⁸ GERBER, 1992, p. 74-75.

¹⁹ Idem.

²⁰ COHEN, 1967, p. XIII-XLIII; GERBER, 1992, p. 92.

encontravam em fuga. Em locais como Toledo, eram oferecidos aos judeus incentivos especiais para que se fixassem: concessões de terras, privilégios eletivos e isenções fiscais. Além disso, havia normas reais para que os judeus fossem “tolerados” sob a proteção do rei e, assim sendo, a autonomia e força dos antigos bairros judeus aumentou e novos foram construídos para abranger a nova população. A definição dessas medidas eram feitas através de cartas régias denominadas *fueros*. Gerber descreve os inícios favoráveis para os sefarditas pela Península Ibérica de forma geral com exemplos como “judeus alugaram barracas no bazar, usaram doações para cultivar a terra e arrendaram casas de nobres, príncipes e mosteiros. Propriedades agrícolas abandonadas foram distribuídas para eles como indivíduos ou como grupos. Leis favoráveis deixavam claro que suas vidas e propriedades deveriam estar seguras.”²¹ Havia uma tensão entre a instituição Igreja e os coroas locais. Um exemplo disso é a mensagem enviada pelo Papa Gregório VII para o rei Alfonso VI em 1081, tratando do contexto que explicamos acima: “não permita que em seu reino judeus de forma alguma sejam senhores ou tenham qualquer autoridade sobre cristãos”.²²

Ainda assim, conforme Gerber e Ray nos apresentam, as leis e costumes locais costumavam ter uma postura favorável aos interesses da realeza. Um exemplo é o do *fuero* de Teruel em 1176, em que define os judeus como “escravos da coroa e pertencentes exclusivamente ao tesouro real.”²³ Dessa forma, se alguém ferisse ou assassinasse um judeu, esse indivíduo deveria pagar uma multa ou *wergild* para o rei e não para a família da vítima. No entanto, ainda que com uma legislação com diversos elementos intoleráveis e no meio de uma disputa de poder entre as maiores instituições da sociedade cristã medieval, os judeus continuaram a ocupar importantes cargos civis, inclusive administrativos. No caso de Toledo, há uma carta de segurança garantida aos mozárabes da cidade escrita por Alfonso VI em 1101, e mais tarde ela seria confirmada por Alfonso VII em 1155. Essa abordagem faz sentido se levarmos em conta o contexto que tentei descrever até aqui, já que era necessário

²¹ GERBER, 1992, p. 93. Traduzido do inglês: “Jews rented stalls in the bazaar, used grants given them to farm the land, and leased houses from nobles, princes, and monasteries. Abandoned agricultural properties were distributed to them as individuals or as groups. Favorable laws made clear that their lives and property were to be secure.”

²² GERBER, 1992, p. 94. Traduzido do inglês: “Do not in your kingdom permit Jews in any way to be lords of the Christians or to have any authority over them.”

²³ GERBER, 1992, p. 95. Traduzido do inglês: “The Jews are the slaves of the crown and belong exclusively to the royal treasury.”

contingente humano para povoar as áreas recém tomadas e os judeus eram súditos que se encaixavam no perfil para realizar as tarefas que as cidades e a cristandade precisariam.²⁴

1.2 A trajetória de Abraham ibn Daud

As obras de ibn Daud, principalmente o *Dorat 'Olam*, estão permeadas pelos acontecimentos políticos de meados do século XII, os confrontos externos e internos nas sociedades cristãs do norte e a islâmica da Andaluzia e norte da África que descrevemos acima. Apesar de considerável parte de suas obras terem sobrevivido à passagem do tempo, poucas informações sobre a vida de seu autor são conhecidas. Abraham ibn Daud foi um médico e filósofo judeu, nascido por volta de 1110 em uma importante família erudita da região de Córdoba, na Andaluzia. Posteriormente, influenciado pelo contexto político desfavorável para seu povo, se mudou para mais ao norte, fazendo residência na cidade de Toledo, naquele momento domínio cristão. Lugar no qual é muito provável que tenha feito parte do movimento denominado na historiografia como “escola de tradutores de Toledo”, havendo evidências que indicam sua participação na tradução de importantes textos filosóficos do árabe para o latim. E na mesma cidade ibn Daud possivelmente escreveu os livros que conhecemos de sua autoria, *ha-Emunah ha Ramah* e *Dorot 'Olam*, dentro do qual *Sefer ha-Qaballah* é a parte mais conhecida do público moderno. Há indícios que ele pode ter sido morto como um mártir em 1180.²⁵

Ibn Daud não mencionou quase nada sobre sua vida pessoal nas suas citadas obras. Como lembra Cohen, a única revelação feita pelo autor sobre si foi expressando o orgulho que sentia por ter “adquirido sua educação superior sob a tutela de seu tio materno, R. Baruk b. Isaac ibn Albalia.”²⁶ Ibn Albalia (1077-1126) foi um rabino, professor e líder comunitário em Córdoba. A informação sobre seu tutor nos indica o local e o contexto cultural em que ibn Daud provavelmente cresceu e desenvolveu a base de seu pensamento religioso e filosófico. Pois, como estudante de um dos principais eruditos de uma das maiores comunidades judaicas da Al-Andalus muçulmana, é bastante provável que tenha crescido e recebido sua

²⁴ GERBER, 1992, p. 91-114; RAY, 2012, p. 9-24; GALLO, 1975, p. 459-467, p. 471-473.

²⁵ COHEN, 1967; VEHLLOW, 2013, p. 1-37; VEHLLOW, 2014, p. 1-5; ROTH, 1986, p. 217-219.

²⁶ COHEN, 1967, p. XVI. Traduzido do inglês: “having acquired his higher education under the tutorship of his maternal uncle, R. Baruk b. Isaac ibn Albalia.”

educação na Andaluzia, antes de mudar-se para Toledo, presumivelmente na fuga em massa dos judeus para o norte cristão.²⁷

Podemos utilizar como componente analítico para a trajetória de ibn Daud o hoje clássico texto sobre a *Operação Historiográfica* de Michel De Certeau. O filósofo e historiador francês defendeu que para olharmos a história como uma operação deve-se buscar “compreendê-la como a relação entre um *lugar* (um recrutamento, um meio, uma profissão, etc.), *procedimentos* de análise (uma disciplina) e a construção de um *texto* (uma literatura)”²⁸, elementos esses ligados ao lugar socioeconômico, político e cultural de quem a produz, e conectada ou submetida, dessa forma, aos privilégios e ao discurso. É importante destacar que o objeto de análise que De Certeau estuda é a historiografia do século XX, e a utilização de suas ideias no presente trabalho deve ser vista como uma inspiração.²⁹

Neste primeiro ponto, que De Certeau denomina lugar social, ligado ao discurso e carregado de políticas e ideologias, pode ser uma forma de entender ibn Daud em seu contexto. Seu avô, Isaac ibn Barukh ibn Albalia (1035-1094), era uma das principais figuras rabínicas da região e serviu ao governante de Córdoba e Sevilha, Muhammad II ibn Abbad, como astrólogo e conselheiro. O seu já citado tio materno, Baruk ibn Albalia, tinha estudo aprofundado da Torá e de outras obras judaicas seculares, e também era versado nos conhecimentos da filosofia grega. Conforme concordam Cohen e Vehlow, ibn Daud seguiu por um caminho similar, obtendo nos anos em que recebeu sua educação o conhecimento das Escrituras, filosofia judaica e história sagrada. Todavia, teve acesso ao longo de sua vida à filosofia e à astronomia grega e árabe, através de traduções do último, e em seus escritos demonstra domínio tanto da tradição rabínica, como dos demais pensamentos filosóficos citados, além de com narrativas históricas árabes e cristãs.³⁰

Não era, entretanto, uma exclusividade de ibn Daud e seus parentes o contato e acesso a formas de pensar a realidade de diversas culturas, pois vinha tornando-se desde o século VIII nas regiões que os seguidores de Maomé conquistaram um componente cultural o estudo da ciência e filosofia de *outros*, em adição ao aprendizado dos livros sagrados. Dessa forma, no século XII muitos intelectuais aceitavam a religião e a filosofia como fontes de conhecimentos válidas, em que ambas conhecem as mesmas verdades, porém a transmitem

²⁷ COHEN, 1967; VEHLLOW, 2013, p. 1-37; VEHLLOW, 2014, p. 1-5.

²⁸ DE CERTEAU, 1982, p. 65.

²⁹ DE CERTEAU, 1982, p. 56-104.

³⁰ COHEN, 1967, p. XIII-XLIII; VEHLLOW, 2013, p. 1-37; VEHLLOW, 2014, p. 1-5.

através de vocabulários diferentes.³¹ Nessa linha de raciocínio, Cohen argumenta que o filósofo judeu medieval “buscava provar que as categorias da filosofia, longe de contradizer os princípios da revelação, eram na verdade uma serva da religião, que apoiava as Escrituras e a tradição quando estas eram compreendidas apropriadamente.”³²

Ora, essas interpretações são principalmente das características encontradas em sua obra e do contexto político-social que passava Al-Andalus em seu tempo, pois a vida e o trabalho de ibn Daud são desconhecidos até 1160, quando os seus livros são divulgados. Viveu em Toledo, que passou a estar associada com a forma que é conhecido - Abraham ibn Daud de Toledo -, uma cidade fronteira no sentido geográfico e cultural entre o islã mediterrânico e a Europa cristã. Um local de fronteiras bastante tênue. Fora a antiga capital visigótica. Quando então passou para a posse do reino cristão de Castela após o triunfo bélico de Alfonso VI de Castela em 1085, a antiga cultura islâmica ali bem estabelecida exerceu muita influência nos seus conquistadores. Além disso, o triunfo na conquista da cidade era vista como uma retomada cristã legítima das terras outrora cristãs nas mãos dos visigodos.³³ Nas palavras de Cohen: “abrangendo dentro de sua jurisdição quatro comunidades distintas e 'autônomas' - cristãos, muçulmanos, judeus e caraitas - Toledo, mais do que qualquer outra cidade do século XII, refletiu uma atmosfera cosmopolita que lembra Bagdá e Córdoba nos séculos IX e X.”³⁴ Além de constituir um ambiente bastante diverso etnicamente e culturalmente, foi um polo atrativo para aqueles em busca de conhecimentos espirituais, filosóficos e científicos em domínio cristão, e muitos indivíduos de várias partes da Europa se dirigiam para Toledo, onde havia também no século XII um largo projeto de traduções de textos de cunho científico, religioso e filosófico do árabe para o latim.³⁵

De acordo com Vehlow, ibn Daud era multilíngue. Sua primeira língua não era o hebraico, mas o árabe falado na Andaluzia, e foi nesta língua que ele escreveu a sua obra filosófica. Provavelmente compreendia e falava uma língua romance, como o castelhano.

³¹ COHEN, 1967, p. XIII-XLIII; VEHLLOW, 2013, p. 1-37; LYONS, 2011, p. 79-106.

³² COHEN, 1967, p. XXV. Traduzido do inglês: “The medieval Jewish philosopher, accordingly, set out to prove that the philosopher's categories, far from contradicting the tenets of revelation, were actually a handmaiden of religion, which supported Scripture and tradition when these were properly understood.”

³³ COHEN, 1967, p. XIII-XLIII; VEHLLOW, 2013, p. 1-37; GONZÁLEZ, 1997, p. 7-47.

³⁴ COHEN, Gerson D. *The Book of Tradition*, p. XXVII. Traduzido do inglês: “Encompassing within its jurisdiction four distinct and "autonomous" communities - Christians, Muslims, Jews and Karaites - it, more than any other city of the twelfth century, reflected a cosmopolitan atmosphere reminiscent of Baghdad and Cordova in the ninth and tenth centuries.”

³⁵ COHEN, 1967, p. XIII-XLIII; VEHLLOW, 2013, p. 1-37; GONZÁLEZ, 1997, 7-47; RAY, 2006, p. 11-72; DÍEZ, 2007, p. 97-106.

Segundo Cohen, quando ibn Daud escreveu em hebraico, e nesta língua está a sua história universal, ele costumava utilizar arabismos ou uma tradução literal de uma expressão idiomática, mesmo que o autor dominasse a língua hebraica.³⁶

Há um grande debate, que aprofundaremos mais à frente, se ibn Daud participou do citado movimento de traduções. Atualmente, a maioria dos estudiosos de ibn Daud, incluindo Vehlow e Freudenthal, concordam que ibn Daud foi um dos tradutores do árabe para o romance, e que o conhecemos pelo nome Avendauth.³⁷ Enquanto Cohen parece deixar a sua opinião em aberto, ele concorda que ibn Daud certamente possuía as habilidades necessárias e os interesses para a realização de tal trabalho, com o argumento de que “foi principalmente através da perícia linguística em duas línguas e do conhecimento de disciplinas especiais que um judeu poderia esperar fazer parte da sociedade civil - neste caso, o serviço eclesiástico.”³⁸

“O que *fabrica* o historiador quando ‘faz história’? Para quem trabalha? Que produz?”³⁹ Essas são perguntas que De Certeau faz em *Operação Historiográfica*, quando está refletindo sobre o que é a história. Podemos, com questões similares, indagar os objetivos e ânsias de ibn Daud dentro de seu lugar social. Da mesma forma, podemos usá-las para refletir sobre a *prática* dos trabalhos de ibn Daud, como faremos a seguir a partir das obras que pensador o judeu produziu.

1.3 Sefer ha-Qabbalah e Dorot 'Olam: a historiografia de ibn Daud

Acredita-se que pelo menos cinco obras tenham sido escritas por ibn Daud. No entanto, apenas dois de seus escritos foram reeditados, traduzidos, e permaneceram vivos através dos longos séculos. Seu texto mais conhecido e estudado pelos acadêmicos modernos é a sua obra histórica. *Dorot 'Olam*, que pode ser traduzido para o português como “Gerações das Eras”, e é definido por Vehlow como “uma história universal multipartida que afirma a superioridade do judaísmo e enfatiza o papel central do judaísmo ibérico na história mundial.”⁴⁰

³⁶ COHEN, 1967, p. XIII-XLIII; VEHLLOW, 2013, p. 1-37.

³⁷ VEHLLOW, 2013, p. 1-37; VEHLLOW, 2014, p. 1-5; FREUDENTHAL, 2016, p. 60-106.

³⁸ COHEN, 1967, p. XXVIII. Traduzido do inglês: “that it was principally through linguistic expertise in two languages and knowledge of special disciplines that a Jew could hope to gain entree into the civil in this case, the ecclesiastical-service.”

³⁹ DE CERTEAU, 1982, p. 64.

⁴⁰ VEHLLOW, 2014, p. 2. Tradução do inglês “*Generations of the Ages*.”

A autora também interpreta que a obra se compromete a comprovar através da história que os judeus iriam prosperar nos reinos cristãos no norte da Península Ibérica da mesma forma que prosperaram nos domínios islâmicos na região da Andaluzia, em um contexto político em que ainda havia um equilíbrio e impasse militar entre as forças de Castela e seus aliados cristãos e as *taifas*, pequenos reinos muçulmanos independentes. Utilizando a história de seu povo para defender o seu argumento, “comprovando” que a linhagem rabínica legítima havia sido continuada dos seus primevos até a sua atualidade, ibn Daud acredita que através da razão e das Escrituras em concordância, caminho único possível para a providência divina, a bem-aventurança dos judeus estaria garantida nas cortes cristãs.⁴¹

O *Dorot 'Olam* é composto por quatro textos independentes, porém inter-relacionados. O integram: *Sefer ha-Qabbalah*, *Zikhron Divrey Romi*, *Divrey Malkhey Yisra'el* e *Midrash sobre Zechariah*. *Sefer ha-Qabbalah*, Livro da Tradição, é a primeira seção e a mais conhecida, leitura fundamental para os pesquisadores de historiografia judaica medieval. Conta a história da gênese da humanidade até os tempos de seu autor, meados do século XII, com o objetivo de mostrar aos seus leitores e estudantes que havia uma linhagem ininterrupta de líderes rabínicos legítimos. Cohen, que estudou aprofundadamente essa parte, traduzindo-a do hebraico para o inglês e complementando com uma interpretação crítica, tem como tese central a ideia que este texto está estruturado conforme um esquema simétrico da história judaica expressando concepções messiânicas com grande importância dada ao judaísmo ibérico.⁴²

Ibn Daud começa *Sefer ha-Qabbalah* explicando que o objetivo “deste Livro da Tradição é prover aos estudantes evidências que todos os ensinamentos dos nossos rabinos de memória abençoada, nomeadamente, os sábios do Mishná e do Talmude, transmitiram.”⁴³ O autor se preocupa logo no início de combater os argumentos que considerava heréticos, majoritariamente aos dos caraítas:

Agora se alguém infectado por heresia tentar lhe desviar do bom caminho, dizendo “é porque os rabinos divergem em questões diversas que eu duvido da palavra deles”, você deveria contra argumentar e informá-lo que ele é um “rebelde contra a decisão do tribunal”; e que nossos rabinos de memória abençoada nunca divergem a respeito a um mandamento em princípio, mas apenas a respeito dos seus detalhes;

⁴¹ VEHLLOW, 2013, p. 1-37; VEHLLOW, 2014, p. 1-5.

⁴² COHEN, 1967, p. XIII-XLIII; VEHLLOW, 2013, p. 1-37; VEHLLOW, 2014, p. 1-5.

⁴³ *ShQ*, O Livro da Tradição, p. 3. Traduzido do inglês: “The purpose of this Book of Tradition is to provide students with evidence that all the teachings of our rabbis of blessed memory, namely, the sages of the Mishna and the Talmud, have been transmitted.”

pois eles ouviram a base de seus professores, mas não indagaram sobre seus detalhes.⁴⁴

Para demonstrar que a cadeia de transmissão rabínica é legítima, ibn Daud narra a história “da criação de Adão até o dilúvio (1656 anos); do dilúvio até o nascimento de Abraão (292 anos)” até passar pelos dias do reino de Israel, da destruição do Segundo Templo e até seus dias.⁴⁵ Um aspecto comum na escrita de ibn Daud é a simetria da história como uma prática. Não apenas o autor se preocupa em fornecer dados sobre quantos anos se passaram de um determinado evento fundamental até outro, mas ele busca criar toda uma lógica por trás da datação. O motivo para tal, segundo Yerushalmi, é porque ibn Daud “era obcecado com a ‘simetria na história’, especial quando se tratava de cronologia histórica. [...] simetrias no passado serviam-lhe também como chaves para padrões futuros, e ele as descobriria ou imporiam mesmo se isto implicasse em manipular dados talmúdicos ou bíblicos.”⁴⁶

Em *Zikhron Divrey Romi* é desenvolvida a história de Roma e suas ligações com o cristianismo e a Península Ibérica. Em *Divrey Malkhey Yisra'el* ibn Daud comenta o período do Segundo Templo e a dinastia hasmoneana. Por fim, *Midrash sobre Zechariah* estabelece ideias políticas.⁴⁷

A outra obra de ibn Daud que chegou aos nossos dias é o seu tratado filosófico *al-'Aqida al-Rafi'a*, originalmente escrito em árabe e hoje perdido, mas que conhecemos através de sua tradução do hebraico *ha-Emunah ha Ramah*, que significa algo como *A Fé Sublime* ou *A Fé Exaltada*.⁴⁸ Vehlow argumenta que o livro foi uma tentativa de sintetizar a filosofia aristotélica islâmica com o pensamento judaico. Como já vimos o posicionamento de Cohen nessa questão, o diálogo entre filosofia e religião era visto no período como uma forma de estudo correta e ambas como fontes válidas de conhecimento, agindo como complementares para melhor compreender-se as Escrituras.⁴⁹

De acordo com Cohen, ibn Daud a teria escrito como resposta à pergunta de um contemporâneo sobre “como era possível enquadrar a crença na onipotência de Deus com a

⁴⁴ *ShQ*, O Livro da Tradição, p. 3. Traduzido do inglês: “Now should anyone infected with heresy attempt to mislead you, saying: ‘It is because the rabbis differed on a number of issues that I doubt their words,’ you should retort buntly and inform him that he is a ‘rebel against the decision of the court’; and that our rabbis of blessed memory never differed with respect to a commandment in principle, but only with respect to its details; for they had heard the principle from their teachers, but had not inquired as to its details.”

⁴⁵ *ShQ*, O Livro da Tradição, p. 5.

⁴⁶ YERUSHALMI, 1992, p. 58-59.

⁴⁷ VEHLLOW, 2013, p. 1-37.

⁴⁸ Cohen traduz como “The Sublime Faith” (1967, p. XXVIII) e Vehlow como “Exalted Faith” (2013, p. 17).

⁴⁹ COHEN, 1967, p. XIII-XLIII; VEHLLOW, 2013, p. 1-37.

liberdade e livre arbítrio humanos”.⁵⁰ Contudo, essa questão serviria apenas como pontapé inicial ou um recurso literário para o que viria a se tornar uma defesa da revelação e do judaísmo. Outro ponto que podemos explorar são as escolhas do autor no que se refere ao idioma. A escolha do árabe para ser o idioma de sua obra filosófica pode ser por dispor, nas palavras de Vehlow “de um vocabulário e sistema de pensamento para o raciocínio filosófico, algo que o hebraico ainda tinha que desenvolver.”⁵¹ Isto, em boa parte, porque a língua árabe se desenvolveu a partir da expansão territorial do século VIII em diante, e no século XII era uma espécie de língua *franca* da ciência e filosofia, tendo agregado a seu vocabulário palavras e conceitos de outros idiomas, como o grego. Por outro lado, o idioma hebraico no qual ibn Daud escreveu sua obra histórica, continuou sendo a escolha dos historiadores judeus como prática até o século XVI, talvez porque passava a importante ideia de continuidade da narrativa bíblica na história judaica.⁵²

Cohen cita que se costuma definir como data de composição para suas obras conhecidas, ou seja, *al-' Aqida al-Rafi'a* (A Fé Exaltada) e o conjunto de sua obra histórica, os anos de 1160-1161. E argumenta que se “ambas [as obras de] filosofia e história foram escritas, ou divulgadas, quase simultaneamente, pode ser que as duas sejam apenas uma parte de um esquema total e integrado, que podemos denominar ‘A Defesa do Judaísmo através da Razão e História’.”⁵³ Vehlow tende a concordar parcialmente, ao explicar que a obra filosófica e a histórica complementam-se em sua argumentação, podendo ser definida como uma grande defesa do judaísmo rabínico ibérico.

No entanto, como cada obra foi escrita em línguas diferentes, pode-se argumentar que elas não deveriam ser vistas como uma unidade. Todavia, pelo menos no que tange às escolhas idiomáticas, os textos de ibn Daud não são uma exceção à sua realidade, mas parte de uma tendência. A Península Ibérica do século XII é um mundo poliglota. O próprio ibn Daud, como vimos, deveria ser versado em pelo menos três idiomas, e no seu contexto havia uma enorme produção e reprodução de diversas obras de vertente filosófica, científica e religiosa, e os judeus eruditos, se esse fosse seu público, seriam capazes de ler em árabe.⁵⁴

⁵⁰ COHEN, 1967, p. XXIX.

⁵¹ VEHLLOW, 2013, p. 24. Traduzido inglês: “Arabic offered a vocabulary and system of thought for philosophical reasoning, something Hebrew had yet to develop.”

⁵² VEHLLOW, 2013, p. 24; LYONS, 2011, p. 180-203.

⁵³ COHEN, 1967, p. XXXII. Traduzido inglês: “If both philosophy and history were written, or issued, approximately simultaneously, it may well be that each of them was only a part of a total and integrated scheme, which we may title ‘The Defense of Judaism through Reason and History’.” Parte entre [] adicionada por mim.

⁵⁴ COHEN, 1967, p. XIII-XLIII; VEHLLOW, 2013, p. 1-37; RAY, 2012, p. 9-24.

Já sobre as demais obras de ibn Daud, possivelmente perdidas, Cohen e Vehlow explicam que há menção em *Sefer ha-Qabbalah* de um texto anti caraíta, baseado na interpretação legal das Escrituras, e um texto sobre astronomia atribuído a ele posteriormente. Além desses, uma pesquisa recente de Szilágyi (2016) analisa um manuscrito de um livro de física escrito em árabe de autoria de ibn Daud.⁵⁵

1.4 A historiografia judaica medieval

Agora lembremos do terceiro elemento que De Certeau considera para a *Operação Historiográfica*: a construção de um texto, de uma literatura. Vimos que ibn Daud, de fato, escreveu sobre história. No entanto, uma questão vem proporcionando debates ardentes entre historiadores/as e estudiosos/as de história judaica: havia uma historiografia judaica medieval? Os judeus da Idade Média se importavam com a história e escreviam sobre ela? Por que, ou o que influenciou para que a intensa tradição historiográfica do período bíblico diminuísse após a queda do Segundo Templo? Yerushalmi em seu agora clássico *Zakhor* (1982) se debruçou sobre essas e outras perguntas. Para o autor estadunidense a historiografia teve, entre os judeus “na melhor das hipóteses, um papel secundário, na maioria das vezes, porém, não teve qualquer papel; e, ao mesmo tempo em que a memória do passado foi sempre um componente central da experiência judaica, o historiador não foi seu principal guardião.”⁵⁶

A palavra hebraica que dá título à sua obra, *Zakhor*, - “lembrança” - é parte fundamental da religião e modo de vida judaico, aparecendo na bíblia mais de 169 de vezes, geralmente como tema de Israel ou Deus. A dupla face de lembrar e esquecer, ligada diretamente à memória, que por sua vez é sempre seletiva e problemática, normalmente enganosa, algumas vezes traiçoeira. Porém, a intimação bíblica para que os judeus lembrassem tem, segundo Yerushalmi, “pouca relação com a curiosidade sobre o passado. Israel é instruído apenas a ser um reino de sacerdotes e de um povo sagrado; em momento algum lhe é sugerido que se torne uma nação de historiadores.”⁵⁷ Além disso, Israel não teria obrigação de recordar de todo o seu passado, mas apenas uma seleção específica desse

⁵⁵ COHEN, 1967, p. XXVIII; VEHLLOW, 2013, p. 17; SZILÁGYI, 2016, p. 10-13.

⁵⁶ YERUSHALMI, 1982, p. 18.

⁵⁷ YERUSHALMI, 1982, p. 30.

passado que não esquecesse dos atos de intervenção de Deus na história, e as respostas dos humanos, se faziam o que era bom ou mau aos olhos de Deus.⁵⁸

Yerushalmi ainda argumenta que a tarefa de lembrar o que não deveria ser esquecido das tradições bíblicas fundamentais não cabia aos historiadores, mas a sacerdotes e profetas, e estes utilizavam, inevitavelmente, a narrativa histórica. Um dos pontos principais da interpretação do autor é que após o encerramento do cânone bíblico (por volta de 100 E.C.), os judeus pararam de escrever história. De acordo com Yerushalmi, para os rabinos “a literatura rabínica clássica nunca teve intenção de servir como historiografia, mesmo no sentido bíblico. [...] Os rabinos não se propuseram a escrever a história do período bíblico; isso eles já tinham.”⁵⁹ Nesse linha de raciocínio, não haveria necessidade para a comunidade rabínica de preservar o que acontecera em tempos pós-bíblicos, ou de uma forma diferente, de registrar o que acontecia no tempo deles ou imediatamente anterior.⁶⁰

Entretanto, as obras históricas de ibn Daud poderiam demonstrar um problema nessa defesa de Yerushalmi de que houve pouco interesse por parte dos judeus medievais na história de seu povo em andamento. Dessa forma, para o autor, *Sefer Ha-Qabbalah* seria mais uma exceção que um exemplo, pois “a historiografia nunca serviu como veículo principal para a memória judaica na Idade Média. [...] Na Idade Média, como antes, a memória judaica tinha outros canais (predominantemente litúrgicos e rituais).”⁶¹

A interpretação de Yerushalmi foi debatida em trabalhos posteriores, que o contestaram. Ora, se os judeus não se envolveram em reescrever a história bíblica após o cânone, será que eles se propuseram a escrever a história do período pós-bíblico? Vehlow sugere que os judeus medievais não eram contrários à história, e que em convivência com o islã e com a cristandade, leram e produziram textos históricos sobre judeus e gentios. Assim sendo, a autora argumenta que os textos de história de ibn Daud não são uma exceção, mas parte de uma tendência maior.⁶²

Para Tropper, a aparente falta de interesse na historiografia se faz presente na falta de escritos sobre história política, diplomática e militar. No entanto, os rabinos escreveram obras que o autor denomina como parte de uma “historiografia tradicional”, que inclui o gênero

⁵⁸ YERUSHALMI, 1982, p. 30-31.

⁵⁹ YERUSHALMI, 1982, p. 38.

⁶⁰ YERUSHALMI, 1982, p. 38-39.

⁶¹ YERUSHALMI, 1982, p. 57-62.

⁶² VEHLLOW, 2013, p. 6-10.

literário “cadeia de transmissão”. As obras de ibn Daud podem ser pensadas dessa forma, já que a metodologia de “cadeias de transmissão” rabínicas poderiam ser usadas como um reforço à autoridade rabínica para contra-argumentar reivindicações de grupos considerados heréticos, como ibn Daud faz com os caraítas, demonstrando desde os tempos antigos até o seu presente como a linhagem rabínica era legítima através da transmissão da tradição ininterrupta.⁶³

Tropper nos mostra algumas hipóteses para o problema da historiografia judaica pós-período bíblico. No século XIX havia a preocupação entre os historiadores judeus de compreender a aparente ausência da historiografia judaica por séculos após a destruição do Segundo Templo. Uma das teorias era de que com a “derrota do estado judeu nas mãos dos romanos, não havia mais nenhuma história judaica e, portanto, nenhum historiador”.⁶⁴ Hoje essa ideia é bastante contestada, e um dos principais argumentos já estava presente nas palavras seminais do historiador italiano Arnaldo Momigliano, as quais afirmavam que a destruição do segundo templo apenas não seria motivo suficiente para o fim da historiografia judaica, embora certamente tenha contribuído. Um outro ponto foi proposto por Jacob Neusner: os rabinos sentiam que compreenderam tanto o mecanismo e a estrutura da história, e que a ausência de escritos históricos pode ser devido a sua interpretação bíblica da história. Yerushalmi já havia argumentado que “para os rabinos, a Bíblia não era somente um repositório da história passada, mas relevava um padrão de toda a história.”⁶⁵

Tropper busca contribuir para com o debate com a hipótese de que com a diáspora muitos judeus foram para regiões do império romano de idioma grego, e lá desenvolveu-se um movimento que ele chama de Segundo Sofista, que refere-se “à idade de ouro para a retórica e, mais geralmente, para o renascimento generalizado da cultura grega clássica na atmosfera helenística do império romano oriental durante os primeiros séculos da era comum (ca. 60-250).⁶⁶ Para o autor, esse movimento intelectual teria sido um dos fatores que influenciaram os judeus a alterar a forma de produzir história, já que a forma “cadeira de transmissão” derivava do contato com a literatura helenística.

⁶³ TROPPER, 2004, p. 180-197.

⁶⁴ TROPPER, 2004, p. 187.

⁶⁵ TROPPER, 2004, p. 186-189; YERUSHALMI, 1982, p. 41.

⁶⁶ TROPPER, 2004, p. 180. Traduzido do inglês: “refers to the golden age for rhetoric and, more generally, to the widespread revival of classical Greek culture in the Hellenistic atmosphere of the eastern Roman empire during the first few centuries of the common era (ca. 60 CE–250 CE).”

O historiador italiano Roberto Bonfil parte de algumas perguntas similares: se existe ou não uma história do povo judeu no período medieval? O autor concorda com Yerushalmi na questão que a historiografia judaica teve um papel subsidiário, periférico, mas lembra que tal fenômeno também ocorreu no mesmo período com a historiografia não-judaica. Nessa lógica, a historiografia medieval cristã e judia estava mais interessada pela história de uma comunidade religiosa. Os cristãos escreveram uma “história eclesiástica”, que se concentrava na história da igreja, e os judeus compuseram “cadeias de tradição” que reconstruíram a transmissão da Torá de geração em geração. Além disso, Bonfil reconhece, quase trinta anos após Yerushalmi, a partir de estudos contemporâneos, a existência de vários textos que não haviam sido considerados até então, ou seja, ele defende que havia uma historiografia judaica medieval pequena e esparsa, mas destaca o quanto provavelmente foi perdido, destruído deliberadamente ou não, através do tempo, e por isso devemos ter cuidado utilizar como critério avaliativo a escassez de obras sobre história compostas por judeus durante o período medieval.⁶⁷

⁶⁷ BONFIL, 1994, 205-225.

CAPÍTULO SEGUNDO: A convivência entre cristãos, judeus e muçulmanos tecendo os fios da tradução

Neste capítulo analisaremos as origens da valorização dos conhecimentos filosófico e científico pelos muçulmanos e como essa tradição foi absorvida pelos reis e pelos clérigos na Península Ibérica a partir do século XII. Em especial com o movimento de traduções de textos do árabe ora para o latim, ora para as línguas regionais em ascensão. No caso dos envolvidos nas citadas traduções, aprofundaremos o debate se ibn Daud pode ter sido um dos judeus recrutados por seus conhecimentos políglotas, através da tentativa de identificá-lo enquanto sendo o mesmo sujeito que Avendauth, um judeu que teria traduzido textos filosóficos importantes para o latim, trabalhando em cooperação com o cristão Dominicus Gundissalinus. Por fim, analisaremos o debate historiográfico que discute esse período como uma época de tolerância de sociedades dominantes para com seus súditos de culturas minoritárias.

2.1 O mundo árabe e a formação de al-Andalus

A unificação da península arábica, a conversão dos grupos que ali viviam à recém criada religião do islamismo e a morte do profeta Maomé em 632 foram seguidas por um ímpeto de expansão territorial e religiosa em três continentes: Ásia, África e Europa. A dinastia Omíada subiu ao poder do califado muçulmano três décadas após a morte de Maomé, em 661. Os soberanos bizantinos e persas, que durante séculos disputavam a região do Oriente Médio e norte da África, se encontravam em uma posição de desgaste pelos longos conflitos que realizaram entre si. Dessa forma, quando em 750 o Califado Omíada foi brutalmente sobrepujado pelos seus rivais abássidas, os exércitos do islã já haviam, ao decorrer de um século, derrubado o império persa sassânida, conquistado os territórios bizantinos no Egito, Síria, Palestina e parte do planalto da Anatólia. Além disso, atravessaram os territórios do atual Afeganistão e chegaram à Índia e à China ocidental. Em direção ao oeste, os grupos berberes do Mediterrâneo africano e outros mais ao interior do continente foram conquistados e/ou se converteram aos invasores muçulmanos, que chegaram à Península Ibérica em então domínio visigodo, que foi empurrado para o norte. Os exércitos do califa foram apenas contidos pelos francos em 732, na batalha de Poitiers, na atual França,

mas na hispânia haveriam de permanecer por oito séculos, até a expulsão ser concluída em 1492 pelos reinos cristãos.⁶⁸

Segundo Lyons, o rápido aumento territorial criou um império imerso em um caldeirão de tradições intelectuais e religiosas. Ora, os muçulmanos deixaram de ser a maioria no território sob seu controle. Entre as diversas comunidades étnicas e religiosas dentro desse quadro estão: “grandes populações urbanas de persas, tanto muçulmanos convertidos recentemente como zoroastristas tradicionais; falantes do aramaico, tanto cristãos como judeus; cristãos árabes de várias estirpes, inclusive [...] que haviam rompido com a ortodoxia oriental de Bizâncio”.⁶⁹ Dentre as várias “heresias” do cristianismo presente no império bizantino, muitos cristãos nestorianos, jacobitas sírios e outros buscaram moradia nos recentes territórios tomados aos bizantinos pelos árabes, em resposta à perseguição promovida pela igreja ortodoxa. Nesse contexto se enquadram, de forma similar, outros cristãos, judeus e zoroastristas, que escolheram não se converter ao islamismo, porém esses grupos religiosos poderiam viver sob a proteção do califado com o pagamento de um imposto cobrado à “Gente do Livro”, sendo que mesmo que os últimos não fossem tradicionalmente considerados como seguidores da tradição judaico-cristã em que os muçulmanos se identificavam como herdeiros.⁷⁰

Por outro lado, eruditos provindos de diversas culturas teriam acesso e incentivo sob proteção muçulmana ao estudo dos saberes clássicos - o saber helenístico desenvolvido na Grécia antiga e a sabedoria mesopotâmica, persa e indiana. O intercâmbio de ideias e conhecimentos proporcionados pela unificação desses amplos territórios sob a mesma bandeira perpassa por um contexto político, social e econômico favorável para que fosse possível realizar o ambicioso projeto de reunir e estudar textos gregos, persas e hindus, no qual as traduções teriam um papel fundamental. De acordo com Lyons, a capital abássida, a cidade Bagdá na mesopotâmia, foi um centro de pesquisa e reprodução do conhecimento científico e filosófico. Com o intuito de oferecer uma estrutura administrativa, auxílio financeiro e locais de trabalho para um vasto projeto de tradução, cópia e estudo do grande acervo de textos persas, sânscritos e gregos, o califa al-Mansur criou a biblioteca real conhecida como Casa da Sabedoria - “a expressão coletiva institucional e imperial da

⁶⁸ LYONS, 2011, p. 79-106.

⁶⁹ LYONS, 2011, p. 80.

⁷⁰ LYONS, 2011, p. 79-106.

ambição intelectual e política oficial de Estado dos abássidas”.⁷¹ A valorização institucional do conhecimento pelos muçulmanos proporcionou séculos de pesquisas e avanços em diversas áreas como matemática, filosofia, astronomia, medicina óptica, e nesse processo era necessário aprimorar terminologias científicas, em que o árabe se mostrou muito aberto a transformações, substituindo o grego como língua universal da pesquisa científica.⁷²

No sangrento desfecho do conflito pelo poder em que os abássidas triunfaram, apenas um membro significativo da casa omíada conseguiu escapar vivo - o príncipe Abd al-Rahman, que fugiu para o norte da África e mais tarde reuniu uma coalizão de berberes, combatentes árabes pró-omíadas e outros grupos insatisfeitos e atravessou o estreito de Gibraltar para adentrar na Península Ibérica em 755, onde fundou o emirado de Córdoba. O governo estabelecido por Abd al-Rahman e os seus sucessores seguiram uma forma similar de valorizar a tradição intelectual, que influenciariam fundamentalmente os futuros países cristãos - Espanha e Portugal.⁷³

A partir principalmente do século XII, o processo que a historiografia espanhola tende nomear como “Reconquista”, ou seja, o longo conflito de invasão e apropriação das terras islâmicas da Península Ibérica pelos reinos cristãos passa a ser um evento transformador da sociedade da região. Nesse contexto, a conquista cristã e, em menor medida, o comércio, disponibilizaram aos europeus os enormes acervos das bibliotecas muçulmanas. Com isso, habitantes de várias regiões da Europa partiram para a Península Ibérica em busca de conhecimentos de ramos diversos. Conforme Lyons, “numa espécie de corrida do ouro intelectual, jovens eruditos afluíram ao desconhecido para descobrir textos arábicos e depois traduzi-los para o latim, antes que outros o fizessem”.⁷⁴ Além do interesse no estudo desses materiais, havia incentivo o bastante de patronos para que se realizassem as traduções de tais obras e, embora a Espanha tenha sido o destino mais conhecido devido à proximidade de outras partes da Europa e graças a sua enorme riqueza cultural, outros territórios outrora muçulmanos como o sul da Itália e a Sicília também fizeram parte desse processo. Contudo, os livros, tanto traduções, comentários e obras originais, costumavam espalhar-se para

⁷¹ LYONS, 2011, p. 88-90.

⁷² LYONS, 2011, p. 79-106.

⁷³ LYONS, 2011, p. 180-203.

⁷⁴ LYONS, 2011, p. 180.

destinos como Itália, França e Inglaterra, locais em que no século XIII foram criadas as primeiras universidades do Ocidente em Bolonha, Paris e Oxford.⁷⁵

Dessa forma, do estabelecimento do emirado de Córdoba no século VIII, passando por sua fragmentação em diversas *taifas*, e chegando à expansão cristã no século XII, as inovações em áreas do conhecimento como a física, medicina, matemática, filosofia e outras, com contribuições advindas desde Aristóteles e sábios da Índia, Pérsia e Mesopotâmia, que foram aprimoradas com os estudos de filósofos árabes, deslocando-se através de livros copiados e traduzidos até a região de Al-Andalus e que agora estavam à disposição das instituições mais poderosas do mundo cristão medieval: a coroa e a Igreja. No entanto, muito do conhecimento árabe foi narrativamente distorcido no esforço de silenciar e apagar da memória a presença muçulmana no que viria a ser a Espanha. Dito de outra forma, os cristãos se viam no dever sagrado de expulsar os seus inimigos infiéis, destruir os indícios de sua fé e cultura e erradicá-los do solo que, numa construção de narrativa longa através do tempo, foi naturalizado enquanto cristão devido aos antigos ocupantes visigodos. Nessa linha de raciocínio, os termos “cruzada” e “conquista” não seriam o bastante para a sua representação, mas “reconquista” faria jus a tal destinada empreitada sagrada. Com isso, nesse período conturbado de séculos XII a XV, em que não existia a prática moderna da citação acadêmica e o cuidado com a autoria, era comum que as ideias árabes se passassem por inovações de autores ocidentais.⁷⁶

2.2 O que foi a “escola de tradutores de Toledo”?

Toledo é reconhecida pela historiografia como uma das cidades mais importantes da Península Ibérica durante a Idade Média. Sua localização geográfica e sua notoriedade cultural a tornaram alvos de tentativa de reconquista por parte dos líderes muçulmanos por diversas vezes após a morte de Alfonso VI em 1109 e durante todo o século XII. Além disso, vale destacar que a cidade já era um importante espaço para os muitos judeus que ali viviam, e a sua conquista pelos exércitos da cristandade em 1085 ampliou consideravelmente as oportunidades de vida para eles, uma vez que a coroa de Castela necessitava de grandes contingentes humanos para colonizar as áreas recém conquistadas aos muçulmanos que

⁷⁵ LYONS, 2011, p. 180-203.

⁷⁶ LYONS, 2011, p. 180-203.

fugiam em direção ao sul. Outra questão é o contexto de perseguição religiosa pelos almóadas, que incentivou muitas famílias judaicas a buscarem um novo lar em cidades cristãs. Assim sendo, junto com Sevilha, Toledo foi o centro mais importante para a população judaica durante o período islâmico, passando pelo domínio cristão e indo até a expulsão dos judeus em 1492.⁷⁷

Dentre as principais cidades que se destacaram na atividade das citadas traduções, Toledo é notória a ponto de receber uma nomenclatura própria. A denominação “Escola de Tradutores de Toledo” foi cunhada e registrada pela primeira vez na historiografia pelo historiador francês Amable Jourdain, em sua obra publicada em 1819 *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote et sur des commentaires grecs ou arabes employés par les docteurs scolastiques*, em que se refere às traduções feitas na Toledo medieval. Contudo, o termo “escola” foi e ainda é alvo de crítica por parte da comunidade acadêmica, sobretudo de origem hispana. Autores como González (1997), Piazza (2007) e Ruano (2000) argumentam não ter existido uma escola no sentido estrito, enquanto uma instituição com professores ensinando estudantes, seguindo e aprimorando metodologias do ofício da tradução, mas que a palavra *escuela* é uma construção moderna. Apesar da desconstrução da expressão, os que escrevem sobre o movimento continuam a utilizando, porém justificando com a devida problematização.⁷⁸

Podemos definir, então, a “Escola de Tradutores de Toledo” como um movimento de tradução de textos de cunho filosófico e científico de pensadores da Antiguidade Clássica, persas, indianos e islâmicos, escritos ou anteriormente traduzidos em árabe para o latim, principalmente durante o século XII, ou para o castelhano, em especial no século XIII, na cidade de Toledo, localizada na atual Espanha.⁷⁹ Os historiadores parecem ter um consenso quanto à divisão cronológica em duas etapas nas traduções realizadas em Toledo: na primeira etapa (1130-1187) é certificada a importância aos membros da classe eclesiástica, especialmente ao Arcebispo Raimundo, por ter possivelmente apoiado traduções de diversas obras. A segunda fase (1252-1287), por sua vez, se destaca pelo patrocínio do rei Afonso X de Leão e Castela de um amplo movimento de traduções.⁸⁰

⁷⁷ ROTH, 1986, p. 189-220; RAY, 2006, p. 11-72.

⁷⁸ GONZÁLEZ, 1997; PIAZZA, 2007, p. 122-129; RUANO, 2000, p. 13-28.

⁷⁹ DELISLE, 1998, p. 113-139.

⁸⁰ GARGATAGLI, 1999, p. 9-13; GONZÁLEZ, 2007, p. 77-87; GONZÁLEZ, 1998, p. 7-83; PIAZZA, 2007, 122-129; RUANO, 2000, 13-28.

A historiografia que se utiliza das traduções de Toledo como chave de análise vem aumentando devido, em parte, à crescente popularidade entre os acadêmicos pelo mundo de investigar como ocorreu a convivência entre cristãos, judeus e muçulmanos na Península Ibérica medieval. Questões como se havia tolerância para com diferentes etnicidades e religiões minoritárias no Emirado, depois Califado de Córdoba e nos reinos cristãos como Castela e Leão recorrem, além de a diversos outros recortes possíveis, às atividades realizadas no tocante do campo eclesiástico e intelectual referentes às traduções feitas. E a necessidade da coexistência e inclusive trabalho em conjunto entre indivíduos de crenças diferentes como uma forma de buscar no passado exemplos de tolerância para nos servir como de modelo para lidarmos com as muitas crises ocorrentes devido à intolerância na contemporaneidade e os dilemas do mundo moderno.

Nesse sentido, os autores que tratam da Escola de Tradutores de Toledo com frequência evocam questões que envolvem a interação entre diferentes grupos. Gargatagli realiza uma história do termo “Escola de Tradutores de Toledo”, buscando identificar historicamente quem o utilizou e como foi utilizado. Com sua pesquisa, ela chega ao primeiro historiador que a alcunhou com a palavra *escola* - o já citado francês Amable Jourdian, no seu livro publicado em 1819 *Recherches critiques sur l'âge (...)*. Depois, dois historiadores citando Jourdian empregam a expressão “Escola de Tradutores de Toledo”: são eles o historiador francês do século XIX Ernest Renan e o erudito espanhol Marcelino Menéndez Pelayo, sendo que ambos não estavam interessados naquele momento em um estudo sobre o movimento. Gargatagli também ressalta a importância do rei Afonso X e das traduções realizadas na cidade de Toledo, legado que a autora acredita estar na transmissão de formas de cultura e conhecimento de *outros*, pensando como a valorização dos acervos árabes tornou possível a integração entre as culturas árabe, judaica e cristã.⁸¹

Já González, com uma ótica voltada para a história do pensamento e a problemática de se havia uma *escola*, no sentido estrito, de tradutores de Toledo, e cuja resposta o autor fornece rapidamente - “não” - e que ele busca demonstrar o porquê. Para o autor, não podemos chamar de *escola* no sentido estrito, isto é, uma instituição com professores e estudantes desenvolvendo e seguindo metodologias ligadas ao ofício da tradução, pois o termo “escola” é uma construção moderna, ou seja, uma categoria de análise para tal fenômeno. Para comprovar isso, o autor enfrenta questões como os métodos de tradução

⁸¹ GARGATAGLI, 1999, p. 9-13.

utilizados, como a metodologia “a quatro mãos”, que consistia em ser feita por dois tradutores/intérpretes. Um deles, judeu na maioria dos casos, conhecia o árabe e a língua local e traduzia oralmente palavra por palavra do árabe para o romance. O outro, um cristão membro do âmbito eclesiástico, conhecedor do latim e vulgar, traduziria o que ele ouviu para o latim de forma escrita. O autor destaca que não era a única metodologia utilizada, mas chega à conclusão de que não há quase nada de dados confiáveis referentes ao método de tradução utilizado, sendo apenas uma ou outra obra que contém no prefácio alguma evidência da metodologia. Em suma, González defende a inexistência da escola de tradutores enquanto instituição, mas compreende-a enquanto um movimento de tradutores que atuavam em Toledo.⁸²

Já Daniel Gonzáles está preocupado em fazer um panorama geral sobre a Escola de Tradutores de Toledo, não sendo seu objetivo uma análise partindo de um problema. O autor busca denominar o que foi a Escola de Tradutores de Toledo, fazer uma breve cronologia desde a ocupação árabe no século VIII frente aos visigodos, abordar os historiograficamente consensuais períodos de Arcebispo Raimundo (1130-1187) e Afonso X (1252-1287), para concluir com a contemporânea Escola de Tradutores de Toledo, vinculada à Universidad de Castilla - La Mancha, pensando de uma forma a exaltar certos aspectos desse passado de ambiente compartilhado entre culturas, aspectos estes que serviram de inspiração para uma tentativa de retomar os valores considerados essenciais para o estabelecimento de uma comunidade universitária no século XX.⁸³

Outra pesquisadora que parte de uma concepção similar das traduções toledanas é Piazza, que escreve para a revista vinculada à Universidad de Castilla - La Mancha que, por sua vez, tem vínculo com a contemporânea escola de tradutores. E é exatamente com a atual escola que a autora se ocupa em legitimar, argumentando que foi (re)criada com o objetivo de ser um local de formação, encontro e reflexão das questões vinculadas com a tradução no espaço do mar Mediterrâneo. Todavia, a instituição moderna busca recuperar o 'espírito' das traduções realizadas na Toledo dos séculos XII e XIII e reproduzir um espaço de transmissão do saber. Nesse sentido, Piazza define o que chama de um fenômeno cultural revolucionário para a época as traduções feitas na cidade de Toledo medieval, concordando com os períodos divididos em fases - no século XII sob a orientação eclesiástica e no segundo sob a égide do

⁸² GONZÁLEZ, 1997, p. 7-83; FREUDENTHAL, 2016, p. 61-106.

⁸³ GONZÁLEZ, 2007, p. 77-88.

rei Afonso X de Castela, e que é caracterizada como um movimento de tradução de textos árabes, que também traziam conhecimentos filosóficos e científicos provenientes não apenas do que chamamos de Antiguidade Clássica, mas também da Índia, Pérsia e dos pensadores islâmicos. A autora concorda com González (1997) do equivocado uso da palavra *escola*, mas se concentra em defender o porquê da Toledo medieval ter se tornado um centro tão importante de emanação cultural, partindo da mesma abordagem dos demais autores citados, ou seja, de um ambiente de diversidade cultural e de convivência relativamente pacífico, de comunidades cristãs atraídas de diversos cantos da Europa pelo polo cultural que emanava da cidade, com judeus arabizados que tornavam um espaço diversificado de confluência entre Oriente e Ocidente. Em suma, escrevendo em uma narrativa estilo presente-passado-presente, a autora termina por voltar à questão da atual escola de tradutores, após legitimá-la historicamente, traçando os seus objetivos de recuperar o espírito da sua “antecessora” medieval.⁸⁴

A partir destas empreitadas tradutórias, hoje temos acesso a boa parte do conhecimento produzido na antiguidade e no medievo. Estas obras incluem tratados de medicina, de botânica, tábuas de astrologia, livros de história, de poesia, obras religiosas, matemáticas, físicas, além de filósofos gregos como Aristóteles lido através de comentários árabes feitos por Averróis e Avicena. No entanto, o conjunto de circunstâncias que o tornou possível perpassam por vários pontos. Os livros eram copiados à mão, geralmente envolvendo ao menos dois tradutores/intérpretes, pela necessidade de que um dos seus comprometidos conhecesse a língua-meta e outro que conhecesse a língua-fonte, no caso o árabe, para traduzir oralmente o conteúdo do texto. A dinâmica da produção de livros também era de caráter global, assim como o conhecimento ali escrito, sendo fundamentais as conexões que Toledo tinha com Bagdá e o restante do mundo muçulmano, pois tecnologias como o papel foram importadas da China no século VIII, por exemplo. É provável que os locais de produção dos livros fossem os tradicionais *scriptoria*, locais onde as ferramentas necessárias para a produção estariam disponíveis e onde os copistas teriam o silêncio e a calma necessários para um trabalho tão meticuloso.⁸⁵ Além disso, conforme argumenta Bonaldo, o fenômeno de traduções abrange muito além de Toledo, com evidências encontradas em cidades como Barcelona, Burgos, Tarazona e outras. Tal localização que este

⁸⁴ PIAZZA, 2007, p. 122-129.

⁸⁵ DELISLE, 1998; GONZÁLEZ, 2008; LYONS, 2011; PIAZZA, 2007; RUANO, 2000.

movimento, muitas vezes chamado de “renascimento do século XII”, ocorreu - a Península Ibérica de forma geral - se explica “a uma intensa herança árabe contida nas instituições de saber e bibliotecas existentes em *al-Andaluz* que caem, uma a uma, sob domínio cristão”.⁸⁶

2.3 Eram ibn Daud e Avendauth o mesmo indivíduo?

De acordo com González, não havia uma instituição em Toledo com o objetivo de traduzir o amplo acervo que ali se encontrava. O que havia era uma concentração de grande número de manuscritos, e a existência de tradutores que trabalharam em Toledo. A catedral da cidade, fundada ainda no período visigodo, foi um espaço importante para a realização de tais atividades, pois proporcionava meios para acesso, preservação e organização do trabalho relacionado às atividades tradutórias. Em relação aos tradutores, Ruano defende o caráter internacional e multiétnico dos membros que se reuniam em Toledo, com a vinda de tradutores de diversas partes da Europa. No entanto, González, na busca de revelar as identidades e informações sobre as vidas dos tradutores, percebe que há poucos dados disponíveis, pois não havia a preocupação para com o direito autoral, e se nos prefácios houver quaisquer informações sobre a metodologia utilizada ou sobre seus autores, elas não são abundantes. Algumas vezes é possível saber onde alguns desses tradutores nasceram, viveram e morreram, mas muitas vezes, inclusive seus nomes geram discussões, como é o caso de Avendauth e ibn Daud, que poderiam ou não ser o mesmo indivíduo.⁸⁷

A hipótese que Avendauth e ibn Daud poderiam ser a mesma pessoa foi primeiramente levantada por Marie-Thérèse d’Alverny em 1954, que sugeriu que o judeu conhecido como “Avendauth, o filósofo israelita” e cujas fontes em latim indicam que ele trabalhou conjuntamente com Dominicus Gundissalinus na tradução para o latim de textos filosóficos, como o autor árabe Avicena. Dominicus Gundissalinus ocupara um alto cargo dentro do âmbito eclesiástico e supõe-se geralmente que nas traduções em que tomou parte, ele colaborou com eruditos locais com proficiência no árabe. Segundo d’Alverny (1954), “Avendauth” seria a forma latinizada ou romanizada de “ibn Daud”. Além disso, a aproximação espacial (a cidade de Toledo) e temporal (meados do século XII), em que ambos ibn Daud e Dominicus Gundissalinus provavelmente partilhavam o mesmo espaço, seria mais

⁸⁶ BONALDO, 2019, p. 90.

⁸⁷ GONZÁLEZ, 1997, p. 7-83; RUANO, 2000, 13-28.

um indício, atestado pelo pensamento de Gundissalinus, enquanto um tradutor que colaborou com Avendauth na tradução de Avicena. Também demonstra parença com *A Fé Sublime* ou *Fé Exaltada* de ibn Daud. Outro ponto em que a autora se baseou foi o possível interesse intelectual compartilhado entre os judeus. Ou seja, Avendauth traduziu partes de obras de Avicena, como o *Livro da Cura*, na qual contém uma dedicação que ele não traduziu do árabe, mas que o próprio escreveu, em que Avendauth demonstra ideias similares às encontradas no trabalho filosófico de ibn Daud, *ha-Emunah ha Ramah*. Contudo, a escassez de documentos que corroborem com esta hipótese e a circunstancialidade dos argumentos impediram que d'Alverny pudesse atestar qualquer veracidade.⁸⁸

Alguns anos mais tarde, Manuel Alonso (1961) argumentou que as evidências apontavam o contrário que d'Alverny sugerira, ou seja, que ibn Daud e Avendauth apresentam perfis intelectuais distintos a ponto de não poderem ser o mesmo indivíduo. Para Alonso, “ibn Daud era um pensador com preocupações exclusivamente judaicas: apesar de recorrer a fontes não-judaicas, *A Fé Exaltada* e as composições históricas foram escritas exclusivamente para leitores judeus.”⁸⁹ Seguindo essa linha de raciocínio, mesmo que ibn Daud tivesse conhecimento dos escritos filosóficos, como o trabalho de Avicena, seu objetivo era aplicá-los para o judaísmo, seja para demonstrar a convergência da filosofia e das Escrituras ou para guiar seu leitor à finalidade principal a qual todos os esforços intelectuais devem ser subservientes, o conhecimento supremo de Deus.⁹⁰

Outros autores, como Gerson D. Cohen (1967) e Resianne Fontaine (1990) comentaram a questão, porém sem evidências que pudessem contribuir para alavancar o debate. Segundo Cohen, é uma sugestão altamente atrativa, já que ambos ibn Daud e Avendauth demonstraram bastante familiaridade com os trabalhos de Avicena e o domínio do árabe. Além disso, se pudesse ser confirmada a identificação, poderia explicar o incomum interesse de ibn Daud na história de Roma e os inícios de cristianismo na Península Ibérica.⁹¹ Fontaine, por sua vez, partia da premissa que “parece improvável para mim que no mesmo período

⁸⁸ FREUDENTHAL, 2016, p. 61-106; SZILÁGY, 2016, p. 10-31.

⁸⁹ FREUDENTHAL, 2016, p. 64.

⁹⁰ FREUDENTHAL, 2016, p. 61-106.

⁹¹ COHEN, 1967, p. XXVII-XXVIII.

havia em Toledo um tradutor de ibn Sina que aconteceu de ser chamado de Avendauth e um filósofo influenciado por ibn Sina cujo nome era ibn Daud”.⁹²

Hipóteses recentes podem trazer uma nova luz à questão. Uma delas é a pesquisa de Krisztina Szilágyi (2016), que a partir de um documento reencontrado identificou um remanescente de um livro até então inteiramente desconhecido sobre física de autoria de ibn Daud. A autora descreve o manuscrito:

uma página do fragmento contém o final de um livro de física (al-Samā' al-ṭabī'ī) e dois colofões nomeiam o autor como Abraham ibn Daud [...] O manuscrito é significativo em si, como testemunha de uma obra esquecida de ibn Daud e como o único exemplar sobrevivente de sua escrita em árabe.⁹³

Este trabalho teria sido mencionado por Albertus Magnus (a. 1205-1280) e atribuído a Avendauth, sugerindo uma ligação consistente entre ibn Daud e Avendauth. Além disso, segundo Freudenthal, essa descoberta refuta e altera a imagem que temos de ibn Daud de um erudito preocupado exclusivamente com questões judaicas para um rabino na encruzilhada entre o judaísmo e os mundos árabe e latino.⁹⁴

Outra hipótese recente foi levantada por Gad Freudenthal, que acredita que com base nas últimas pesquisas, incluindo a sua própria e a de Szilágyi, podemos afirmar que ibn Daud e Avendauth eram, de fato, o mesmo indivíduo. Segundo o autor, Avendauth deve ter sido um erudito importante para não ser mencionado nos textos judaicos. Freudenthal utiliza um trecho de *Fé Exaltada* que atestaria o conhecimento de ibn Daud com a literatura árabe sobre a matemática do *mu'āmalāt*. A relação entre a obra filosófica de ibn Daud e a matemática árabe seria fundamental de acordo o autor, pois:

Por acaso, os estudiosos do círculo de Gundissalinus trabalhando na catedral de Toledo estavam compilando o *Liber Mahameleth* ao mesmo tempo em que *Fé Exaltada* estava sendo escrita, por volta de metade do século XII. *Liber Mahameleth*, eu argumento, é mais uma conexão entre ibn Daud e Avendauth: da mesma forma que o autor de *Fé Exaltada* estava ciente dos mesmos materiais matemáticos árabes em que se baseia *Liber Mahameleth* - incluindo os problemas particularmente raros relacionados à fervura -, assim parecendo provável que ele estivesse em contato com o círculo de Gundissalinus e ele próprio é seu membro judeu, Avendauth.⁹⁵

⁹² FREUDENTHAL, 2016, p. 66. Traduzido do inglês: “It seems to me unlikely that at about the same time there was in Toledo a translator of Ibn Sina who happened to be called Avendauth and a philosopher influenced by Ibn Sina whose name was Ibn Daud.”

⁹³ SZILÁGYI, 2016, p. 11.

⁹⁴ FREUDENTHAL, 2016, p. 61-106; SZILÁGYI, 2016, 10-31.

⁹⁵ FREUDENTHAL, 2016, p. 104. Traduzido do inglês: “As it happens, the scholars of Gundissalinus’s circle working in the Toledo cathedral were compiling the *Liber Mahameleth* at the very same time as *The Exalted Faith* was being written, around the middle of the twelfth century. *Liber Mahameleth*, I argued, is yet another link between Ibn Daud and Avendauth: inasmuch as the author of *The Exalted Faith* was acquainted with some of the same out-of-the-way Arabic mathematical materials on which *Liber Mahameleth* is based—including the

Seguindo essa linha de Freudenthal e dos demais autores citados, podemos concluir que havia em Toledo no século XII um grupo de tradutores de diversas crenças e origens, e que Dominicus Gundissalinus foi um importante eclesiástico responsável pela organização do trabalho, escolha das obras e participou ativamente das traduções realizadas por este círculo. São raras as informações disponíveis sobre a vida de maior parte dos tradutores, e Avendauth, um judeu que traduziu junto de Gundissalinus textos filosóficos como do autor árabe Avicena, pode ser a mesma pessoa que Abraham ibn Daud. Freudenthal e Szilágyi estão convencidos, baseados em suas recentes pesquisas, que de fato eles são o mesmo indivíduo.

2.4 O debate historiográfico da tolerância no medievo

A temática da convivência entre diferentes grupos religiosos na Península Ibérica medieval - cristãos, judeus e muçulmanos - vem sendo muito pesquisada e discutida na historiografia. Segundo Silveira, essa demanda parte de um problema atual:

pois, quando muitos políticos e cidadãos não conseguem olhar para um futuro de mescla, de inter-relações, de desenvolvimento de novas culturas a partir da convivência; quando a identidade europeia construída no calor dos nacionalismos dos séculos XIX e XX se vê ameaçada, é para as origens da Europa, para a Idade Média que os olhares se voltam.⁹⁶

Enquanto a busca pelas origens da Europa, a Idade Média, que Silveira frisa, a Península Ibérica se destaca por ter sido, segundo Lyons, um verdadeiro caldeirão de tradições culturais, em que muçulmanos viveram por oito séculos (VIII-XV) e, de acordo com Roth, foi a terra em que por mais tempo judeus habitaram, além de ter sido o lugar de maior concentração da população judaica até a expulsão em 1492. Outrossim, os cristãos da região muito aprenderam, como vimos, com os demais povos. Todavia, que tipo de tolerância havia das autoridades locais para com seus súditos de crenças distintas? Era genuinamente uma convivência harmônica? Para responder essas e outras questões, muitos historiadores/as analisam o reinado de Alfonso X, o sábio, rei de Castela e Leão (1252-1284), em parte devido a abundância de fontes que chegaram aos dias atuais comparada a outros períodos, e pela importância de diversas realizações ocorridas durante o governo do monarca.⁹⁷

particularly rare problems concerned with boiling must—it seems likely that he was in contact with Gundissalinus’s circle and is himself its Jewish member, Avendauth.”

⁹⁶ SILVEIRA, 2013, p. 129.

⁹⁷ SILVEIRA, 2013, p. 111-130; LYONS, 2011, p. 79-106; ROTH, 1986, p. 189-220.

Silveira, por exemplo, busca definir um conceito de tolerância medieval, e defende olharmos para Alfonso X como um homem de seu tempo e que a integração entre diferentes culturas em seu reino constituiu fronteiras da tolerância. Rüter, por outro lado, parte da pergunta *Alfonso X de Castela: o Tolerante?* e analisa o *corpus* legislativo composto no século XIII, as *Siete Partidas* e as *Cantigas de Santa Maria*, e percebe um balanço de pontos tolerantes e intolerantes das fontes analisadas, a partir de um conceito que busca constituir de tolerância medieval, concluindo que talvez possamos chamá-lo de “Alfonso the Restrainedly Tolerant”. Alguns dos trabalhos citados anteriormente que estudam a Escola de Tradutores de Toledo consistem da mesma preocupação de identificar no passado elementos positivos no âmbito da convivência. Gargatagli destaca o que considera a questão fundamental de Toledo: a transmissão de formas de cultura e conhecimento de *outros*. Para a autora, é interessante refletir como a valorização dos acervos e bibliotecas islâmicas tornou possível essa integração entre as culturas (árabe, judia e cristã), pouco antes da expulsão e extermínio levada a cabo pela recém unificada Espanha em finais do século XV.⁹⁸ Já Piazza constrói uma conexão direta entre passado e presente, em uma evidente aflição com a intolerância na contemporaneidade. Assim sendo, o projeto de uma atual escola de tradutores “recupera o capital simbólico de sua homônima medieval, mas olhando para o futuro e cientes de que pontes entre diferentes culturas podem ser construídas através das traduções e do diálogo”.⁹⁹

Roth, analisando sobretudo Toledo no século XII, argumenta que “dada a significativa população judaica de Toledo e sua longa história lá, não é surpreendente descobrir que eles viveram e trabalharam em harmonia com as populações muçulmana e cristã” e acrescenta que os judeus mantiveram suas leis religiosas e costumes, em contrapartida aos argumentos de García-Gallo que os judeus se mantiveram separados “sem se misturar com o resto da sociedade”.¹⁰⁰ Além disso, os judeus mozárabes, termo que “se refere aos não-muçulmanos que habitavam em uma sociedade essencialmente islâmica e adotavam a língua árabe e muitos costumes muçulmanos”¹⁰¹, como vimos no caso de ibn Daud, escreviam tanto em

⁹⁸ SILVEIRA, 2013, p. 111-130; RÜTER, 2013, p. 308-317; GARGATAGLI, 1999, p. 9-13.

⁹⁹ PIAZZA, 2007, p. 128. Traduzido do espanhol: “El proyecto de la nueva Escuela recupera el capital simbólico de su homónima medieval pero mirando al futuro y siendo consciente de que a través de las traducciones y el diálogo se pueden tender puentes entre diferentes culturas.”

¹⁰⁰ ROTH, 1986, p. 198. Traduzido do inglês: “Given the significant Jewish population of Toledo and their long history there, it is not surprising to find that they lived and worked in harmony with both the Muslim and Christian populations.”

¹⁰¹ ROTH, 1986, p. 190. Traduzido do inglês: “refers to non-Muslims living in essentially a Muslim society and adopting the Arabic language and many Muslim customs.”

árabe quanto em hebraico, e utilizavam ambos como língua falada. E nas cidades de Al-Andalus estes mozárabes tinham relações sociais e comerciais com cristãos e muçulmanos e, dessa forma, compartilhavam um meio cultural geral. Para testar sua tese, Roth trabalha com as fontes jurídicas do período que estão à disposição, nesse caso, *Los Fueros de Toledo*. Analisando diversos casos judiciais, o autor postula que “as relações entre judeus e cristãos em Toledo nos séculos XII e XIII eram, no geral, extremamente cordiais [...] Eles se envolveram em empreendimentos conjuntos e venderam propriedades uns aos outros.”¹⁰² No entanto, um caso em específico chama a atenção. Nas fontes que ele trabalha, é citado um episódio em que teria ocorrido um massacre aos judeus. Apesar de não possuir muitos detalhes, é conhecido no *fuero* de Toledo de 1118 uma lei do então rei Alfonso VII, em que é postulado que “qualquer castelhano que deseje deixar a cidade e retornar ao seu próprio domínio pode fazê-lo, e o rei perdoa todos os pecados resultantes da matança dos judeus 'e de todas as suas coisas'”.¹⁰³ O último ponto pode se referir ao roubo de suas posses. Entre outras questões pertinentes presentes em *Los Fueros de Toledo* podemos destacar são as leis que proibiam que qualquer judeu ou recém-convertidos tivessem qualquer autoridade sobre um cristão. Então, se um judeu e um cristão tivessem em uma disputa judicial, esta deveria ser conduzida por um juiz cristão. Com isso em mente, Roth sugere que é evidente que havia tensão entre judeus e cristãos, e que as leis refletem algumas das atitudes mais severas contra os judeus. Mesmo assim, o autor conclui que:

os vários documentos nos fornecem uma visão rara e detalhada das relações diárias entre judeus e cristãos, e confirmam de maneira precisa a impressão, obtida também de outras fontes da Espanha medieval, de que eles viviam juntos em harmonia e cooperação.¹⁰⁴

Nessa linha de raciocínio, não podemos descartar que havia uma vida social compartilhada entre judeus, cristãos e muçulmanos, que era profunda, repleta de situações que permitiam uma relação de mútuo contentamento, mas que também havia espaço para muitas tensões. Mas até que ponto a questão do quão tolerantes eram essas sociedades

¹⁰² ROTH, 1986, p. 202-203. Traduzido do inglês: “What we learn from a careful examination of the documents in these four massive volumes is that relations between Jews and Christians in Toledo in the twelfth and thirteenth centuries were on the whole extremely cordial. [...] They engaged in joint business ventures and sold property to each other.”

¹⁰³ ROTH, 1986, p. 199. Traduzido do inglês: “any Castilian who wishes to leave the city and return to his own *forum* may do so, and the king pardons all sins which resulted from killing the of the Jews ‘and of all their things’.”

¹⁰⁴ ROTH, 1986, p. 220. Traduzido do inglês: “the various documents provide us with rare and detailed insight into daily relations between Jews and Christians, and confirm in a precise way the impression, gained also from other sources for medieval Spain, that they lived together in harmony and cooperation.”

consistia uma preocupação dos que nela viveram? Ou será que, como supunha Silveira, é a partir de uma necessidade atual que buscamos respostas no passado para um problema moderno? Outros autores demonstram uma postura diferente quanto a forma de olhar esse debate. Ray, por exemplo, procura “abandonar as dicotomias conhecidas e fáceis da Idade do Ouro e declínio, perseguição e tolerância, em favor de um retrato mais sutil que apresenta a história sefardita medieval em toda a sua complexidade.”¹⁰⁵ Já Feldman propõe uma análise tendo em vista o seu desfecho no final do século XV e o seu legado no século XXI:

Um grupo marginalizado e discriminado só pode se manter se tiver uma função social e ou econômica. Desnecessários ou talvez apenas descartáveis? [...] O ideal de unidade [da Reconquista] não possui base na diversidade linguística, cultural e étnica das regiões que compõem o reino unido de Castela e Aragão. [...] O cimento da unidade tende a ser o ideal cruzadista da Reconquista e a religiosidade comum a todos. Os judeus e seus descendentes são resquícios de uma era de diversidade e diálogo entre etnias ou religiões que a moderna “Espanha” quer esquecer e apagar de sua memória.¹⁰⁶

Enquanto a proposta de Feldman é interessante por analisar uma conjuntura completa, ou seja, quando no século XII os reis cristãos ofereceram terras e oportunidades para motivar mais judeus a povoar as propriedades reais, eles eram necessários, ou tinham uma função social e econômica, que poderia ser desempenhada desde o cultivo, como mercadores e até no trabalho de traduções. No século XV, durante os reinados dos cristãos Isabel I de Castela e Fernando II de Aragão, já havia uma população cristã suficiente para desempenhar as funções importantes para a manutenção do seu modo de vida e, como sabemos, em 1492 estes monarcas decretaram a expulsão dos sefarditas de seu território. Nesse sentido, como se indaga o autor - seriam os judeus desnecessários ou talvez apenas descartáveis?

A grande comunidade judaica que havia em Toledo antes de 1085 continuou a habitar a cidade e mais judeus, entre eles ibn Daud, migraram para lá após a conquista. Segundo Gallo, a população sefardita vivia concentrada em um bairro isolado, mas convivendo com o resto da população. A condição livre e o direito de possuir bens, além de exercerem atividades que envolviam negociações ou comércio faz com que os judeus sejam registrados com frequência nos documentos jurídicos da época, como os *Fueros de Toledo*. É importante levar em conta que as comunidades sefarditas tinham suas próprias autoridades.

¹⁰⁵ LYONS, 2006, p. 9. Traduzido do inglês: “to abandon the well-known yet facile dichotomies of Golden Age and decline, persecution and tolerance, in favor of a more nuanced portrait that presents medieval Sephardic history in all its complexity.”

¹⁰⁶ FELDMAN, 2009, p. 617.

Ainda assim, mesmo com a aparente proteção que os judeus tinham, há evidências de episódios de matanças e roubo de suas propriedades.¹⁰⁷ Uma das leis régias que citamos anteriormente, na qual Alfonso VII (1118) concede o perdão real a todos os cristãos que tomaram parte de um massacre de judeus, nos leva a questionar as intenções de ibn Daud de descrever positivamente o monarca, que aparece em sua obra no contexto de apresentação da repressão ao caraísmo na Península Ibérica:

Entre os [hereges] que vivem na Terra Santa, havia *al-Sheikh* Ab'l-Faraj, que seus ossos sejam comprometidos com o inferno. Aconteceu que um certo tolo de Castela, chamado Cid Abu'l-Taras, foi até lá e encontrou o perverso *al-Sheikh* Ab'l-Faraj, que o seduziu à heresia. Sob a orientação deste último, Abu'l-Taras compôs uma obra cheia de sedução e perversão, que ele introduziu em Castela e [por meio da qual] ele desviou muitos. Quando Abu'l-Taras passou ao inferno, ele deixou sua esposa amaldiçoada, a quem [seus seguidores] costumam chamar de *al-Mu'allima* e em quem eles confiavam na tradição autoritária. Eles se perguntavam qual era o uso de *Mu'allima*, e seguiam seu exemplo. [Isso continuou] até a ascensão ao poder do Nasi R. Joseph b. Ferrizzuel, apelidado Cidellus, que os suprimiu mesmo além de seu antigo estado humilde. Ele os expulsou de todas as fortalezas de Castela, exceto uma, que ele lhes concedeu, uma vez que não queria matá-los (na medida em que a pena de morte não é administrada no presente momento). No entanto, após sua morte, os hereges irromperam novamente até o reinado do rei Don Alfonso, filho de Raimundo, rei dos reis, o *Emperador*. Em seu reinado, surgiram nessim que seguiram os caminhos de seus pais e reprimiram os hereges [novamente]. A seguir, são apresentadas as circunstâncias em que os hereges foram suprimidos em Castela. Este rei, Don Alfonso, filho de Raimundo, era um rei dos reis e um rei justo. Ele prevaleceu sobre todos os ismaelitas que vivem na Espanha e os obrigaram a lhe pagar tributo. Seu reino cresceu poderoso, “e o Senhor deu-lhe descanso de todos os seus inimigos ao redor.”¹⁰⁸

A primeira impressão que podemos perceber no trecho acima é que o rei cristão não é o foco da narrativa, mas sim a história de como os caraitas se fortaleceram e foram oprimidos na Península Ibérica. O monarca aparece como um personagem coadjuvante, que tem uma

¹⁰⁷ GALLO, 1975, p. 410-412.

¹⁰⁸ *ShQ*, The Book of Tradition, p. 94-96. Traduzido do inglês: “Among those [heretics] living in the Holy Land there was al-Sheikh Ab'l-Faraj, may his bones be committed to hell. It happened that a certain fool from Castile, named Cid Abu'l-Taras, went over there and met the wicked al-Sheikh Ab'l-Faraj, who seduced him into heresy. Under the guidance of the latter, Abu'l-Taras composed a work animated by seduction and perversion, which he introduced into Castile and [by means of which] he led many astray. When Abu'l-Taras passed on to hell, he was survived by his accursed wife, whom [his adherents] used to address as al-Mu'allima and on whom they relied for authoritative tradition. They would ask each other what Mu'allima usage was, and they would follow suit. [This went on] until the rise to power of the Nasi R. Joseph b. Ferrizzuel, surnamed Cidellus, who suppressed them even beyond their former lowly state. He drove them out of all the strongholds of Castile except for one, which he granted them, since he did not want to put them to death (inasmuch as capital punishment is not administered at the present time). However, after his death, the heretics erupted again until the reign of King Don Alfonso son of Raimund, king of kings, the Emperador. In his reign there rose nessim who pursued the ways of their fathers and suppressed the heretics [again]. The following are the circumstances under which the heretics were suppressed in Castille. This king, Don Alfonso son of Raimund, was a king of kings, and a righteous king. e prevailed over all the Ishmaelites living in Spain and compelled them to pay tribute. His kingdom grew mighty, "and the Lord gave him rest from all his enemies round about.”

importância pelo aparente apoio à tradição rabínica em contrapartida aos caraítas. O fato de ibn Daud adjetivá-lo como um rei justo pode ser como uma forma de explicar o reinado de sucesso de Alfonso VII ou porque, como sugere Roth, na época em que foi concedido o perdão régio (1118), Alfonso era apenas uma criança e, embora ele possa não ser o responsável por tal feito, a comunidade judaica foi diretamente impactada pelo acontecido.¹⁰⁹

Para Cohen a temática central de *Sefer ha-Qabbalah* é uma defesa das tradições do judaísmo rabínico contra a tradição que estava relativamente consolidada no século XII, os caraítas. Segundo Lasker, o que conhecemos sobre o caraísmo vem a partir de fontes da tradição rabínica, como Judah Halevi, Abraão ibn Erza, Maimonides e ibn Daud. Conhecer tal tradição com disposição apenas da ótica de seus inimigos vem com um preço: dificulta a reconstrução da natureza de sua religião, o tamanho de sua comunidade, suas origens ou seu destino. No entanto, podemos conhecer um pouco melhor a tradição rabínica, suas preocupações e suas crenças. Afinal, para que tantos desses escritores rabínicos se ocupassem em combater abertamente uma outra prática, deve significar que ela não era um fiasco, mas que crescia em número de seguidores e deveria servir para o aprofundamento dos próprios estudos da Torá e das obras clássicas produzidas pelo rabinato, com a intenção de combatê-lo filosoficamente.¹¹⁰

¹⁰⁹ COHEN, 1967, p. XIII-XLIII; ROTH, 1986, p. 189-220.

¹¹⁰ COHEN, 1967, p. XIII-XLIII; LASKER, 1992, p. 179-195.

CAPÍTULO TERCEIRO: Os debates acadêmicos sobre a natureza da obra de ibn Daud

Este último capítulo do presente trabalho está dividido em duas partes. Em 3.1 vamos nos desdobrar sobre a escrita e os objetivos de ibn Daud. Seria sua obra, como suspeita Cohen, uma espécie de “código secreto”?¹¹¹ Em outras palavras, seus erros e contradições dentro de *Sefer ha-Qabbalah* e *Dorot 'Olam* foram deliberados, pensando em uma estrutura esquemática e messiânica da história? Este ponto de vista levantado por Cohen é interessante, porém há autores como Krakowski e Vehlow que discordam, optando por uma abordagem que leve em maior consideração a variedade de fontes disponíveis para ibn Daud. No segundo subcapítulo analisaremos o “conto dos quatro cativos” (disponível no **Anexo**), a primeira geração de rabinos importantes que, capturados no mar, elevaram o conhecimento da tradição rabínica/talmúdica pelo mundo. Abordaremos também a função social dos rabinos presentes na historiografia de ibn Daud.

3.1 As ambições de ibn Daud em sua historiografia. Contraditório? Messiânico? Esquemático? Anticristão?

As obras históricas de ibn Daud - o *Dorot 'Olam* e a sua seção mais conhecida *Sefer ha-Qabbalah* - geram debate no meio acadêmico em diversos aspectos ainda insolúveis quanto a natureza dos objetivos, ambições e estilo de escrita de seu autor. Entre essas questões, o desconhecimento moderno sobre as fontes utilizadas por ibn Daud em seus textos fomentam o levantamento de hipóteses quanto à sua historiografia. Afinal, no século XII não existia o conceito de autoria e nem prática acadêmica de referenciamento. Mas e então, quais são as fontes de ibn Daud? Quais textos ele leu e quais eruditos influenciaram seu pensamento e estilo para a escrita de sua obra?

Cohen compreende a essência de *Sefer ha-Qabbalah* como, principalmente, uma história da tradição rabínica que foi escrita em defesa e enaltecimento do rabinismo. Para o autor, a historiografia de ibn Daud, como sua teologia, se baseia em dois tipos de fontes distintos: de judeus e de gentios, que ibn Daud juntou em uma narrativa unificada e harmoniosa traçando a história das lideranças judaicas no cenário mais amplo da história mundial. Em outras palavras, a “Torá e a ‘sabedoria grega’ foram combinadas para resultar

¹¹¹ COHEN, 1967, p. 221.

em uma crônica que tornaria inteligível a história judaica.”¹¹² Seguindo essa linha de raciocínio, na primeira categoria de fontes - as judaicas - estão incluídas as obras bíblicas, talmúdic e rabínicas, mas também, segundo Cohen, o método e o conteúdo para ataque ao caraísmo, concepções que derivam da convivência com a legislação e historiografia muçulmanas em al-Andalus. Assim sendo, ibn Daud cita repetidamente as Escrituras, frequentemente como uma prova para um fato ou para legitimar uma interpretação feita por ele. Além disso, o talmude é citado como uma fonte histórica confiável, incontestável.¹¹³

A segunda categoria de referências utilizadas por ibn Daud, nessa lógica, consiste de obras de história gentia das quais ele extraiu suas informações sobre o mundo persa e período romano. Com essas leituras, o autor argumenta, ibn Daud teve acesso a tendências do século XII, tais como a fascinação pela simetria na história.¹¹⁴ Apesar de o conhecimento que ibn Daud teve acesso sobre história persa e romana ser bastante fragmentário e limitado, ele faz referências a pragas, terremotos, assassinatos, a duração dos reinados dos imperadores e a expansão do cristianismo, o que, para muitos estudiosos modernos, indica que ibn Daud não estava restrito apenas a textos judaicos e árabes da Andaluzia, mas já explorava os manuais cristãos sobre história antiga disponíveis para os judeus em Toledo ou advindos de territórios da cristandade. Nesse panorama, Cohen conclui que “não é de admirar, portanto, que os estudiosos tenham visto nas obras de Ibn Daud os traços de Paulo Orósio e de Isidoro de Sevilha, os dois espanhóis cujos escritos históricos e etimológicos exerceram as maiores influências na historiografia medieval”.¹¹⁵

O que instiga Cohen, no entanto, é que todas as fontes mencionadas por ibn Daud não explicam a maior parte das informações contidas em *Sefer ha-Qabbalah*. Além disso, uma característica presente na escrita de ibn Daud que Cohen denomina como ‘história simétrica’ o fazem questionar as ambições que ibn Daud tinha, uma vez que para o autor “o livro é liberalmente pontilhado de afirmações que contradizem questões de conhecimento comum e até de senso comum. Estes não são meros casos de negligência. Eles parecem ser distorções

¹¹² COHEN, 1967, p. 159.

¹¹³ COHEN, 1967, p. 159-165.

¹¹⁴ COHEN, 1967, p. 159-162.

¹¹⁵ COHEN, 1967, p. 162. Traduzido do inglês: “No wonder, then, that scholars saw in Ibn Daud's works the traces of Paulus Orosius and of Isidore of Seville, the two Spaniards whose historical and etymological writings exercised the greatest influences on medieval historiography both in Spain and elsewhere.”

deliberadas.”¹¹⁶ O que Cohen está querendo dizer é que através de cálculos deliberadamente esquemáticos, ibn Daud demonstra que acontecimentos importantes na história do povo judeu ocorreram seguindo padrões, com importância fundamental nesses cálculos atribuída ao número “sete”. De acordo com Yerushalmi, ibn Daud calcula que:

o Primeiro e o Segundo Templos estavam separados por exatos 427 anos; o Primeiro Templo fora construído em sete anos e destruído após um cerco de sete anos, enquanto o Segundo Templo caiu depois de sete anos de sujeição judaica a Roma e da revolta contra ela; o período da destruição do Primeiro Templo começara vinte e um anos antes de seu fim real, e isto fora depois equilibrado por um período de vinte e um anos de construção do Segundo Templo.¹¹⁷

Dessa forma, Cohen parte do pressuposto que ibn Daud desejava passar uma mensagem que, por algum motivo, não aparecia de forma óbvia para o público que lesse seu trabalho. E esses detalhes só podem ser determinados analisando toda a obra de ibn Daud como uma unidade.¹¹⁸ Portanto, o argumento central de Cohen para problema literário real em *Sefer ha-Qabbalah* são as “declarações que contradigam fontes bem estabelecidas ou outras declarações do próprio trabalho de ibn Daud ou fatos bem conhecidos de ibn Daud e de seu público.”¹¹⁹ Por outro lado, Yerushalmi destaca que esse tipo de ‘álgebra histórica’ não estava restrita a ibn Daud, mas é um pensamento aplicável em outros casos no judaísmo medieval, como veremos abaixo. Ainda, Cohen argumenta que a esquematização “sempre denota um interesse muito superficial nos acontecimentos em si mesmos, mas um desejo profundo de desenredar seu significado e seu lugar no plano da história como um todo”, ideia que tem sentido se lido na ótica que Yerushalmi estabelece para um aparente desinteresse do povo judeu com a história durante o período Medieval.¹²⁰

Cohen busca analisar ibn Daud e sua obra a partir de seu caráter como um “historiador e seus métodos”.¹²¹ De acordo com o autor, ibn Daud não via a história como uma disciplina neutra, “mas uma arma para a polêmica religiosa. A história, em outras palavras, prova ou refuta a validade de reivindicações religiosas, sejam elas rabínicas, caraítas

¹¹⁶ COHEN, 1967, p. 189. Traduzido do inglês: “the book is liberally dotted with statements that do contradict matters of common knowledge and even of common sense. [...] These are not mere cases of slovenliness. They appear to be deliberate distortions.”

¹¹⁷ YERUSHALMI, 1982, p. 59.

¹¹⁸ COHEN, 1967, p. 189-222.

¹¹⁹ COHEN, 1967, p. 190-191 Traduzido do inglês: “[...] but of statements that contradict either established sources or other statements within Ibn Daud's work itself or facts that were well known to Ibn Daud and his audience.”

¹²⁰ COHEN, 1967, p. 189-222; YERUSHALMI, 1982, p. 58-59.

¹²¹ COHEN, 1967, p. 189-190.

ou cristãs.”¹²² Além disso, segundo Cohen, ibn Daud também entende a história enquanto um instrumento a ser usado para trazer conforto, e conseqüentemente, para dar esperança para o futuro, agindo como uma espécie de sermão. Mas o autor destaca que essa perspectiva da história não nasceu com ele, sendo inclusive uma continuação de um esquema literário-teológico bem estabelecido. Como parâmetro de comparação, Cohen cita um sefardita contemporâneo de ibn Daud, Moisés Maimônides (a. 1135-1204). A aproximação possível entre as obras de ambos pode ser encontrada na introdução de *Guia dos Perplexos*, em que Maimônides indica que contradições em um livro cuidadosamente escrito, que expressa um ponto de vista integrado, podem ser feitas deliberadamente se ocultam alguma intenção simbólica. Dessa forma, sendo ibn Daud um precursor da mesma escola de pensamento de Maimônides, que escreveu um livro meticulosamente pensando na precisão de seu conteúdo, não permitiria que evidentes erros entrassem em seu trabalho. Cohen conclui esse raciocínio com a ideia de que “eles devem ter tido algum propósito”.¹²³

Cohen argumenta ainda que ibn Daud buscaria na história por sinais da vontade divina:

E para Ibn Daud o sinal mais seguro da Providência, ou como ele o chama, de consolação divina, era encontrada nos trabalhos rítmicos da história: a construção, a destruição e a reconstrução dos dois Templos foram decretadas do Céu para ocorrer em períodos que eram iguais em comprimento e, portanto, simétricos. É na periodização simétrica da história, então, que podemos discernir o plano transcendente da história.¹²⁴

Partindo dessa interpretação, seria compreensível o motivo pelo qual há algumas contradições referentes sobretudo a datas nos escritos de ibn Daud, uma vez que a função do historiador, nessa perspectiva, seria encontrar a lógica simétrica e reescrever os fatos cronológicos sempre que necessário, mesmo que isso significasse contradizer os dados expressos nas Escrituras. E qual seria a finalidade de ibn Daud com todo o seu trabalho? Para Cohen, *Sefer ha-Qabbalah*, junta com as demais partes que compõe o *Dorot 'Olam*, procuram defender e legitimar um determinado modo de vida e, mais do que isso, ibn Daud estava mostrando que a história apontava para uma nova etapa e um futuro de esperança para

¹²² COHEN, 1967, p. 191. Traduzido do inglês: “but a weapon for religious polemic. History, in other words, proves or disproves the validity of religious claims, be they Rabbanite, Karaite, or Christian.”

¹²³ COHEN, 1967, p. 190-193.

¹²⁴ COHEN, 1967, p. 191. Traduzido do inglês: “And for Ibn Daud the surest sign of Providence, or as he calls it, of divine consolation, was to be found in the rhythmic workings of history: construction, destruction, and reconstruction of the two Temples were decreed from Heaven to occur in periods that were equal in length and, therefore, symmetrical. It is in the symmetrical periodization of history, then, that we may discern the transcendent plan of history.”

o judaísmo ibérico agora em território cristão, mas ele não forneceu nenhuma dica evidente do que seria. Não obstante, Cohen cogita que poderia ser a restauração da profecia ou de alguma nova fonte de conhecimento religioso que iniciaria o movimento messiânico. No entanto, ibn Daud era primariamente um rabino e um filósofo, em busca da consolação divina. Nessa lógica construída por Cohen, a história em ibn Daud seria um instrumento, então, para buscar sinais da Providência e padrões simétricos que trariam mudanças esperanças para a realidade de seu povo, e também como argumento filosófico e teológico contra seus inimigos de outras tradições religiosas, como os caraitas, que ibn Daud critica pela fracasso destes em trazer qualquer benefício ou consolação para Israel.¹²⁵

Segundo Yerushalmi, Cohen “argumentou plausivelmente que seu propósito esotérico era oferecer uma interpretação messiânica da história em cujo ápice a Espanha deveria desempenhar um papel principal.”¹²⁶ Complementando, o autor destaca a tendência na visível na literatura rabínica clássica de compreender a história esquematicamente. Partilhando uma opinião similar a Cohen, Yerushalmi alega que ibn Daud tinha obsessão com a simetria na história, “especial quando se tratava de cronologia histórica. Tais alegadas simetrias no passado serviam-lhe também como chaves para padrões futuros, e ele as descobriria ou imporia mesmo se isto implicasse em manipular dados talmúdicos ou bíblicos.”¹²⁷

A forma de Cohen ler e interpretar os motivos e objetivos que permeiam a obra de ibn Daud tem sido revista e criticada por autores posteriores. Uma de suas críticas é Eva Krakowski, que argumenta que *Sefer ha-Qabbalah* não é esotérico nem deliberadamente esquemático. Pelo contrário, é o resultado da compilação de informações extraídas de um grande número de fontes variadas, consistentemente organizado para fundamentar o principal objetivo polêmico de ibn Daud de defender uma narrativa histórica específica de reivindicações concorrentes apresentadas por caraitas e cristãos.¹²⁸ Pensando a essência de *Sefer ha-Qabbalah*, Krakowski a vê como uma junção de dois gêneros textuais que estavam bem estabelecidos no século XII tanto na cultura rabínica como na literatura islâmica, a cadeia de tradição legal e a crônica mundial.¹²⁹ A autora questiona a análise de Cohen que o interesse pela história e pela historiografia de ibn Daud tinha caráter primariamente

¹²⁵ COHEN, 1967, p. 189-222.

¹²⁶ YERUSHALMI, 1982, p. 58.

¹²⁷ YERUSHALMI, 1982, p. 58-59.

¹²⁸ KRAKOWSKI, 2007, p. 219.

¹²⁹ KRAKOWSKI, 2007, p. 219.

messiânico, inspirado em resposta ao amplo desespero comunitário causado pelas perseguições dos almóadas. Pondera, também, o argumento de que *Sefer ha-Qabbalah* seja um texto esotérico, que utiliza um sistema elaborado de esquemas cronológicos simétricos para comunicar uma previsão messiânica oculta para o leitor desatento.¹³⁰ Mais ainda, a interpretação de Cohen para a autora “altera fundamentalmente nossa compreensão do trabalho e de seu valor histórico.”¹³¹

Segundo Krakowski, Cohen se baseia em duas observações para chegar a tal conclusão. “Primeiro, ibn Daud declara repetidamente sua intenção de fornecer ‘consolação’ (*ne’amah*) à sua comunidade sitiada. Segundo, o trabalho contém um grande número de inconsistências e erros cronológicos.”¹³² E, como ibn Daud era um filósofo aristotélico, Cohen acredita ser mais plausível que essas contradições sejam deliberadas e possuam o intuito de transmitir um significado oculto, de caráter messiânico. Para a autora, no entanto, as repetidas referências de ibn Daud à “consolação” messiânica devem ser entendidas à luz dos fins apologéticos que perpassam declaradamente todos os seus escritos, ou seja, todo o conjunto do *Dorot ’Olam*. A autora argumenta que ibn Daud, através de sua obra histórica, “ênfatiza que ele pretende atingir objetivos polêmicos específicos: defender a autenticidade histórica do judaísmo rabínico da polêmica caraíta, cristã e islâmica, desafiar a doutrina histórica cristã e dissipar a confusão religiosa causada pelo encontro com a filosofia”¹³³. Dessa forma, a “consolação” que o sefardita promete é a afirmação da consciência histórica judaica em face de uma narrativa histórica concorrente, nesse caso a cristã, em um contexto em que os refugiados judeus lutavam para se integrar dentro das sociedades cristãs da Península Ibérica.¹³⁴

Contestando a afirmação de Cohen de que filósofos aristotélicos tendem a ser mais meticulosos do que outros escritores, Krakowski defende que ibn Daud comete muitos erros que não podem ser atribuídos a intenções deliberadas, e adiciona que as seções do *Dorot*

¹³⁰ KRAKOWSKI, 2007, p. 220-221.

¹³¹ KRAKOWSKI, 2007, p. 220-221. Traduzido do inglês: “It is an argument that fundamentally alters our understanding of the work and of its historical value.”

¹³² KRAKOWSKI, 2007, p. 221-222. Traduzido do inglês: First, Ibn Dahud repeatedly declares his intention to provide “consolation” (*ne’amah*) to his beleaguered community. Second, the work contains a large number of chronological inconsistencies and errors.

¹³³ KRAKOWSKI, 2007, p. 223. Traduzido do inglês: “Ibn Dahud emphasizes that he intends to accomplish certain specific polemical goals: to defend the historical authenticity of rabbinic Judaism from Karaite, Christian, and Islamic polemic, to challenge Christian historical doctrine, and to dispel religious confusion caused by the encounter with philosophy.”

¹³⁴ KRAKOWSKI, 2007, p. 221-225.

'Olam possuem inconsistências interna semelhante, além de frequentemente contradizer *Sefer ha-Qabbalah*. Por outro lado, a autora propõe uma interpretação mais simples para as citadas controvérsias, partindo do pressuposto que a obra é o resultado de uma variedade de fontes, que ibn Daud compilou sem a preocupação de harmonizar seus diversos pontos de vistas.¹³⁵ Assim sendo, Krakowski argumenta que os possíveis erros esquemáticos observados por Cohen “são evidentes apenas quando se faz o cálculo e surgem de contradições entre diferentes partes do trabalho que provavelmente refletem o uso de fontes de origens variáveis por ibn Daud.”¹³⁶

Uma passagem de ibn Daud ilustra bastante o debate entre estes dois autores. O trecho em questão é sobre a conclusão do primeiro capítulo em *Sefer ha-Qabbalah*, com o título de *o período bíblico*:

Veja o quão confiáveis são as consolações de nosso Deus, bendito seja o seu nome, pois a cronologia do exílio deles correspondia à da redenção. Vinte e um anos se passaram desde o início de seu exílio até a destruição do templo e a cessação da monarquia. Da mesma forma, vinte e um anos se passaram desde o início de sua reconstrução até a sua conclusão. A seguir, como no ano que foi parcialmente o terceiro e o quarto do reinado de Jeoaquim, Nabucodonosor começou seu reinado e atacou Jerusalém. O Senhor entregou a Jeoaquim, rei de Judá, nas mãos dele, assim como Daniel, Hananias, Misael e Azarias no terceiro ano do reinado de Jeoaquim. Este foi o primeiro ano do reinado de Nabucodonosor, rei da Babilônia. Sete anos depois, Jeoaquim morreu e Jeconias começou a reinar. Então Nabucodonosor veio e levou Jeconias, rei de Judá, e dez mil cativos, além de sete mil guerreiros, um total de dezessete mil pessoas. Contudo, no livro de Jeremias, apenas três mil e vinte e três são registrados, pois Jeremias apenas registrou os chefes das famílias. Da mesma forma, ele não registrou a vinda de Nabucodonosor contra Jeoaquim quando aquele levou Daniel em cativo. Nabucodonosor veio novamente no sexto ano do reinado de Zedequias, que era o décimo oitavo ano do reinado de Nabucodonosor, e levou oitocentos e vinte e dois homens de Israel. Mais uma vez, no vigésimo terceiro ano de Nabucodonosor, ele levou Zedequias e destruiu o Templo. Por causa dos anos fracionários entre eles, apenas vinte e um anos completos se passaram entre o cativo de Daniel e o cativo de Zedequias. Nabucodonosor continuou a reinar por vinte e dois anos, pois reinou por um total de quarenta e cinco anos, até falecer.¹³⁷

¹³⁵ KRAKOWSKI, 2007, p. 225-227.

¹³⁶ KRAKOWSKI, 2007, p. 226. Traduzido do inglês: “the schematic errors are evident only upon calculation, and arise from contradictions between different portions of the work that most likely reflect Ibn Dahud’s use of varying source material.”

¹³⁷ *ShQ*, The Book of Tradition, p. 10-11. Traduzido do inglês: Behold how trustworthy are the consolations of our God, blessed be His name, for the chronology of their exile corresponded to that of their redemption. Twenty-one years passed from the beginning of their exile until the destruction of the Temple and the cessation of the monarchy. Similarly, twenty-one years passed from the time its rebuilding was begun until it was completed. This follows, since in the year which was partly the third and partly the fourth of Jehoiakim's reign, Nebuchadnezzar began his reign and went up against Jerusalem. The Lord gave Jehoiakim king of Judah into his hand, as well as Daniel, Hananiah, Mishael, and Azariah in the third year of Jehoiakim's reign. This was the first year of the reign of Nebuchadnezzar, king of Babylon. Seven years later, Jehoiakim died and Jehoiachin began to reign. Then Nebuchadnezzar came up and carried away Jechoiachin king of Judah and ten thousand captives as well as seven thousand warriors, a total of seventeen thousand persons. However, in the book of Jeremiah only three thousand and twenty-three are recorded, for Jeremiah merely recorded the heads of families.

A esta parte segue-se uma longa demonstração de um paralelo milagroso: tanto o período da hegemonia babilônica que precedeu a destruição do Primeiro Templo, como o período do domínio persa que levou à restauração do Segundo Templo, durou exatamente vinte e um anos. Isso ocorre, de acordo com Krakowski, porque Nabucodonosor (m. 562 a.C) subiu ao trono e conquistou a Judeia em um único ano civil que se sobrepôs a partes do terceiro e quarto anos de governo do rei Jeoiaquim, de Judá. Nabucodonosor enfrentou com vitória a Judeia em mais duas ocasiões, vindo a destruir o Templo em seu 23º ano (correspondente ao 11º do rei da Judeia, Zedequias). No entanto, por serem incluídos dois "anos fracionários", esses vinte e três anos são realmente equivalentes a vinte e um. O reino babilônico durou outros quarenta e sete anos antes de ser derrotado por Dario (o medo); um ano depois, Ciro chegou ao poder e emitiu o decreto de retorno. Vinte e um anos depois disso, Dario (o persa) autorizou que o Segundo Templo fosse reconstruído. A questão é que a cronologia de ibn Daud contradiz as Escrituras, que afirma que o Templo foi destruído no ano 19º de Nabucodonosor, não no 23º. Outro problema é que de acordo com a cronologia de ibn Daud sobre a monarquia judaica, não passaram mais de vinte anos entre o terceiro ou quarto ano de Jeoiaquim (que ele iguala ao primeiro de Nabucodonosor) e o 11º de Zedequias (que ele iguala ao 23º de Nabucodonosor).¹³⁸

Como já vimos no argumento de Cohen, ele defende que a obsessão que ibn Daud tinha para com a cronologia esquemática o fizeram ir contra ao que está apresentado nas Escrituras. O trecho citado acima apresenta uma cronologia, nas palavras de Krakowski, “bizarra e incoerente”, que causa a impressão de que ibn Daud estaria disposto a organizar sua obra de forma esquemática e manipuladora para envolver seu conteúdo por essa lógica. Segundo Krakowski, a leitura de Cohen dessa passagem forma a base para sua compreensão de todo o trabalho.¹³⁹ Todavia, a autora sugere outra interpretação do trecho. Ibn Daud não teria manipulado dados, mas o trecho apresentado contém uma mistura de informações provenientes de diversas fontes e tradições interpretativas relacionadas à cronologia deste

Similarly, he did not record Nebuchadnezzar's coming up against Jehoiakim when he took Daniel captive. Nebuchadnezzar came up again in the sixth year of Zedekiah's reign, which was the eighteenth year of Nebuchadnezzar's reign, and carried away eight hundred and twenty-two men of Israel. Again, in the twenty-third year of Nebuchadnezzar, he carried Zedekiah off and destroyed the Temple. Because of the fractional years between them, only twenty-one full years elapsed between the captivity of Daniel and the captivity of Zedekiah. Nebuchadnezzar continued to reign for twenty-two years, for he reigned for a total of forty-five years and died.

¹³⁸ KRAKOWSKI, 2007, p. 227-229.

¹³⁹ KRAKOWSKI, 2007, p. 227-231.

período. E o que teria acontecido, de acordo com Krakowski, é que as referências utilizadas por ibn Daud possuem narrativas conflitantes com essa cronologia, tornando a passagem incoerente. A autora conclui com o pensamento de que “esta passagem ilustra que ibn Daud usou uma ampla variedade de fontes díspares, bem como sua criatividade e o descuido ocasional com que ele as compilou”.¹⁴⁰ Ora, então seria fácil de confirmar tal hipótese, pois bastaria fazer um catálogo das fontes medievais que ibn Daud usou para a escrita desse trecho. Contudo, como já constatado por Cohen, apenas as obras bíblicas, talmúdicas e rabínicas mais conhecidas são possíveis de relacionar ao texto de ibn Daud, as demais, muitas das quais ele deve ter recorrido, estão perdidas ou fora do conhecimento da comunidade acadêmica atualmente.¹⁴¹

Segundo Vehlow, a fonte mais importante para ibn Daud foi a Bíblia, mas ele demonstra bastante conhecimento das tradições textuais judaicas, da filosofia árabe-islâmica e, em *Dorot 'Olam*, dos conceitos cristãos da história. É interessante a análise que reconhece que o mundo pluricultural e multi religioso que o cerca no século XII se reflete na influência que recebe não apenas da literatura rabínica, a sua religião mãe, mas também a de textos históricos cristãos e, em menor grau, a historiografia islâmica. Contudo, a autora destaca que está ciente de que as exatas fontes de ibn Daud pode, na maioria dos casos, ser apenas suposta.¹⁴² Na tentativa de traçar algumas referências utilizadas por ibn Daud no quadro mais amplo do *Dorot 'Olam*, a autora afirma que ele pegou emprestado “modelos historiográficos e figuras individuais da Bíblia e imaginou a história através da ascensão e queda de quatro impérios sucessivos, uma ideia que repousava em uma leitura escatológica do livro de Daniel.”¹⁴³ Nessa lógica, geralmente os três primeiros impérios eram a Pérsia, a Grécia e Roma. Durante o período medieval, os eruditos, que ibn Daud não é uma exceção, tinham interesse especialmente no quarto império, pois o fim dele seria precedido por eventos catastróficos, acreditava-se. Com o tempo, a identidade desse tal império ia mudando. Na tradição rabínica, Roma era a principal candidata, pela lembrança de que os romanos haviam

¹⁴⁰ KRAKOWSKI, 2007, p. 237.

¹⁴¹ COHEN, 1967, p. 159-188; KRAKOWSKI, 2007, p. 229-237.

¹⁴² VEHLLOW, 2013, p. 25.

¹⁴³ VEHLLOW, 2013, p. 25. Traduzido do inglês: “He loaned historiographical models and individual figures from the Bible, and imagined history through the rise and fall of four successive empires, an idea that rested on an eschatological reading of the book of Daniel.”

destruído o Segundo Templo e a soberania judaica, mas autores judeus medievais por vezes representavam a ascensão do islã.¹⁴⁴

Conforme Vehlow, a fonte judaica de ibn Daud mais importante além da bíblia é *Sefer Josippon (Livro de Josippon)*, “uma obra enormemente influente que sincronizou a história judaica e geral da conquista babilônica à queda de Massada, e a única obra histórica mencionada explicitamente em *Dorot 'Olam*.”¹⁴⁵ Evidências de *Josippon* em ibn Daud são principalmente encontradas em *Divrey Malkhey Yisra'el*. Além disso, era comum no período confundir *Josippon* com Flávio Josefo, por aquele ser visto como uma grande autoridade sobre o período do Segundo Templo. Segundo Vehlow, *Josippon* foi composto na Itália bizantina no século X, e circulou em manuscritos e impressos, em versões em hebraico e árabe. Quanto às fontes cristãs, ibn Daud não as identifica. Mas Vehlow afirma que ele foi um dos primeiros escritores judeus medievais a demonstrar profunda familiaridade com os textos históricos cristãos, entre eles Orósio de Braga e de Isidoro de Sevilha.¹⁴⁶

De acordo com o Vehlow, a historiografia de ibn Daud era vista por Cohen como “manifesta a crença de seu autor em um curso pré-determinado da história e era um livro anti-caraíta com uma mensagem messiânica e consoladora secreta que dava importância particular ao judaísmo ibérica.”¹⁴⁷ Já analisamos profundamente a visão de Cohen, mas cabe salientar que Vehlow tem uma interpretação do conjunto historiográfico de ibn Daud mais próximo de Krakowski do que ao supracitado. Ou seja, Vehlow partilha da ideia de que os erros em *Dorat 'Olam* não indicam necessariamente uma mensagem messiânica oculta. A maioria das contradições poderia ser explicada pela questão de seu autor ter se baseado em textos variados. Contudo, a autora acredita que a maioria dos muitos erros existentes em *Dorat 'Olam* é resultado da repetição de determinado episódio em mais de um texto, especialmente entre *Sefer ha-Qabbalah* e outras seções.¹⁴⁸

Quanto à questão de ser um texto anti caraíta, Vehlow expande tal concepção, argumentando que tanto em *Sefer ha-Qabbalah* como no *Dorat 'Olam* há passagens e argumentos anticristãos. Um deles ocorre quando ibn Daud trabalha a datação de Jesus. A

¹⁴⁴ VEHLLOW, 2013, p. 25-27.

¹⁴⁵ VEHLLOW, 2013, p. 29. Traduzido do inglês: “[...] an enormously influential work that synchronized Jewish and general history from the Babylonian conquest to the fall of Masada, and the only historical work explicitly mentioned in *Dorat 'Olam*.”

¹⁴⁶ VEHLLOW, 2013, p. 29-37.

¹⁴⁷ VEHLLOW, 2013, p. 40-41.

¹⁴⁸ VEHLLOW, 2013, p. 39-44.

primeira menção a este episódio ocorre em *Sefer ha-Qabbalah*, em *a sucessão de professores nos dias do Segundo Templo*:

As obras históricas dos judeus afirmam que esse Josué b. Perahyah foi o professor de Jesus, o Nazareno. Se é assim, [segue-se] que ele viveu no tempo do rei Jannaeus. No entanto, as obras históricas dos gentios afirmam que ele nasceu nos dias de Herodes e foi crucificado nos dias do filho de Herodes, Arquelau. Agora, essa é uma diferença significativa de opinião, pois há uma discrepância entre eles de mais de 110 anos. Os historiadores gentios indicam sua cronologia de várias maneiras diferentes, [por exemplo] dizendo que ele nasceu no ano 312 da Era Selêucida e foi crucificado trinta e três anos depois; que ele nasceu no 38º ano do reinado de Augusto rei de Roma, nos dias de Herodes, e foi crucificado nos dias de seu filho Arquelau. Eles argumentam esse ponto com tanta veemência com o intuito de provar que o Templo e o reino de Israel permaneceram por pouco tempo após sua crucificação. No entanto, temos como uma tradição autêntica do Mishna e do Talmude, que nada distorce, que R. Joshua b. Perahyah fugiu para o Egito nos dias de Alexandre, ou seja, Jannaeus, e com ele fugiu de Jesus, o Nazareno. Também temos como tradição autêntica que ele nasceu no quarto ano do reinado do rei Alexandre, que foi o ano 261 após a construção do Segundo Templo.¹⁴⁹

A segunda menção ocorre na *crônica de Roma* na seção *Zikhron Divrey Romi*:

Constantino César o sucedeu como rei. Ele legislou a doutrina cristã e voltou-se para seus ensinamentos e sua obra trezentos anos depois de Jesus, de acordo com os cálculos deles. De acordo com nosso cálculo, no entanto, mais de 420 anos se passaram. Para tornar [esse fato] conhecido, registramos na *Crônica de Roma*. Ele deixou Roma e entregou a cidade aos padres cristãos [que possuem autoridade sobre a cidade] até o dia de hoje. Ele construiu uma cidade, *Kustantiniyyah novela*, que significa Constantinopla, a Nobre. Nos seus dias, viveu Arius, que escreveu um livro contendo respostas às doutrinas e provas [cristãs], mas Constantino não lhe deu atenção. Constantino morreu no 21º ano de seu reinado.¹⁵⁰

¹⁴⁹ *ShQ*, The Book of Tradition, p. 20-22. Traduzido do inglês: The historical works of the Jews state that this Joshua b. Perahyah was the teacher of Jesus the Nazarene. If this is so, [it follows that] he lived in the time of King Jannaeus. However, the historical works of the Gentiles state that he was born in the days of Herod and crucified in the days of this son Archelaus. Now this is a significant difference of opinion, for there is a discrepancy between them of more than 110 years. The Gentile historians indicate their chronology in several different ways, [i.e.,] by saying that he was born in the year 312 of the Seleucid Era and crucified thirty-three years later; that he was born in the thirty-eighth year of the reign of Augustus king of Rome, in the days of Herod, and was crucified in the days of his son Archelaus. They argue this point so vehemently in order to prove that the Temple and kingdom of Israel endured for but a short while after his crucifixion. However, we have it as an authentic tradition from the Mishna and the Talmud, which did not distort anything, that R. Joshua b. Perahyah fled to Egypt in the days of Alexander, that is, Jannaeus, and with him fled Jesus the Nazarene. We also have it as an authentic tradition that he was born in the fourth year of the reign of King Alexander, which was the year 261 after the building of the Second Temple.

¹⁵⁰ *ZDR*, p. 121-123. Traduzido do inglês: Constantine Caesar succeeded him as king. He legislated the Christian doctrine, and turned to their teachings and their workshop three hundred years after Jesus according to their calculations. According to our calculation, however, more than 420 years had passed. In order to make [this fact] known, we recorded it in the Chronicle of Rome. He left Rome and gave the city over to the Christian priest [who had authority over the city] until this very day. He build a city, *Kustantiniyyah novela*, which means Constantinople the Noble. In his days lived Arius who wrote a book containing responses to the [Christian] doctrines and proofs, but Constantine did not heed to him. Constantine died in the 21st year of this rule.

A primeira questão interessante de perceber é um ponto de discussão que buscamos compreender até aqui. Apesar do argumento central ser o mesmo - tirar a imagem de Jesus da criação do cristianismo - as datas não são compatíveis entre si. Em *Sefer ha-Qabbalah*, ibn Daud defende que Jesus viveu na época do rei Alexander Jannaeus (r. 103-76 a.C), enquanto em *Zikhron Divrey Romi* aumenta essa data para 420 anos antes de Constantino (que é citado por ibn Daud que viveu 300 anos após Jesus de acordo com a tradição cristã). Nessa controvérsia específica, o argumento de Vehlow e Krakowski de que provavelmente ibn Daud teve acesso a diferentes referências e não cuidou o bastante para que o texto ficasse harmonioso parece ser mais plausível. Quanto às fontes, o trecho de *Sefer ha-Qabbalah* cita uma das referências de ibn Daud, quando escreve que “temos como uma tradição autêntica do Mishna e do Talmude, que nada distorce [...]”. Ora, já vimos com Cohen que o Talmude é citado por ibn Daud como uma fonte histórica incontestável, e seu uso no texto aparece para legitimar seu argumento na polêmica com os cristãos.¹⁵¹

Vehlow chama a atenção para o fato de historiadores medievais estarem interessantes principalmente com suas próprias comunidades religiosas. ibn Daud, no entanto, argumenta contra outras tradições religiosas. No caso da datação de Jesus em *Zikhron Divrey Romi*, Vehlow entende que Constantino é apontado como o consolidador da doutrina cristã. A autora justifica que fontes cristãs e judaicas enfatizam a importância do imperador, sendo discutido em textos como *Etymologiae*, de Isidoro de Sevilha, uma obra que ibn Daud poderia ter tido acesso.¹⁵² Segundo Vehlow, no entanto, ibn Daud não estava interessado em problematizar Constantino, mas Jesus, com o intuito de desassociá-lo da fundação do cristianismo. Em ambos os trechos, ibn Daud desloca Jesus temporalmente daquilo que a tradição cristã acredita e, ao fazer isso, tornaria impossível que a figura fundadora do cristianismo tivesse vínculo com o Novo Testamento, pois ibn Daud sabia que os textos presentes nele fazem referência ao período do rei Herodes. Nessa lógica, o Novo Testamento “não poderia ser considerado um relato confiável das ações de Jesus, porque recordava os eventos ocorridos anos depois de sua morte. Não deveria, então, ser visto como um texto sagrado, e Jesus não teve nada a ver com a ascensão do cristianismo.”¹⁵³ Dessa forma, de acordo com Vehlow, ibn Daud está passando a mensagem de que o judaísmo oferece o único

¹⁵¹ COHEN, 1967, p. 159; VEHLLOW, 2013, p. 52-55.

¹⁵² VEHLLOW, 2013, p. 52-56.

¹⁵³ VEHLLOW, 2013, p. 53-54.

caminho válido, com Moisés representando um líder perfeito e a Torá como testemunha ocular de seus atos. O relato cristão, por outro lado, não era confiável, já que Jesus viveu séculos antes da composição do Novo Testamento, ele não apenas não poderia ser visto como o fundador do cristianismo, mas o Novo Testamento não pode reivindicar ser uma escritura sagrada.¹⁵⁴

Sugerindo uma visão mais ampla quanto à polêmica anticristã de ibn Daud, Ram Ben-Shalom sugere que ibn Daud foi o primeiro judeu a escrever um trabalho completo dedicado a história não-judaica. O *Livro de Josippon*, como já defendido por Vehlow, e Ben-Shalom endossa, era a principal fonte de ibn Daud para o período pós-bíblico. No entanto, muitas informações adicionais o autor teria tirado de livros cristãos e, além disso, para o período após a destruição do Segundo Templo, Ben-Shalom defende que todas as referências de ibn Daud eram historiografia cristã. No ponto que discorda de tanto Cohen, mas principalmente de Vehlow, Ben-Shalom argumenta que a polêmica religiosa era um assunto secundário na *Crônica de Roma*, pois ibn Daud estaria motivado por interesses históricos e científicos genuínos.¹⁵⁵

3.2 O conto dos quatro cativos e a função social dos “nossos rabinos de memória abençoada”

No *conto dos quatro cativos (Anexo)*, ibn Daud narra a propagação de quatro autoridades rabínicas importantes da Babilônia para outras regiões do mar Mediterrâneo, incluindo regiões do norte da África como o Egito e a atual Tunísia, mas sobretudo a trajetória de R. Moisés e seu filho, R. Hanok, que são levados à força pelo comandante de uma frota islâmica, Ibn Rumahis, até al-Andalus, e na cidade de Córdoba o povo judeu que lá vivia, com o tempo, perceberam sua sabedoria da tradição rabínica e se tornaram seus discípulos. Após a consolidação de R. Hanok como líder religioso, ibn Daud narra uma disputa pela posição com Ibn Shatnash, e os desdobramentos de tal conflito. O conto, na verdade, é apenas um trecho dentro do capítulo “*A sucessão do Rabinado*” em *Sefer ha-Qabbalah*, pois ibn Daud prossegue com sua cronologia linear até os rabinos de seus dias, que ele entendia como sucessores de tradição de R. Moisés e R. Hanok.

¹⁵⁴ VEHLLOW, 2013, p. 52-56.

¹⁵⁵ BEN-SHALOM, 2016, p. 13-30.

Cohen argumenta que os leitores de ibn Daud através da modernidade dividem suas opiniões quanto ao *conto dos quatro cativos* em dois grupos. Primeiro aqueles que consideram a história como uma lenda, completamente descartável ou talvez baseada em algum acontecimento real, que poderia ser o episódio em que R. Moses e seu filho são capturados e a sua subsequente boa sorte relatada por ibn Daud.¹⁵⁶ Um grupo menor de estudiosos aceita a história como basicamente correta. E, quando há contradições internas, elas são analisadas, e quando há distorções, seriam rejeitadas. Cohen se posiciona afirmando que a escrita de ibn Daud inevitavelmente faz menção a eventos históricos, e o sefardita utilizou fatos e documentos genuínos, mas o relato deve ser fictício e seu autor não pretendia que fosse lido como uma história factual.¹⁵⁷ A descoberta dos objetos de genizah trouxe novas evidências que ajudaram a convencer os acadêmicos que “a primeira parte desse relato, que narra a história da captura, redenção e ascensão à fama de quatro cativos, é um romance histórico em que fatos e lendas estão habilmente entrelaçados.”¹⁵⁸ Segundo Krakowski, as diversas informações contidas no *conto dos quatro cativos* é originária de diferentes fontes ou tradições, que ibn Daud teria selecionado, lapidado e possivelmente embelezado para produzir uma única unidade narrativa integrada.¹⁵⁹ Portanto, é comum que as informações fornecidas por ibn Daud nesse conto não batam com dados históricos conhecidos, como datas e nomes.

Com isso em mente, o que tentaremos analisar no relato de ibn Daud é a maneira pela qual ele constrói a narrativa de importância e função social dos rabinos para a comunidade judaica a partir da historiografia. Como exposto por Cohen, tal história se passaria um pouco mais de 100 anos antes da época de ibn Daud, se enquadrando dentro do período gaônico, mas já se aproximando de seu final, em cerca de 1040.¹⁶⁰ Na captura dos quatro sábios em alto no mar, o primeiro acontecimento que chama a atenção é o suicídio da esposa de R. Moisés. Ela não é nomeada, e tudo que nos é apresentado sobre ela é que o comandante da frota muçulmana queria estuprá-la, e ela clamou ao seu marido “se aqueles que se afogam no mar serão ou não ascendidos no momento da ressurreição dos mortos.” R. Moisés, então,

¹⁵⁶ COHEN, 1961, p. 71.

¹⁵⁷ COHEN, 1961, p. 71.

¹⁵⁸ COHEN, 1961, p. 73-74. Traduzido do inglês: “the first portion of this account, the one narrating the story of the capture, redemption and rise to fame of four captives, is a historical romance in which fact and legend are skillfully interwoven.”

¹⁵⁹ KRAKOWSKI, 2007, p. 237-241.

¹⁶⁰ COHEN, 1961, p. 56.

responde que “o Senhor disse: Eu vou trazê-los de volta de Basã; Eu vou trazê-los de volta das profundezas do mar.” Ela, então, se pulou e afogou-se ao mar. De acordo com Cohen, essa história é praticamente uma reprodução literal do relato em B. Gittin 57b de mártires judeus que cometeram suicídio para preservar sua castidade.¹⁶¹ Após esse episódio, a narrativa segue, sem fazer mais qualquer menção sobre a esposa de R. Moisés, passando para a dispersão de três sábios através de regiões do mar Mediterrâneo, onde se tornaram importantes chefes comunitários. Isso foi possível porque “esses sábios não contaram nada sobre si mesmos ou sobre sua sabedoria” ao líder muçulmano. R. Moisés e seu filho são levados até Córdoba, e chegam na cidade com roupas aos trapos e considerados pelos outros como “sem educação”. Na Península Ibérica, segundo ibn Daud, “o povo da Espanha não era completamente versado nas palavras de nossos rabinos, de memória abençoada. Ainda assim, com o pouco conhecimento que possuíam, eles conduziram uma escola e interpretaram [as tradições] mais ou menos [com precisão].” E não tarda até a sabedoria de R. Moisés ficar explícita, ao que os sefarditas da cidade o nomeiam juiz da comunidade de Córdoba. Portanto, R. Moisés, assim como os outros cativos, alcançaram a redenção nos diversos lugares do ocidente, onde conseguiram uma independência das academias da Babilônia.¹⁶² Ibn Daud clama que as academias da Babilônia fecharam por falta de recursos, e que a tradição rabínica prosperou no ocidente graças a tais sábios. Cohen, no entanto, argumenta que ibn Daud sabia que as academias na Babilônia ainda existiam funcionalmente, porém escolheu fingir ignorância, a fim de seu argumento prevalecer. Assim sendo, como o próprio ibn Daud afirmou após gerações de discípulos de R. Moisés e R. Hanok, que “o domínio do Talmude agora repousava [exclusivamente] na Espanha, onde floresciam cinco rabinos, todos chamados Isaac. Dois deles eram nativos da Espanha; um terço veio de uma área vizinha; enquanto os dois restantes migraram do exterior.”¹⁶³ Ou seja, a longeva e inquebrável tradição

¹⁶¹ COHEN, 1961, p. 60. O documento citado - B. Gittin 57b, pode ser consultado virtualmente. Segue o trecho em questão, que possui uma narrativa muito parecida a de ibn Daud: Rav Yehuda says that Shmuel says, and some say that it was Rabbi Ami who says this, and some say that it was taught in a baraita: There was an incident involving four hundred boys and girls who were taken as captives for the purpose of prostitution. These children sensed on their own what they were expected to do, and they said: If we commit suicide and drown in the sea, will we come to eternal life in the World-to-Come? The oldest child among them expounded the verse: “The Lord said, I will bring back from Bashan, I will bring them back from the depths of the sea” (Psalms 68:23). “I will bring back from Bashan,” i.e., from between the teeth [bein shen] of the lion, and “I will bring them back from the depths of the sea” is referring to those who drown in the sea for the sake of Heaven. Disponível em <<https://www.sefaria.org/Gittin.57b.12?lang=bi>> Acessado em: 05/12/2019.

¹⁶² KRAKOWSKI, 2007, p. 237-241.

¹⁶³ *ShQ*, The Book of Tradition, p. 78.

rabínica não estava mais concentrada na Mesopotâmia, foi alterada espacialmente por meio de quatro estudiosos que plantaram a semente dessa tradição, e colheram discípulos e a perpetuação do conhecimento do Torá - agora na Península Ibérica.¹⁶⁴

Segundo Vehlow, ibn Daud observa a história judaica como uma forma de compreender as lideranças judaicas, seculares e religiosas. Ele dedica diversos trechos de *Dorot 'Olam* no geral com questões de soberania. Durante o período medieval, a monarquia judaica já tinha deixado de existir há séculos, e permaneceu no imaginário do povo judeu como uma promessa. Discursando sobre o período da destruição do Segundo Templo, ibn Daud culpa as divisões políticas entre os judeus pelas duas guerras romano-judaicas:

Naquele ano,¹⁶⁵ Deus mandou outro espírito de distorção sobre Jerusalém, e a cidade foi dividida em três partes - um terço sob o sumo sacerdote Ananias que havia sido removido do sacerdócio, um terço sob o rebelde Johanan e a última parte sob o segundo Simão, o Rebelde. Eles lutaram entre si, cada um contra o seu vizinho, e do lado de fora, os batalhões romanos lançavam invasões diárias de Cesaréia para impedir que alguém em Jerusalém saísse ou entrasse. Ananias, o sacerdote, deu o controle de seu um terço para seu filho Eleazar, que causara todos esses problemas ao conspirar contra os representantes dos romanos e que incitou Israel a se rebelar. Parece plausível que apenas Nero César odiava Israel; se Israel tivesse sofrido seu jugo até o dia de sua morte, Vespasiano e Tito [certamente] teriam governado com misericórdia como Otaviano Augusto havia feito, e eles teriam posto reis judeus para governá-los.¹⁶⁶

Ibn Daud insta que provavelmente a monarquia judaica continuaria a existir se não fosse pelos pecados cometidos pelo povo de Israel. Com as diásporas judaicas, a possibilidade de um líder secular judeu e de um povo unificado estava limitada apenas a promessas futuras. Ibn Daud, no entanto, reflete sobre as lideranças rabínicas no reino de Castela. Segundo Vehlow, ibn Daud defende, e líderes admirados em seu texto como Samuel ha-Levi ha-Nagid e Judá ha-Nasi ben Erza tentam suprir a necessidade de tarefas atribuídas aos líderes judeus em territórios governados por não-judeus. Ou seja, ocupar uma carência de poder através de “uma abordagem dupla à liderança, personificada pelos funcionários da

¹⁶⁴ COHEN, 1961, p. 56-94; KRAKOWSKI, 2007, p. 237-241.

¹⁶⁵ O primeiro ano de reinado de Vespasiano.

¹⁶⁶ DMY, p. 315. Traduzido do inglês: In that year, sent yet another spirit of distortion over Jerusalem, and the city was divided into three parts - one third under the high priest Ananias who had been removed from priesthood, one third under the rebel Johanan, and the last part under the second Simon the Rebel. They fought each other, each against his neighbor, and from the outside, the Roman battalions launched daily invasions from Caesarea to prevent anyone in Jerusalem from going out or coming in. Ananias the Priest gave the control over his third to his son Eleazar, who had caused all these woes by conspiring against the representative of the Romans, and who had incited Israel to rebel. It seemed plausible that Nero Caesar alone hated Israel; had Israel suffered his yoke until the day of his death, Vespasian and Titus [surely] would have ruled with mercy as Octavian Augustus had done, and they would have set Jewish kings over them.

corde que serviam como salvaguarda dos interessados judeus e da liderança rabínica”.¹⁶⁷ Além disso, esses rabinos são descritos por ibn Daud como eruditos que realizaram obras comentando o Talmude e “tendo espalhado o conhecimento da Torá, criado discípulos e realizado grande bem para Israel”.¹⁶⁸ Nesse contexto, ibn Daud salienta o papel dos rabinos, especialmente das regiões ibéricas, como guardiões da Torá e da autoridade comunitária como um todo.¹⁶⁹

¹⁶⁷ VEHLLOW, 2013, p. 48.

¹⁶⁸ ShQ, *The Book of Tradition*, p. 81. Traduzido do inglês: “having spread the knowledge of the Torah, raised disciples and accomplished great good for Israel.”

¹⁶⁹ VEHLLOW, 2013, p. 44-50.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este trabalho pretendeu fazer uma pequena contribuição para os estudos sobre história e historiografia judaica no período medieval; através das obras históricas - *Dorot 'Olam* e *Sefer ha-Qabbalah* - de ibn Daud. Vimos no capítulo primeiro que o século XII é um momento de profundas alterações no âmbito das principais culturas presentes na Península Ibérica: para os muçulmanos ao sul; para os cristãos ao norte; e para os judeus das tradições rabínicas e caraítas flutuando entre as fronteiras. A guerra entre mouros e cristãos transformava o cenário político e cultural. Políticas de perseguição promovidas pelo almóadas fizeram com que muitos sefarditas buscassem um novo lar em regiões onde seriam considerados bem-vindos; ao mesmo tempo em que interessava para os reis em ascensão de Castela e Leão contingente humano para ocupar as áreas recém-conquistadas. Porém, mais do que isso, esses judeus moçárabes possuíam conhecimentos linguísticos e de uma tradição filosófica que englobava a Antiguidade Clássica, a Pérsia, a Índia e os pensadores islâmicos que agora a cristandade queria se apossar.

Vimos ainda, durante o primeiro capítulo, a trajetória de Abraham ibn Daud neste mundo dinâmico, identificando os ensinamentos que recebeu na tradição rabínica e na filosofia árabe por seu tio. Ibn Daud mudou-se para Toledo, onde escreveu sua obra historiográfica. Nesse ponto tivemos que percorrer a historiografia contemporânea e o debate que questiona a existência de uma historiografia judaica medieval. Yerushalmi argumentou que durante a Idade Média, os judeus não estavam preocupados com a escrita de sua história, isto é, do período pós-bíblico. Ou seja, segundo o autor, a história teve um papel secundário, quase inexistente aos judeus, que foram instruídos por Deus a ser um povo de sacerdotes. Os guardiões da memória, nessa lógica, não seriam então os historiadores, mas os rabinos. Autores posteriores questionaram tal pensamento. Para Tropper, os rabinos escreveram obras que o autor denomina como parte de uma “historiografia tradicional”, que inclui o gênero literário “cadeia de transmissão”. Bonfil chama a atenção para o fato de a pouca quantidade de trabalhos sobre história ser presente também na historiografia cristã. Além disso, os cristãos escreveram uma “história eclesiástica”, que se concentrava na história da igreja, e os judeus compuseram “cadeias de tradição” que reconstruíram a transmissão da Torá de geração em geração.¹⁷⁰

¹⁷⁰ YERUSHALMI, 1982; TROPPER, 2004; BONFIL, 1994.

Tentamos demonstrar durante o capítulo segundo deste trabalho de conclusão de curso a formação e desenvolvimento da cultura árabe em al-Andalus, seu legado filosófico e científico para cristãos e judeus. Refletimos que o período em questão foi, como sugere a historiografia contemporânea, certamente uma época em que houve diálogo, convivência e trocas culturais. Judeus e clérigos trabalharam em conjunto para empreender uma grande atividade tradutória - um fenômeno que abrange grandes núcleos urbanos como Toledo, Barcelona e Burgos -, com a missão de traduzir obras do árabe para latim.¹⁷¹ Políticas de tolerância foram supostamente promovidas pelos reis cristãos para a proteção de seus súditos judeus, apesar de evidências presentes nos *Fueros de Toledo* e demais legislações da época apontarem para a existência de tensões entre judeus e cristãos. Contudo, tentamos complexificar essa questão - indo além de que os judeus eram necessários naquele momento para o interesse da coroa de Castela -, analisando como ibn Daud estava muito mais preocupado em combater os hereges caraítas, apresentando argumentos para deslegitimar e silenciar a prática deles, e demonstrando felicidade quando estes eram oprimidos pelas autoridades cristãs.¹⁷²

No capítulo terceiro aprofundamos o mergulho na historiografia de ibn Daud, situando as leituras modernas. Cohen parte da hipótese que os muitos erros e contradições presentes em *Sefer ha-Qabbalah* e *Dorot 'Olam* foram deliberados, pois ibn Daud escreveu sua obra sob uma perspectiva de histórica simétrica, ou seja, sua narrativa segue uma estrutura esquemática, servindo para compreender não apenas os padrões durante a história, mas para prever os padrões futuros. As autoras Krakowski e Vehlow buscam refutar tal hipótese, com o argumento de que os erros e contradições são resultado da ampla gama de fontes que ibn Daud teve acesso, referências que infelizmente hoje estão, em sua grande maioria, perdidas para nós.¹⁷³ Enquanto resolver tal debate esteja fora das pretensões do presente trabalho, ibn Daud demonstra, de fato, preocupação com a datação dos acontecimentos. Contudo, uma das passagens contraditórias que analisamos - a datação de Jesus - parece representar, como sugerem Krakowski e Vehlow, o uso de fontes que se contradizem, que ibn Daud não teve o cuidado necessário para evitar tais contradições.

Fechamos o último capítulo com uma análise do *Conto dos quatro cativos* e como sua

¹⁷¹ BONALDO, 2019, p. 90.

¹⁷² GALLO, 1975; LASKER, 1992; LYONS, 2006; ROTH, 1986.

¹⁷³ COHEN, 1967; VEHLLOW, 2013; KRAKOWSKI, 2007.

narrativa sugere a legitimação do papel do rabino enquanto líder das comunidades judaicas de forma geral, na ausência de uma monarquia instituída. Vimos que ibn Daud culpa as divisões entre judeus pela diáspora e destruição do Segundo Templo pelos romanos. Além disso, percebemos que para ibn Daud, na tentativa de combater os caraítas, os “rabinos de memória abençoada” eram os sucessores diretos da tradição que se iniciara no Monte Sinai, com Moisés, e que portanto o judaísmo rabínico era o único a fazer o que é bom aos olhos de Deus.

Concluindo, em contrapartida a muitas análises que têm como núcleo a harmonia ou a tolerância na Península Ibérica medieval, o elemento central deste trabalho é o conflito, mesmo quando este ocorre dentro da comunidade judaica. Para tal, consideramos, assim como Cohen e Vehlow, que ibn Daud tem como objetivo central a defesa do judaísmo ibérico através da narrativa histórica que comprova a cadeia de transmissão legítima da tradição rabínica.¹⁷⁴ Ele escreve buscando deslegitimar as práticas religiosas que considera rivais. Por um lado a cristã; da mesma forma que critique sua crença, elogia seus reis e vive dentro de sua sociedade, o que demonstra que mesmo que haja uma convivência, há também atrito e tensões, componentes que não podem ser dissociados. Já sobre os caraítas, ibn Daud está disposto a silenciá-los e ver sua prática ser destruída, e o mais importante, utiliza a história enquanto um artifício para atingir tal objetivo. Portanto, o conflito é um elemento essencial para uma história intelectual compreender e questionar a existência de uma historiografia judaica medieval.

¹⁷⁴ COHEN, 1967; VEHLLOW, 2013.

ANEXO

Anexo 1: Tradução parcial para o português do “*conto dos quatro cativos*”.¹⁷⁵ Os trechos em itálico indicam que não foi encontrada uma tradução próxima que fizesse sentido. As demais notas são explicações feitas pelo professor Cohen quando ele traduziu do hebraico para o inglês, integradas aqui pois são fundamentais para o entendimento do contexto que ibn Daud está narrando.

O conto dos quatro cativos

Antes disso,¹⁷⁶ foi provocado pelo Senhor que a renda das academias¹⁷⁷ que vinham da Espanha, a terra do Magrebe, Ifríquia, Egito e Terra Santa foi descontinuada. A seguir, são apresentadas as circunstâncias que levaram a isso.

O comandante de uma frota, cujo nome era Ibn Rumahis, deixou Córdoba, tendo sido enviado pelo rei muçulmano da Espanha, Abd ar-Rahman an-Nasir¹⁷⁸. Este comandante de uma poderosa frota partiu para capturar os navios dos cristãos e as cidades próximas à costa. Eles navegaram até a costa da Palestina e seguiram para o mar grego e para as ilhas daquele lugar. [Por este meio] eles encontraram um navio transportando quatro grandes eruditos, que estavam viajando da cidade de Bari para uma cidade chamada Sefastin¹⁷⁹, e que iam a caminho de uma convenção de Kallah.

Ibn Rumahis capturou o navio e levou os sábios como prisioneiros. Um deles era R. Hushiel, pai de Rabbenu Hananel; outro era R. Moisés, pai de R. Hanok, que foi preso com sua esposa e seu filho, R. Hanok (que na época era apenas um jovem rapaz); o terceiro era R. Shemariah b. R. Elhanan. Quanto ao quarto, eu não sei o nome dele. O comandante queria violar a esposa de R. Moisés, na medida em que ela era extremamente bonita. Em consequência disso, ela clamou em hebraico ao seu marido, R. Moisés, e perguntou-lhe se aqueles que se afogam no mar serão ou não ascendidos no momento da ressurreição dos mortos. Ele respondeu a ela: “o Senhor disse: Eu vou trazê-los de volta de Basã; Eu vou

¹⁷⁵ Disponível na íntegra em COHEN, 1967, p. 63-90.

¹⁷⁶ Antes do “término” do gaonato da Babilônia com a morte de R. Hai em 1038 e de seu sucessor, Ezequias em 1040. Dentro do texto de Ibn Daud, a história dos quatro cativos se enquadra no período gaônico, enquanto serve de introdução à nova e última era. (COHEN, 1961, p. 56).

¹⁷⁷ Da babilônia. (COHEN, 1961, p. 56).

¹⁷⁸ Reinou entre 912-961 (proclamou-se califa em 929). (COHEN, 1961, p. 58).

¹⁷⁹ Esse lugar não é conhecido. (COHEN, 1961, p. 58).

trazê-los de volta das profundezas do mar.” Depois de ouvir a resposta dele, ela lançou-se ao mar e se afogou.

Esses sábios não contaram nada sobre si mesmos ou sobre sua sabedoria. O comandante vendeu R. Shemariah em Alexandria, no Egito; [R. Shemariah] seguiu para Fostat, onde ele se tornou chefe [da academia]. Então ele vendeu R. Hushiel na costa de Ifríquia. De lá, este último seguiu para a cidade de Kairouan, que na época era a mais poderosa de todas as cidades muçulmanas na terra do Magrebe, onde se tornou chefe [da academia] e onde gerou seu filho Rabbenu Hananel.

Então o comandante chegou a Córdoba, onde vendeu R. Moisés juntamente com R. Hanok. Ele foi resgatado pelo povo de Córdoba¹⁸⁰, que tinha a impressão de que ele era um homem sem educação. Lá em Córdoba havia uma sinagoga chamada Sinagoga do Colégio¹⁸¹, onde presidia um juiz chamado R. Nathan, o Pio, que era um homem de distinção. Contudo, o povo da Espanha não era completamente versado nas palavras de nossos rabinos, de memória abençoada. Ainda assim, com o pouco conhecimento que possuíam, eles conduziram uma escola e interpretaram [as tradições] mais ou menos [com precisão]. Certa vez, R. Nathan explicou [a lei que exige] “imersão [do dedo] para cada aspersão”¹⁸², que é encontrada no tratado Yoma, mas ele não conseguiu explicar corretamente. Então, R. Moisés, que estava sentado no canto como um servente, levantou-se diante de R. Nathan e disse-lhe: “Rabino, isso resultaria em um excesso de imersões!”¹⁸³ Quando ele e seus alunos ouviram suas palavras, ficaram maravilhados e pediram que ele lhes explicasse a lei. Isso ele fez muito bem. Então cada um deles expuseram para ele todas as dificuldades que estavam passando, e eles lhes respondeu *of the abundance of his widow*.

Do lado de fora do Colégio havia litigantes, que não tinham permissão para entrar até que os alunos completassem suas lições. Naquele dia, R. Nathan, o juiz, saiu e os litigantes o seguiram. No entanto, ele lhes disse: “Eu não sou mais juiz. Este homem, que está vestido de

¹⁸⁰ Judeus. (COHEN, 1961, p. 60).

¹⁸¹ A casa de estudos ou colégio. (COHEN, 1961, p. 60).

¹⁸² “immersion [of the finger] for each sprinkling”.

¹⁸³ R. Nathan aparentemente explicou a passagem como significando que o sumo sacerdote deve mergulhar no banho ritual antes de cada pitada de sangue no altar no Dia da Expição. Para isso, R. Moses objetou que o número de imersões seria superior às cinco prescritas no tratado citado. (COHEN, 1961, p. 61).

trapos e é um estranho, é meu mestre, e eu serei seu discípulo a partir de hoje. Vocês devem nomeá-lo juiz da comunidade de Córdoba.” E foi exatamente isso que eles fizeram.

A comunidade então lhe ordenou um grande soldo e o homenageou com vestes caras e uma carruagem. [Nesse momento] o comandante desejava cancelar sua venda. Contudo, o rei não lhe permitiria fazê-lo, pois ele estava encantado com o fato de os judeus de seu domínio não precisarem mais do povo da Babilônia.

As notícias [de tudo isso] se espalhou por toda a terra da Espanha e do Magrebe, e os estudantes vieram para estudar com ele. Além disso, todas as perguntas que antes eram dirigidas às academias eram agora dirigidas a ele. Esse caso ocorreu nos dias de R. Sherira, em cerca de 4750, um pouco mais ou menos. R. Moisés, o rabino, aliou-se em casamento à família Ibn Faliya, que era a maior das famílias da comunidade de Córdoba, e tomou deles uma esposa para seu filho R. Hanok. [Posteriormente], a filha de R. Hanok era casada com um membro da família Ibn Faliya. Por esse motivo, [os descendentes de R. Moisés e R. Hanok] são chamados pelo sobrenome Ibn Faliya até hoje.

R. Moisés adquiriu numerosos discípulos, um dos quais era R. Joseph b. R. Isaac b. Shatnash apelidado Ibn Abitur. Ele interpretou todo o Talmude em árabe para o rei muçulmano Aláqueme II.¹⁸⁴ Devido a seu destaque e aprendizado ele rejeitou R. Hanok, o rabino, que havia ocupado o cargo de seu pai. Consequentemente, após a morte do grande nasi¹⁸⁵, R. Hisdai b. R. Isaac, a comunidade estava dividida por uma disputa amarga. (Nos dias de R. Hisdai, não havia um homem no mundo que pudesse ter contestado a autoridade de R. Hanok.) Todos os dias costumava sair de Córdoba para a cidade de al-Zahra¹⁸⁶, setecentos judeus em setecentas carruagens, cada um deles vestido com trajes reais e usando o turbante dos funcionários muçulmanos, todos escoltando o rabino. Uma segunda facção acompanhava Ibn Shatnash. Finalmente, o partido do rabino ganhou vantagem, excomungou Ibn Shatnash e o baniu. [Naquele momento] o rei disse-lhe: “Se os muçulmanos me rejeitassem da maneira que os judeus fizeram com você, eu iria para o exílio. Agora você lança-se ao exílio!”

¹⁸⁴ Filho e sucessor de 'Abd ar-Rahman III, reinou entre 961-976. (COHEN, 1961, p. 64).

¹⁸⁵ Um título que significa algo como “príncipe” na bíblia hebraica, e no moderno hebraico pode ser traduzido como “presidente”. (COHEN, 1961, p. 64).

¹⁸⁶ Al-Zahra era a cidade real que ficava próxima a Córdoba, fundada por 'Abd ar-Rahmin III em novembro de 936. O objetivo dessas viagens a al-Zahra era para que cada lado discutisse seu caso diante de Aláqueme II, que finalmente decidiu a questão em favor de R. Hanok. (COHEN, 1961, p. 64-65).

Ibn Shatnash foi da Espanha para Pechina e lá encontrou R. Samuel ha-Kohen b. R. Josiah, membro da comunidade de Fez. Este último estava ciente da excomunhão promovida pelo rabino, R. Hanok, e se recusou a conversar com Ibn Shatnash. Depois disso, Ibn Shatnash lhe escreveu furiosamente uma longa carta em aramaico, na qual cometeu um erro [gramatical]. R. Samuel ha-Kohen o respondeu, apontando seu erro, mas em um tom suave e tranquilo. Então, Ibn Shatnash embarcou em um navio e foi para a academia de Rabbenu Hai, pois tinha a impressão de que Rabbenu Hai o receberia e que este era um inimigo de R. Hanok. [Essa impressão] decorreu do fato de os quatro estudiosos mencionados terem cortado a renda das academias, resultando na condição das academias serem reduzidas à pobreza. No entanto, Rabbenu Hai o avisou que ele não deveria vir, pois se ele viesse, ele observaria a excomunhão declarada pelo rabino. Consequentemente, Ibn Shatnash partiu para Damasco, onde faleceu.

Antes disso¹⁸⁷, contudo, a facção que se opunha ao rabino, incluindo aqueles que apoiavam Ibn Shatnash, havia diminuído. Entre estes havia dois irmãos, comerciantes [e] fabricantes de seda, Jacob ibn Jau e seu irmão Joseph. Certa vez, eles entraram no pátio de um dos eunucos do rei, que estava encarregado da terra de Takurunna, numa época em que os anciãos muçulmanos do território sob sua responsabilidade haviam registrado uma queixa contra o funcionário que ele havia designado para eles. Eles¹⁸⁸ também trouxeram para ele um presente de duas mil peças de ouro *Ja'afariya*. Assim que começaram a falar, o ministro deu ordem para humilhá-los, espancá-los com porretes e mandá-los para a prisão. Agora, na entrada do palácio, havia uma série de recuos tortuosos dos quais as duas mil peças de ouro caíam¹⁸⁹. Embora eles protestassem vigorosamente, ninguém lhes prestou atenção.

No entanto, imediatamente [depois], Jacob ibn Jau e seu irmão Joseph entraram no [palácio], encontraram as peças de ouro e foram embora. Quando chegaram em casa, procuraram aconselhamento [sobre o assunto], dizendo: “Já que descobrimos esse dinheiro no palácio real, façamos um acordo solene para devolvê-lo para lá, juntamente com presentes e oferendas.¹⁹⁰ Talvez sejamos capazes [dessa maneira] de nos livrar do abuso de nossos inimigos e obter o apoio do rei”. Eles então fizeram exatamente isso, e obtiveram sucesso no

¹⁸⁷ Antes da morte de Ibn Shatndsh. (COHEN, 1961, p. 65).

¹⁸⁸ Da delegação de Takurunna. (COHEN, 1961, p. 66).

¹⁸⁹ “*number of tortuous recesses into one of which the two thousand gold pieces fell.*”

¹⁹⁰ De fundos e bens. (COHEN, 1961, p. 67).

comércio da seda, produzindo vestuário de alta qualidade e flâmulas colocadas no topo de estandartes de alta qualidade que não eram superados em nenhuma parte de toda a Espanha. Eles levaram presentes ao rei Hisham e ao rei al-Mansur ibn Abi 'Amir, seu guardião, com o resultado de que o rei al-Mansur ficou muito afeiçoado por Jacob b. Jaú. Conseqüentemente, este emitiu a ele um documento colocando-o no comando de todas as comunidades judaicas, de Sijilmassa ao rio Douro, que era a fronteira de seu reino. [O decreto afirmava] que ele deveria julgar todos os seus litígios e que ele tinha o poder de nomear sobre eles quem ele desejasse e exigir deles qualquer imposto ou pagamento a que pudessem estar sujeitos. Além disso, [o rei] colocou à sua disposição dezoito de seus eunucos vestidos de uniforme, que o conduziram no transporte de um vice-regente. Então todos os membros da comunidade de Córdoba se reuniram e assinaram um acordo [certificando] sua posição como nasi, que afirmava: “Governa tu sobre nós, tu e teu filho, e também o filho de teu filho.” Quando assumiu o cargo, ele despachou um mensageiro para o rabino R. Hanok, [ameaçando-o] que, caso julgasse [um litígio] entre duas pessoas, ele o lançaria no mar em um barco sem remos.

Dessa forma, todos aqueles que se opunham a Ibn Shatnash mudaram para o lado [dele]. Todos [agora] escreveram cartas a Ibn Shatnash [pedindo-lhe] que retornasse a Córdoba e [assegurando-lhe] que removeriam o rabino, R. Hanok, e o designariam como rabino sobre eles. A estes, ele respondeu severamente, dizendo sobre o rabino: “eu invoco o céu e a terra como minhas testemunhas de que não há ninguém em toda a Espanha tão digno quanto ele de presidir a academia.” No entanto, no final do primeiro ano de seu governo como nasi, Ibn Jaú foi jogado na prisão pelo rei al-Mansur. Este tinha tido a impressão de que Ibn Jau lhe proporcionaria grandes lucros, recebendo dinheiro de judeus em todas as comunidades por meios justos ou sujos e entregando-o a ele. Como [Ibn Jau] falhou, [al-Mansur] o colocou na prisão, onde permaneceu por cerca de um ano. Finalmente, no dia de um festival muçulmano, o rei Hisham passou pela prisão a caminho do palácio até sua casa de culto, enquanto Ibn Jau estava parado na entrada da prisão diretamente na vista do rei Hisham. Quando o viu, perguntou ao guardião al-Mansur por que ele havia feito isso. Ele respondeu: “porque ele não entrega nenhum tributo de todo o seu domínio”. Assim, o rei Hisham ordenou que ele fosse libertado e restaurou em seu cargo. Embora isso tenha sido feito, ele não recuperou os mesmos [poderes] que tinha anteriormente.

Por causa dessa situação e porque Ibn Shatnash havia enviado uma resposta severa à comunidade de Córdoba, o rabino não foi removido após a reintegração de Ibu Jau no cargo. Finalmente, [Ibn Jau] morreu durante a vida do rabino. O rabino, santo que ele era, ficou extremamente angustiado com a morte dele [como pode ser visto a seguir]. [Ibn Jau] morreu em uma noite de sexta-feira, e um dos sogros do rabino da família Ibn Faliya o procurou, acreditando que ele estaria dando boas notícias com o anúncio da morte de Jacob. No entanto, o rabino desatou a chorar alto. Ibn Faliya disse-lhe espantado: “vim lhe dar as boas novas da morte de seu inimigo, mas você obviamente ama o homem que te odiava.”¹⁹¹ O rabino respondeu-lhe: “eu estou aflito com os pobres que comiam regularmente à mesa dele. O que eles vão fazer amanhã? Se você apoiá-los, eu não lamentarei; quando a mim, sou incapaz de dar-lhes apoio.” [Esta última observação surgiu da circunstância] de que o rabino não era um homem abastado. Devido a sua santidade, ele se recusou a obter lucro com a honra da Torá e, conseqüentemente, viveu uma vida de austeridade.

O rabino, R. Hanok faleceu em 4775, treze anos antes da morte de Rabbenu Hai, de memória abençoada.¹⁹² No entanto, as comunidades do oeste e do leste não retomaram o envio de presentes para as academias¹⁹³, na medida em que esses estudiosos¹⁹⁴ ensinaram a muitos discípulos e [o conhecimento] do Talmude se espalhou pelo mundo.¹⁹⁵

Agora, o costume do rabino, R. Hanok, de memória abençoada, era o seguinte: todos os anos, no último dia do Festival, ele costumava subir [ao púlpito] para completar a leitura da Torá, acompanhado por os homens destacados da geração e os pilares da congregação. Em 4775, ele subiu de acordo com seu costume, acompanhado pelos outros. Como o púlpito era velho, quebrou-se e cedeu. [No acidente] o pescoço do rabino foi quebrado e ele morreu alguns dias depois - depois de ter ensinado muitos discípulos.

Um de seus discípulos destacados foi R. Samuel ha-Levi, o Nagid b. R. Joseph, sobrenome Ibn Nagrela, da comunidade de Córdoba. Além de ser um grande estudioso e uma

¹⁹¹ Os Ibn Faliyas provavelmente haviam sofrido humilhação e represálias pela situação de seu parente, R. Hanok. Mas o rabino agora se mostrava menos preocupado com o alívio de seus parentes do que com o destino de Ibn Jau. (COHEN, 1961, p. 69).

¹⁹² Há um erro óbvio nessa afirmação, pois, como afirma o próprio Ibn Daud (MJC, I, 66:23), R. Hai morreu em 4798, ou vinte e três anos após R. Hanok. (COHEN, 1961, p. 69).

¹⁹³ Da babilônia. (COHEN, 1961, p. 69).

¹⁹⁴ Os quatro cativos e R. Hanok. (COHEN, 1961, p. 69).

¹⁹⁵ Tornando-os independentes das academias da Babilônia. (COHEN, 1961, p. 70).

peessoa altamente culta, R. Samuel era altamente versado na literatura e no estilo árabe e era, de fato, competente para servir no palácio do rei. No entanto, ele se manteve em circunstâncias muito modestas como comerciante de especiarias até o momento em que a guerra estourou na Espanha. Com o término do governo da casa de Ibn Abí Amir e a tomada do poder pelos chefes berberes, a cidade de Córdoba minguou e seus habitantes foram obrigados a fugir. Alguns foram para Saragoça, onde seus descendentes permaneceram até hoje, enquanto outros foram para Toledo, onde seus descendentes mantiveram sua identidade até o presente.

BIBLIOGRAFIA

BEN-SHALOM, Ram. **Medieval Jews and The Christian Past: Jewish Historical Consciousness in Spain and Southern France**. Portland, Oregon: The Littman Library of Jewish Civilization, 2016. Traduzido do hebraico por Chaya Naor.

BONALDO, R. B. . Espaços de (re)produção da crença: o scriptorium ibérico de Zamora a Sevilha (s. VIII-XIII). *Roda da Fortuna*, v. 8, p. 77-110, 2019.

BONFIL, Roberto. Uma storiografia hebraica medievale? In: _____, *Tra due mondi: Cultura hebraica e cultura Cristiana nel Medioevo*. Napoli: Linguori Editore, 1996, p. 205-225.

CHAZAN, Robert. Representation of Events in the Middle Ages. *History and Theory*, Nova Jersey, Vol. 27, No. 4, p. 40-55, dez, 1988.

COHEN, Gerson. The Story of the Four Captives. *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, Vol. 29 (1960 - 1961), pp. 55-131.

DE CERTEAU, Michel. A operação historiográfica. In: **A Escrita da História**. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1982.

DESLISLE, Jean; WOODSWORTH, Judith (orgs.). **Os tradutores na história**. Trad. Sérgio Bath. São Paulo: Ática, 1998.

DÍEZ, Gonzalo Martínez. **Alfonso VIII: rey de Castilla y Toledo (1158-1214)**. 2. ed. Gijón: Ediciones Trea, 2007, 272 p.

GALLO, Alfonso García, **Los fueros de Toledo**. Anuario de historia del derecho español. Madrid: Instituto Nacional de Estudios Jurídicos, 1975.

GARGATAGLI, Marietta. La historia de la escuela de traductores de Toledo. **Revista de Traducció**, Barcelona, Quaderns, v. 4, 1999, pp. 9-13.

GERBER, Jane S. **The Jews of Spain: a history of the Sephardic experience**. New York: The Free Press, 1992.

GONZÁLEZ, Daniel H. Escuela de Traductores de Toledo. **Infodiversidad**, Buenos Aires, Sociedad de Investigaciones Bibliotecológicas, n. 011, 2007, pp. 77-88.

GONZÁLEZ, S.V. **La Escuela de Traductores de Toledo en la Historia del Pensamiento**. Serrano: Toledo, 1998.

FELDMAN, S. A. . **Exclusão e marginalidade no reino de Castela: O judeu nas Siete Partidas de Afonso X**. História (UNESP. Impresso) (Cessou em 2004), v. 28, p. não consta, 2009.

FITZ, F.G. La Reconquista: un estado de la cuestión. *Clio & Crimen*, n 6, 2009 pp. 142-215.

FREUDENTHAL, Gad. Abraham Ibn Daud, Avendauth, Dominicus Gundissalinus and Practical Mathematics in Mid-Twelfth Century Toledo. *Aleph*, Bloomington, Vol. 16, No. 1, pp. 61-106, jan, 2016.

IBN DAUD, Abraham. **The Book of Tradition / Sefer ha-Qabbalah**. Translated from Hebrew by Gerson D. Cohen. Philadelphia: The Jewish Publication Society; Bilingual edition, 2010, 504 p.

KRAKOWSKI, Eve. "On the literary character of Abraham ibn Daud's 'Sefer ha-Qabbalah'." *European Journal of Jewish Studies* 1, no. 2, 2007, p. 219-247.

LASKER, Daniel J. Karaism in Twelfth-Century Spain. *Jewish Thought & Philosophy*, cidade, Vol. 1, n. 2, p. 179-195, jan, 1992.

LYONS, Jonathan. **A Casa da Sabedoria: Como a valorização do conhecimento pelos árabes transformou a civilização ocidental**. Tradução Pedro Maia Soares. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2011.

PIAZZA, Bárbara Azaola. La escuela de traductores de Toledo: presente, pasado y futuro. **Idea La Mancha**, Toledo, Revista de Educación de Castilla-La Mancha, N°. 5, 2007, pp. 122-129.

RAY, Jonathan. **The Sephardic frontier: the reconquista and the Jewish community in medieval Iberia**. Ithaca: Cornell University Press, 2006.

RAY, Jonathan (ORG). **The Jew in Medieval Iberia 1100-1500**. Boston: Academic Studies Press, 2012.

ROTH, Norman. New Light on the Jews of Mozarabic Toledo. *AJS Review*, Cambridge, Vol. 11, No. 2, p. 189-220, outono, 1986.

RUANO, Eloy Benito. Ámbito y ambiente de la Escuela de Traductores de Toledo. **Espacio, Tiempo y Forma**. Serie III, Hª Medieval, t. 13, 2000, p. 13-28.

RUITER, Michael. Alfonso X of Castile: Alfonso the Tolerant? **Constellations**, Vol 4, No 2, 2013, p. 308-317.

SILVEIRA, Aline D. Fronteiras da tolerância e identidades na Castela de Afonso X. In: Fátima Regina Fernandes. (Org.). **Identidades e Fronteiras no Medievo Ibérico**. 1ed. Curitiba: Juruá, 2013, v. 1, p. 111-130.

SZILÁGY, Kriztina. A Fragment of a Book of Physics from the David Kaufmann Genizah Collection (Budapest) and the Identity of Ibn Daud with Avendauth. *Aleph*, Bloomington, Vol. 16, No. 1, pp. 10-31, jan, 2016.

TROPPER, Amram. The fate of Jewish Historiography after the Bible: A New Interpretation. *History and Theory*, Middletown, Vol. 43, 179-197, mai, 2004.

VEHLOW, Katji. **Abramham Ibn Daud's Dorot 'Olam (Generations of the Ages): A Critical Edition and Translation of Zikhron Divrey Romi, Divrey Malkhey 'Israel, and the Midrash on Zechariah**. Brill, 2013, 416 pages.

VEHLOW, Katji. **History in Transfer:** Abraham ibn Daud and the Writing of Roman History. University of St. Andrews, March, 2014, p. 1-21.

YERUSHALMI, Yosef Hayim. **Zakhor:** história judaica e memória judaica. 2 ed. Rio de Janeiro: Imago Ed, 1992.