

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

DISSERTAÇÃO

**O Pietismo Medieval nas Comunidades Judaicas Germânicas
e a Representação Sociorreligiosa Presente no *Sefer Hassidim***

Cristiano Ferreira de Barros

**Seropédica
2014**



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

**O PIETISMO MEDIEVAL NAS COMUNIDADES JUDAICAS
GERMÂNICAS E A REPRESENTAÇÃO SOCIORRELIGIOSA
PRESENTE NO *SEFER HASSIDIM***

CRISTIANO FERREIRA DE BARROS

Sob a orientação da professora
Dr.^a Renata Rozental Sancovsky

Dissertação submetida como requisito parcial para obtenção do grau de **Mestre em História**, no Curso de Pós-Graduação em História, Área de Concentração: Estado e Relações de Poder, Linha de Pesquisa: Estado, Cultura Política e Ideias.

Seropédica, RJ
Maio de 2014

296.3

B277p

T

Barros, Cristiano Ferreira de, 1986-
O Pietismo medieval nas
comunidades judaicas germânicas e a
representação sociorreligiosa
presente no Sefer Hassidim/Cristiano
Ferreira de Barros. - 2014.
90 f.

Orientador: Renata Rozental
Sancovsky.

Dissertação (mestrado) -
Universidade Federal Rural do Rio
de Janeiro, Curso de Pós-Graduação
em História, 2014.

Bibliografia: f. 83-90.

1. Ética judaica - Teses. 2.
Judaísmo - Alemanha - História -
Teses. 3. Pietismo - Teses. 4.
Judah ben Samuel, aproximadamente
1150-1217. Sefer hasidim - Teses.
I. Sancovsky, Renata Rozental,
1975- II. Universidade Federal
Rural do Rio de Janeiro. Curso de
Pós-Graduação em História. III.
Título.

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

CRISTIANO FERREIRA DE BARROS

Dissertação submetida como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em História, no Curso de Pós-Graduação em História, Área de Concentração: Estado e Relações de Poder, Linha de Pesquisa: Estado, Cultura Política e Ideias.

DISSERTAÇÃO APROVADA EM ____/____/____.

Prof^ª. Dr^ª. Renata Rozental Sancovsky - UFRRJ
(Orientadora)

Prof. Dr. Celso Péricles Thompson - UERJ

Prof^ª. Dr^ª. Raquel Alvitos Pereira - UFRRJ

Prof^ª. Dr^ª. Maria do Carmo Parente Santos - UERJ
(Suplente)

Prof. Dr. Marcos José de Araújo Caldas - UFRRJ
(Suplente)

AGRADECIMENTOS

Primeiramente, gostaria de agradecer à professora Renata Rozental Sancovsky pelo incentivo dado ao estudo da Idade Média desde a época da graduação em História, e pela curiosidade que em mim suscitou quanto à História e à Cultura Judaica. O coerente direcionamento durante os momentos de orientação, e a preciosa ajuda com o manuseio de termos em hebraico e trechos da fonte foram cruciais para o êxito da pesquisa.

Não posso deixar de agradecer àqueles que tiveram participação acadêmica direta e indireta, por meio de discussões, troca de material e sugestões tão importantes para maturação da pesquisa. Dentre eles, Wendell dos Reis Veloso, amigo e colega de turma de mestrado, o qual acompanha o desenvolvimento da pesquisa desde os tempos de graduação. A ele agradeço as longas conversas e trocas que em muito transcendem ao plano acadêmico.

Agradeço à amizade e apoio incondicional de Anna Beatriz Esser dos Santos. Sua ajuda com a tradução dos textos em francês foi contribuição ímpar para o resultado da pesquisa. A ela também crédito a revisão do texto.

Agradeço ainda a todos aqueles que tiveram paciência em minhas ausências e faltas, mas não hesitaram em firmar seu apoio por palavras e gestos.

Agradeço finalmente à minha mãe, Amélia e meu pai, Geraldo, pessoas que conseguiram mostrar-me o verdadeiro sentido da palavra liberdade. Com toda sua simplicidade, eles me permitiram sonhar.

RESUMO

BARROS, Cristiano Ferreira de. **O Pietismo Medieval nas Comunidades Judaicas Germânicas e a Representação Sociorreligiosa Presente no *Sefer Hassidim***. 2014. 90 p. (Mestrado em História) Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Departamento de História – PPHR, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, RJ, 2014.

Ao longo da segunda metade do século XII e primeiro quartel do século XIII, surge a produção dos *Hassidei Ashkenaz* (Pietistas da “Alemanha”) no contexto do *Judaísmo Ashkenazi*. O Pietismo defendido por esse círculo judaico, sobretudo no que concerne ao *Sefer Hassidim*, principal obra Pietista, discursa sobre uma nova proposta de religiosidade, na qual preceitos implícitos daquilo esperado por Deus para a vida dos judeus, não captados em sua totalidade nos saberes protocolares da tradição judaica, vem à tona por meio de um conjunto de diretrizes e práticas ascéticas e um processo penitencial ainda mais rigoroso que seus adeptos deveriam seguir.

Os preceitos delimitados no *Sefer Hassidim*, a partir de intensos diálogos com a tradição judaica, com outras formas de misticismo presentes no Judaísmo e com a produção intelectual *ashkenazi* contemporânea a ele, apontam para a reorganização social dos adeptos do Pietismo nele versado frente aos demais judeus. Da mesma maneira, relações judaico-cristãs, ora de aproximação, ora de afastamento, estarão na base da concepção sociorreligiosa que o *Sefer Hassidim* versará, forjada em meio a interações, conflitos, estratégias e práticas.

Palavras-chave: Pietismo; Judaísmo *Ashkenazi*; *Sefer Hassidim*.

ABSTRACT

Barros, Cristiano Ferreira de. **Medieval Pietism in German Jewish Communities and the socio-religious Representation present in *Sefer Hasidim***. 2014. 90 p. (Masters Science in History) Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Departamento de História – PPHR, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, RJ, 2014.

Throughout the second half of the twelfth century and the first quarter of the thirteenth century starts the production of *Hasidei Ashkenaz* (Pietists of “Germany”) in the context of *Ashkenazi* Judaism. The Pietism defended by this Jewish circle, especially regarding to the *Sefer Hasidim*, main work of Pietism that talks about a new proposal of religiosity, in which implied precepts of what was expected by God to the lives of jews, not captured in its entirety in protocol knowledge of Jewish tradition comes to light through a set of ascetic guidelines and practices and an even more rigorous penitential process that its adherents should follow. The precepts defined in *Sefer Hasidim*, from intense dialogues with Jewish tradition, with other forms of mysticism present in Judaism and contemporary *Ashkenazi* intellectual production, points to the social reorganization of adherents of Pietism versed in its with relation to the other Jews. Likewise, jewish-christian relations, sometimes approaching and sometimes distancing themselves, shall form the basis of socio-religious conception that the *Sefer Hassidim* will discuss, forged between interactions, conflicts, strategies and practices.

Keyword: Pietism; *Ashkenazi* Judaism; *Sefer Hasidim*.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
ESTADO ATUAL DA QUESTÃO: APONTAMENTOS HISTORIOGRÁFICOS	22
REFERENCIAL TEÓRICO-METODOLÓGICO	26
CAPÍTULO I: A VONTADE DO CRIADOR NA REPRESENTAÇÃO RELIGIOSA PROPOSTA PELO <i>SEFER HASSIDIM</i> : INTERTEXTUALIDADE E INVENTIVIDADE	29
CAPÍTULO II: AS CONCEPÇÕES DE AUTORIDADE E SOCIEDADE NO <i>SEFER HASSIDIM</i>	43
CAPÍTULO III: R. JUDÁ, O <i>HASSID</i> , E O CONTEXTO INTELECTUAL <i>ASHKENAZI</i>	53
CAPÍTULO IV: INTERAÇÕES JUDAICO-CRISTÃS E SUAS INFLEXÕES NO <i>SEFER HASSIDIM</i>	65
CONSIDERAÇÕES FINAIS	80
BIBLIOGRAFIA	83

INTRODUÇÃO

Entre a segunda metade do século XII e o primeiro quartel do século XIII surgiu, no contexto do Império Germânico, uma forma de Pietismo, ou Hassidismo (*Hassidut*), como também podemos chamar, que propôs uma compreensão religiosa inovadora. Com uma nova fonte de autoridade e uma liderança própria que deveriam reger a vida dos judeus, uma miríade de concepções, atitudes e práticas ascéticas emergem. Nas entrelinhas dessa vertente do Judaísmo desenhava-se uma espécie de resignificação da espiritualidade judaica, respostas religiosas e sociais frente a determinadas questões que se apresentavam naquele contexto de intensas relações com o Cristianismo e o Império.

Essa forma de Pietismo floresceu em comunidades ashkenazitas¹ situadas em sua maioria ao redor do Reno. Nessa região, a presença judaica remonta à dispersão dos judeus da cidade de Jerusalém com a destruição do templo em 70 d.C. Isso coincidiu com a criação de uma nova colônia romana no Reno, chamada *Colonia Agrippinensis*, estabelecida em 50 d.C. por veteranos da legião romana. Depois os germânicos a chamariam de *Köln* (Colônia).² Ali, um decreto do Imperador Constantino, o Grande, datado de 313 d.C., ordenou que os judeus participassem na sua manutenção e defesa.³ Sabe-se ainda de um relatório atribuído a R. Jacó b. Moisés Mölin (1365-1427) que descreve a descoberta de uma lápide, datada do século IV, no cemitério judaico de Mainz.⁴

Segundo Haverkamp, a chegada em maior escala só ocorreu no início do século X, de áreas com desenvolvimento urbano mais acentuado que a própria Germânia.⁵ Porém, ainda não representavam uma estrutura organizada do ponto de vista político, se tratando de pequenos grupos arranjados em torno da sinagoga.⁶

É na *Kehilá* - organização comunitária local - que se desenvolve a vida social dos judeus ashkenazitas. Suas fundações podem ser encontradas no período do segundo templo, onde cada cidade tinha uma estrutura administrativa, mas não figurou de forma proeminente até voltar a ganhar espaço na segunda metade do século X nas comunidades do Norte da África, Espanha e do Reno.⁷ No Reno, é no século XI, na verdade, que a comunidade local aparece com seu formato delineado. Haverkamp, a partir de fontes documentais e arqueológicas, nos mostra que o conjunto de judeus na cidade de Colônia nesse período evidencia certa organização constituída de uma

¹ *Ashkenaz* era o nome hebraico para designar a região que hoje corresponde à Alemanha. “A nomenclatura geográfica é aleatoriamente tirada da Bíblia e dedicada a locais que a Bíblia jamais conheceu; assim a Espanha é ‘Sefarad’, a França ‘Tzarfat’, a Alemanha é ‘Ashkenaz’”. YERUSHALMI, Y. H. **Zakhor: História Judaica e Memória Judaica**. Rio de Janeiro: Imago, 1992. p. 56. Na Bíblia, o texto de Gênesis faz referência a *Ashkenaz*, filho de Gomer, descendente de Noé. (Gênesis 10:3.)

² GAY, R. **The Jews of Germany: a Historical Portrait**. Massachusetts: Yale University Press, 1992. p. 3.

³ EIDELBERG, S. **Medieval Ashkenazic History: Studies on German Jewry in the Middle Ages**. New York: Sepher-Hermon Press, 1999. p. 1.

⁴ Ibid.

⁵ HAVERKAMP, A. **Medieval Germany: 1056-1273**. Oxford: Oxford University Press, 1988. p. 212.

⁶ FALBEL, N. Apontamento para o Estudo das Origens do Quarteirão Judeu na Idade Média. In: **Estudos de História do Povo Judeu na Idade Média**. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1974, p. 36.

⁷ LEVITATS, I. Autonomy. In: SKOLNIK, F; BERENBAUM, M. (Ed.). **Encyclopaedia Judaica**. Detroit: Keter Publishing House, 2007. v. 2, p. 709.

liderança, um cemitério, uma sinagoga, uma casa comunal, um hospital e uma rua ou bairro conhecido como o *Judengasse*, espaço de convívio judaico.⁸

Na região que correspondia ao Império Germânico, o florescimento Judaico esteve ligado ao agrupamento de comerciantes em locais de forte demanda.⁹ Com o processo de gradual ruralização da Europa Ocidental, a vida urbana cedeu lugar para a vida no campo e alguns tipos de atividades praticadas por judeus alcançaram importância nas cidades.

Os judeus contribuíram amplamente na urbanização das cidades em território germânico, pois suas atividades comerciais estavam voltadas em grande maioria para os centros urbanos. Processo que não pode ser entendido somente em termos econômicos, o estabelecimento dos judeus nas cidades seria fortemente mediado por um fator político-religioso, já que concentrados nessas áreas teriam a efetividade da proteção garantida por parte das autoridades, tanto seculares quanto religiosas.¹⁰

Em 1074, o imperador Henrique IV liberou do pagamento de tributos todos os habitantes judeus de Worms, como recompensa ao apoio dado em uma severa crise pela qual o Império tinha passado.¹¹ Em documento datado de 1090, Henrique IV concede proteção aos judeus e adverte:

De agora em diante ninguém que é investido em nosso reino com qualquer dignidade ou o poder, nem pequeno nem grande, seja homem livre ou escravo, terá a presunção de atacar ou assaltá-los – os judeus - por quaisquer motivos ilícitos. [...] Nem ninguém se atreverá a tirá-lhes qualquer de suas propriedades, que eles possuem por direito hereditário [...]. [...] Ninguém batizará seus filhos ou filhas contra sua vontade. Se alguém batizá-los contra a sua vontade ou quando eles foram levados em segredo ou apreendidos pela força, ele deverá pagar 12 libras para o tesouro real ou episcopal.¹²

Como podemos perceber, garantias ofertadas aos judeus tornam-se prerrogativa do rei, assim que o direito de proteção os levou a obrigação de pagar impostos,¹³ e o *Judensteuer* (o imposto judaico) começou a representar grande parte da receita da câmara imperial.¹⁴

Ademais, como podemos verificar na declaração do bispo de Speyer em 13 de setembro de 1084, por meio da *charta immunitatis*, além de privilégios especiais, os judeus tinham dentro dos muros reservados a eles a permissão de portar armas e de comercializar as carnes que são proibidos comer por sua lei, podendo os cristãos comprá-las. Segue algumas palavras do próprio bispo Rüdiger de Speyer, direcionadas aos judeus:

⁸ HAVERKAMP Apud PETERS, E. Settlement, Assimilation, Distinctive Identity: A Century of Historians and Historiography of Medieval German Jewry, 1902-2002. *The Jewish Quarterly Review*, v. 97, n. 2, p. 266, 2007.

⁹ FALBEL, op. cit., p. 36.

¹⁰ HAVERKAMP, op. cit., p. 212.

¹¹ Ibid., p. 213.

¹² HENRY IV. Settlement Charter in the German States. In: RUBIN, A. P. **Scattered Among the Nations: Documents Affecting Jewish History**, 49 to 1975. Toronto: Wall & Emerson, 1993. p. 31-32.

¹³ KISH, G. The Jewry-law of the medieval German law-books: Part I. In: *Proceedings of the American academy for Jewish Research*, 1935, v. 7, p. 68.

¹⁴ BRENNER, M. **A short history of the Jews**. Princeton: Princeton University Press, 2008. p.101.

Em nome da santa e indivisível Trindade, quando eu, Rudigero, bispo de Speyer, elevei esta localidade a cidade, pensei que acrescentaria a honra do lugar trazendo a ele judeus. [...] Seu lugar de morada, adquiriu-o de maneira justa, a colina parcialmente por dinheiro, parte por troca. [...] Dentro de seu lugar de morada e também fora, até o porto das embarcações, e no próprio porto, concedi-lhes plena permissão para cambiarem ouro e prata, comprarem e venderem o que lhes aprouver, e dei-lhes a mesma permissão em todo o estado. [...] Ademais, assim como o governador da cidade julga entre os cidadãos, o chefe da sinagoga decidirá todo o caso que possa surgir entre os judeus ou contra eles [...].¹⁵

O bispo de Speyer, na *charta immunitatis*, afirma quanto aos judeus: “localizei-os fora da comunidade e habitações dos outros cidadãos, e para que não fossem facilmente perturbados pela insolência do populacho, cerquei-os com um muro”.¹⁶ Tal afirmação é um indício para considerar a possibilidade das manifestações contra os judeus no século XI, mas ainda sem ter alcançado generalização.

Por meio da garantia de organização autônoma e o direito de julgar com pressupostos de sua própria Lei, dada pelo bispo, a comunidade tinha governo próprio e independente, onde formularam uma tendência de conduta social que mesclava a antiga tradição judaica com o reflexo de sua condição particular de grupo minoritário numa sociedade de intensas relações com o ambiente cristão.¹⁷

A comunidade local podia ter suas regulamentações escritas próprias (*Takanot*),¹⁸ líderes eleitos para um conselho comunitário (*Kahal*),¹⁹ e um tribunal rabínico local (*Beit Din*) que tinha função de julgar, com base na Lei Judaica, suas próprias questões internas.²⁰ Porém, essa possibilidade de autonomia da comunidade judaica *ashkenazi* estava condicionada a dialogar com fatores externos, já que dependiam de concessões de lideranças seculares e religiosas cristãs possuidoras do *status quo* de detentores do poder.

Apesar do poder de governar dos conselhos geralmente ser caracterizado como um tipo de *Koah beit din*, ou seja, a exigência do profundo conhecimento da Lei judaica, diversas fontes demonstram que a sabedoria talmúdica não era um pré-requisito aos aspirantes a um assento no conselho comunal.²¹ Se os estudiosos e os tribunais rabínicos eram geralmente árbitros dos poderes do conselho comunitário e dos princípios do governo comunal, era na verdade o conselho que estava no controle das comunidades

¹⁵ RÜDGER DE SPEYER. *Charta Immunitatis*. In: SELTZER, R. M. **Povo Judeu, Pensamento Judaico**. Rio de Janeiro: Koagan, 1990. Vol. 1. p. 327.

¹⁶ Ibid.

¹⁷ BEN-SASSON, H. H. **A History of the Jewish People**. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1976. p. 458.

¹⁸ LEVITATS, op. cit., p. 709.

¹⁹ Joseph Isaac Lifshitz nos lembra que *Kahal* é uma categoria bíblica para designar o povo de Israel, um amplo corpo político, o mesmo ocorrendo no Talmud. Na Idade Média ele passa a aparecer como *Kehilá*, o que o autor define como um corpo político menor que a *Kahal*. LIFSHITZ, J. I. The Place of Developmental Self-Ordering in Judaism: *Kahal* as Spontaneous Order. *Journal of Markets & Morality*. v. 13, n. 1, p. 190, 2010.

²⁰ LEVITATS, op. cit., p. 710.

²¹ KANARFOGEL, E. Unanimity, Majority, and Communal Government in Ashkenaz during the High Middle Ages: a Reassessment. *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*., v. 58, p. 83, 1992. Avraham Grossman demonstrou que mesmo alguns membros dos tribunais rabínicos não eram grandes estudiosos talmúdicos e versados na Lei judaica. GROSSMAN Apud Ibid., p. 83.

ashkenazitas do Reno.²² Não obstante, como aponta Kanarfogel, a grande concentração de sábios nas pequenas comunidades da *Ashkenaz* e a participação de famílias de sábios talmúdicos na fundação e manutenção de algumas das mais importantes comunidades da região significou que eles geralmente estavam envolvidos em decisões da comunidade.²³

No plano da organização comunitária dos judeus ashkenazitas, sua administração se dava na maioria das vezes por famílias aristocráticas das quais os seus membros eram sábios rabínicos e líderes comunitários ao mesmo tempo, sem conexão formal com qualquer centro judaico distante, como acontecia no caso das comunidades judaicas sefaraditas, onde o centro babilônico exerceu considerável influência nos assuntos religiosos e comunitários.²⁴

No contexto de concessões aos judeus no reinado de Henrique IV, o poder imperial enfrenta constantes conflitos com uma força divergente de ímpeto reformista regida pelo papa Gregório VII. Materializada na “Querela das Investiduras”, a ofensiva papal acaba por minar a legitimação do poder imperial, causando a aceleração da descentralização e abalando sua ascendência sobre a Igreja e a nobreza germânica. Conhecido como o papa que levou aos termos práticos os ideais de reforma da Igreja provenientes do movimento espiritual empreendido pela abadia de Cluny a partir do século X, Gregório VII enfrentará uma longa contenda com Henrique IV que marcará o Império Germânico a partir de então.²⁵

Como nota Almeida, a Igreja cristã constitui-se, na Idade Média, num quadro heterogêneo, onde há a força motriz de uma história comum para dar unidade à instituição, mas que não garante uma organização unívoca, com bases reguladoras das práticas e conceitos da fé.²⁶ Isso significa que a igreja cristã desse período era constituída de localismos, pelo menos até o século XI, momento em que se empreenderiam esforços para uma centralização na organização político-religiosa, encontrando algum efeito, ainda que de forma efêmera, no século XII.²⁷

A Era Gregoriana foi atacada pela ideia de reforma da Igreja como reforma do corpo místico e hierárquico de Cristo²⁸. Nesse contexto, o Império Romano Germânico apresenta em comum com o *imperium christianum*, apenas sua sede em Roma. Como afirma Barraclough, “nos tempos otonianinos, o papa – com exceção apenas do pontificado de Silvestre II – não desempenhou papel algum na formulação e desenvolvimento das ideias imperiais”.²⁹ A sucessão imperial moldara-se de forma que o papa não tinha uma influência efetiva sobre o imperador e a escolha dos bispos locais era função imperial e da Sé romana. A sagração régia, ato que sacralizava a nomeação real, reforçada no período dos Otônidas e dos Sálíos, colocava o monarca numa esfera

²² Ibid.

²³ Ibid., p. 84.

²⁴ Ibid.

²⁵ De acordo com as considerações feitas por Gerd Tellenbach em seu trabalho que analisa a história da igreja cristã dos séculos X ao XII, a historiografia percebia o período que precede a Reforma como um momento de degeneração das condições que provocaram uma poderosa reação. Para Tellenbach, as reformas monásticas dos séculos X e XI são multifacetadas, com motivações variadas. Dentre elas figurariam o relacionamento de clérigos com mulheres, a simonia e a sacralização real no Império germânico. Cf. TELLENBACH, G. **The Church in Western Europe from the tenth to the early twelfth century**. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

²⁶ ALMEIDA, N. B. “O Alvo da História da Igreja e a História da Igreja como Alvo: O Exemplo da Idade Média Central. (Séculos XI-XIII)”. *Revista de Estudos da Religião*. Nº 2, 2004, p.68.

²⁷ Ibid., p. 68.

²⁸ TELLENBACH, op. cit., 1993, p.160.

²⁹ BARRACLOUGH, G. **Europa, uma revisão histórica**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1964, p. 153.

intermediária entre o clero e o poder secular, e com isso tornava sua pessoa sagrada, defendendo-o dos nobres com o auxílio divino.³⁰

A contenda entre Henrique IV e Gregório VII foi marcada pelo apoio concedido ao papa por parte dos príncipes opositores ao Império. Por fim, Conrado e Henrique, seus filhos, agiram contra o imperador e o derrubaram. Coroado imperador em 1111, Henrique V mostrou os mesmos interesses de seu pai, o que gerou o resurgimento dos conflitos com os seus principais aliados.

É dentro dessa esfera imperial que se situam as relações em questão com o Judaísmo. Dessa forma, podemos pensar as concessões e proteções cedidas por membros do corpo eclesiástico como sendo fruto da concepção de hierarquia social dentro do Império, tendo por característica particular o poder do Imperador sobre os bispos. Estão inclusas nesses termos a maneira que são concebidas a organização da sociedade e a postura para com as comunidades judaicas em território germânico.

Em um mundo abalado por mudanças na espiritualidade, não seria errôneo considerar que uma agitação na Cristandade Ocidental tivesse contribuído para o agravamento dos conflitos de convívio entre judeus e cristãos dessa época, fato este que teria ampla repercussão nas Cruzadas. A Igreja teve papel importante em tais mudanças, pois se esforçou em manter certa distância entre judeus e cristãos e evitava o quanto fosse possível o contato entre eles, contribuindo para formação do bairro judeu.³¹

As mudanças suscitadas na Europa Ocidental já se apresentavam na passagem do século X ao XI com a expectativa do milênio do nascimento e da ressurreição de Cristo. Em ambos os momentos – ano 1000 d.C. e 1033 d.C., os judeus são apontados como culpados de sua vinda à terra não ter se efetivado. Por meio da pregação, homens como Pedro, o Eremita, em seu influente incentivo à Cruzada, defende polêmicas contra judeus e ações que tornassem possíveis a segunda vinda de Cristo.³² Essas hostilidades não tardariam ressoar nas delicadas relações relativamente estáveis entre Cristianismo e Judaísmo no seio do Império. Apesar das garantias oferecidas por parte do poder secular e eclesiástico germânico, diversas perseguições ocorrerão em 1096 aos judeus dessa região, à revelia das tentativas de intervenção do alto clero contra essas animosidades.³³

Concomitantemente se preparavam três exércitos na Germânia: Volkmar, Gottschalk e o conde Emico de Leisingen, todos eles chefes militares que perpetraram perseguições a grupos judaicos nas comunidades de Speyer, Worms, Mainz, Colônia, na cidade de Trier, Neuss, Wevelinghofen, Eller e Xanten, o que resultaria em batismos forçados e diversas mortes, como mostram a comparação de textos de origem latina e hebraica.³⁴

Tal situação judaica reflete as transformações pelas quais o Império vinha passando. A proteção de lideranças locais não garantiu a estabilidade concedida

³⁰ ARAÚJO, V. C. D. “Honor Imperii: A estruturação Político-militar do Sacro Império no século XII”. *Brathair*. 5(2), 2005, p. 8.

³¹ Falbel aponta os concílios de Narbone (1050), o de Pont-Audemer (1279) e o de Mainz (1310) como manifestadores de tal posição. In: FALBEL, N. op. cit., p. 37.

³² FELDMAN, S. A Atitude Papal em relação aos judeus no início do século XIII. *WebMosaica*, v. 4, n. 1, 2012, p. 25.

³³ A resposta papal às atitudes persecutórias contra judeus se materializa em coletâneas de leis ou constituições, quase todas denominadas *Sicut Judaeis nom*, promulgados por Calixto II (1119-1124) e reeditadas ao longo de todo o século XII, primeiramente por Eugênio III (1145-1153), depois por Alexandre III (1159-1181), Clemente III (1187-1191) e Celestino III (1191-1198). *Ibid.*, p. 26.

³⁴ Dentre elas destacamos a crônica *As perseguições de 1096*, escrita por Salomão b. Sansão (FALBEL, N. **Kidush HaShem: Crônicas Hebraicas sobre as Cruzadas**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001), um relato latino escrito por Alberto de Aachen e a *Frutolfi et Ekkehardi Chronica necnon Anonymi Chronica Imperatorum de Ekkehard de Aura* (Krey, 1921).

oficialmente aos judeus situados ao longo do Reno, principalmente pelo lento esfacelamento da ascendência do poder imperial a partir da questão das Investiduras.

O agravamento das tensões entre judeus e cristãos pode ser percebido em 1147, quando os judeus de Würzburg são acusados pelo assassinato de um cristão.³⁵ Acontecimentos como esse se multiplicarão a partir de 1180, tendo frequentemente os judeus sido acusados de assassinato ritual, onde matariam cristãos para usar seu sangue nas cerimônias de seu culto. Esses casos se proliferarão no século XIII, tendo Sorlin relatado ao menos 30 parecidos com esse.³⁶ Segundo Feldman, Moore “calcula que no medievo houve pelo menos uma centena e meia de casos de acusações, quase todas resultando em punições e mortes dos judeus”.³⁷

O aprofundamento das tensões em algumas regiões germânicas também fica claro ao verificarmos um novo documento ofertado aos judeus, em 1157, no qual Frederico I emite uma carta para a comunidade de Worms ratificando a emitida por Henrique IV. Isto inclui o direito da inviolabilidade da propriedade, liberdade de viajar sem pagamento de pedágio e o tratamento jurídico justo, dentre outros. A admoestação apresentada no documento é bem clara quanto à proibição de batismo de filhos e filhas de judeus contra sua vontade, proibindo também o sequestro com intuito de batismo, sendo a penalização o pagamento de 12 libras de ouro.³⁸ O interesse de Frederico I, que aparentemente é reforçar os privilégios concedidos por Henrique, indiretamente adverte para algo que era potencial acontecer. Com isso, percebemos o duplo significado intrínseco ao texto imperial de 1157, mesmo que à revelia de sua intencionalidade discursiva: se por um lado a pena de pagamento em dinheiro para a in violação do “direito” judaico estabelecido pelo édito imperial aponta a situação de garantia que os judeus gozavam junto ao poder imperial, indica também o agravamento que as relações judaico-cristãs vinham apresentando, pois proibir a prática de batismo forçado contra judeus, sequestros de crianças e violação de propriedade e do direito de comércio já é acreditar que tal prática fosse factível.

Esse esforço de Frederico I em garantir as premissas da proteção judaica está inserido noutro maior, o de reordenar as estruturas legitimárias de poder fortemente enfraquecidas desde a querela entre Henrique IV e Gregório VII. Frederico enviou uma carta ao papa avisando-o de sua eleição, sem pedir-lhe que a legitimasse. Gradualmente foi conquistando o reconhecimento de sua legitimidade por seus principais súditos entre 1152 e 1180, por meio de uma obra de redimensionamento da autoridade e poder dos príncipes e da reestruturação judiciária por eles compartilhada. Lançou mão do apelo à memória cada vez mais mítica de Carlos Magno, utilizou-se do Direito Romano ao qual acrescentou suas próprias leis, operou a modificação da nomenclatura imperial para Sacro Império Romano, já apontando que a inspiração para sua eleição era de procedência divina, independente do consentimento de Roma.³⁹ Contudo, esse efeito não se prolongará e o Império, após o reinado de Frederico I, viverá constantes conflitos que só terminarão em 1250 com a morte de Frederico II, representando a vitória do papado frente às pretensões do Império.

³⁵ POLIAKOV, L. **De Cristo aos Judeus da Corte**: História do Anti-Semitismo I. São Paulo: Perspectiva, 1979. p. 49;

³⁶ SORLIN, P. **O Anti-Semitismo Alemão**. São Paulo: Perspectiva, 1974. p. 31.

³⁷ FELDMAN, S. Da Santificação do Nome Divino ao Libelo de Sangue: Interações entre Judeus e Cristãos no período das Cruzadas. *Graphos*, v. 15, n. 1, 2013, p. 17.

³⁸ FREDERICO I. Carta aos Judeus de Worms. In: *Ibid.*, p. 99-100.

³⁹ ARAÚJO, V. C. D. “A reordenação das Estruturas Legitimárias do Poder no Reinado de Frederico I Barbarossa. *XIX Encontro Regional de História – ANPUH*. São Paulo, 2008. p. 10.

Nesse contexto de transformações nas relações entre Império, Cristianismo e Judaísmo se concretiza a produção dos *Hassidei Ashkenaz* (Pietistas da *Ashkenaz*).⁴⁰ Dentre eles, três principais figuras se destacam: R. Samuel b. Kalonymus⁴¹ de Speyer; R. Judá b. Samuel de Regensburg e Eliezer de Worms, principal discípulo de Judá.⁴²

R. Samuel, o *Hassid* (o Pietista), viveu em Speyer por volta de meados do século XII. Poucos textos dele sobreviveram, mas sabe-se que escreveu alguns trabalhos exegéticos sobre a Torá e o *Midrash*. Estudou teologia esotérica - provavelmente escreveu sobre esse assunto - e contribuiu para o *Sefer Hassidim* (Livro dos Pietistas).⁴³ Coleções de histórias dos séculos XV e XVI em ídiche e hebraico possuem contos sobre seus supostos poderes mágicos.⁴⁴ Seu filho, R. Abraão, foi um dos principais estudiosos da *Halachá*⁴⁵ de sua geração.⁴⁶

R. Judá b. Samuel, o *Hassid*, principal líder dos *Hassidei Ashkenaz*, viveu a maior parte de sua vida em Speyer onde nasceu por volta de 1150, até que se moveu para Regensburg onde morreu cerca de 1217.⁴⁷ Nas lendas do início da Idade Moderna, ele aparece como um místico que faz milagres para salvar judeus de perigos vividos frente aos cristãos.⁴⁸ Segundo Dan, ele pregou uma noção profunda de humildade e talvez seja esse o fator explicativo para Judá não ter assinado suas obras, nem mesmo os seus discípulos o citarem por seu nome. Ele não teria permitido nem que outra pessoa assinasse suas obras, para que seus filhos não se orgulhassem.⁴⁹

Seus descendentes ajudaram a propagar seus ensinamentos, como é caso seu filho Moisés, que escreveu um comentário sobre o Pentateuco; seu neto Eliezer b. Moisés ha-Darshan produziu um trabalho no campo da teologia esotérica, e seu bisneto, Moisés b. Eliezer, tentou harmonizar seu ensino hassídico *ashkenazi* por meio de interseções com a Cabala.⁵⁰

No que concerne à teologia esotérica, a maioria dos escritos de Judá não sobreviveu. Sua principal obra foi provavelmente o *Sefer ha-Kavod* (Livro da Glorificação Divina), dos quais apenas citações em trabalhos posteriores foram preservadas. Ele também escreveu comentários sobre orações, das quais apenas uma pequena parte chegou até nós. Algumas obras menores sobreviveram, dentre elas o *Sod ha-Yihud* (O Segredo da

⁴⁰ Para o significado de *Ashkenaz*, ver a nota 1 acima.

⁴¹ No que tange à grafia dos termos oriundos do hebraico, vale ressaltar que quando aparecer a abreviação *R.* ela será indicativa de Rabi; quando aparecer a abreviação *b.* ela fará referência à *ben*, que em hebraico significa “filho de”. Optamos por usar a versão transliterada dos termos de maneira “aportuguesada”. Assim, por exemplo, para *Yehuda ben Shamu’el He-Hassid*, usaremos Judá b. Samuel, o *Hassid*.

⁴² SCHOLEM, G. **As Grandes Correntes da Mística Judaica**. São Paulo: Perspectiva, 1972. p. 82-83.

⁴³ DAN, J. Samuel ben Kalonymus he-Hasid (“The Pious”). In: SKOLNIK, F; BERENBAUM, M. (Ed.). *op.cit.*, 2007, v. 8, p. 771.

⁴⁴ Cf. GASTER, M. **Ma’ase Book**. Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1934. 2 vol.

⁴⁵ A *Halachá* é o termo que designa a Lei Judaica. Contém, além da da Torá, a produção rabínica da *Mishná* – redação escrita da tradição oral judaica, a *Tosefta* – segunda redação escrita da Lei judaica, e dois textos conhecidos como *Talmud* – o de Jerusalém, chamado de *Yerushalmi* e o da Babilônia, o *Bavli*. NEUSNER, J. **The Theology of the Halakhah**. Leiden, Boston, Köln: Brill, 2001. p. xxxi. Segundo Levinas, o termo designa a coleção da tradição legal judaica, mas também pode ser empregado designando uma decisão legal específica. LEVINAS, E. **Do Sagrado ao Santo: Cinco Novas Interpretações Talmúdicas**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001. p. 199.

⁴⁶ DAN, *op. cit.*, 2007, p. 771.

⁴⁷ Id., Judah ben Samuel he-Hasid. In: SKOLNIK, *op. cit.*, v. 11, p. 491.

⁴⁸ Ibid. Cf. GASTER, *op. cit.*, 1934.

⁴⁹ Ibid.

⁵⁰ Ibid.

Unidade de Deus) e comentários exegéticos sobre alguns poemas litúrgicos. No campo da ética, sua obra mais importante foi o *Sefer Hassidim*.⁵¹

R. Eliezer de Worms, principal discípulo e difusor dos ensinamentos de Judá, nasceu em Mainz cerca de 1165 e morreu em Worms em torno de 1230, onde passou a maior parte de sua vida. Eliezer também era membro da família Kalonymus, uma das mais importantes desse período na região, assim como Samuel e Judá. Tendo estudado em diversos centros de conhecimento judaico no Império Germânico e no norte da França, versou sobre as áreas da *Halachá*, teologia e exegese. R. Eliezer foi o último grande representante dos *Hassidei Ashkenaz*. Seu principal professor em teologia esotérica foi R. Judá, o *Hassid*, mas no que concerne à *Halachá* estudou com R. Moisés ha-Kohen e R. Eliezer de Metz.⁵²

No contexto de transformações que as comunidades do Reno viviam, Eliezer

testemunhou e sofreu pessoalmente com a nova explosão de perseguição dos judeus pelos cruzados no final do século XII e no início do século XIII. Em várias ocasiões em seu comentário sobre as orações, uma de suas principais obras, ele observou os acontecimentos que se abateram sobre Worms, especialmente durante as perseguições que se seguiram à queda de Jerusalém por Saladino. Em uma dessas perseguições, a esposa de Eliezer, filha, e filho foram assassinados, e ele ficou gravemente ferido. [...] Sua perda pessoal e a situação catastrófica nas comunidades judaicas na Alemanha explicam a sua visão pessimista sobre as perspectivas acerca dos judeus alemães. Ele sentiu que a comunidade judaica alemã de sua época era apenas um pequeno remanescente após os desastres de 1096 e nos anos seguintes, e que este resto estava continuamente diminuindo. Ele expressou este sentimento em sua introdução ao *Sefer ha-Hochmá* (Livro da Sabedoria), que foi escrito em 1217, após a morte de Judá, o Piedoso.⁵³

Seus escritos compreendem as áreas da *Halachá*, poesia litúrgica, teologia, ética e exegese. Tratando-se do Pietismo, a principal contribuição de Eliezer encontra-se nos dois primeiros capítulos do *Sefer ha-Roke'ah*, onde aborda sua concepção sobre o Hassidismo e os caminhos para o arrependimento, assim como na introdução de seu *Sodei Razayya*. Quanto ao *Sefer Hassidim*, Dan considera que ele pode ter contribuído com algumas passagens, mas isso é difícil ser delineado com mais precisão, sobretudo se considerarmos que seus trabalhos refletem uma mudança em relação ao programa social que prevalece no *Sefer Hassidim*, recaindo a tônica numa forma de Pietismo que Marcus chamou de personalista.⁵⁴

O *Sefer Hassidim* é considerado a principal obra do Pietismo em questão. Sua produção constitui um apanhado de ideias e práticas das quais uma figura moralmente superior aos outros judeus deveriam fazer uso. Essa figura central na formulação Pietista é o *Hassid*, um termo apropriado pelo Pietismo em questão e que designará a partir daí um tipo ideal de judeu, empenhado em perseguir uma forma específica de conduta e salvação.

⁵¹ Ibid.

⁵² Id., Eliezer ben Judah of Worms. In: SKOLNIK, op. cit., v. 6, p. 303.

⁵³ Ibid., p. 303 – 304.

⁵⁴ Cf. MARCUS, I. G. **Piety and Society**: the Jewish Pietists of Medieval Germany. Leiden: E.J.Brill, 1981.

O termo *Hassid* tem uma longa trajetória dentro da religião judaica. Seu aparecimento ocorre primeiramente nas escrituras, onde é aplicado a Deus, aquele que ama a justiça e a bondade. Como designação de um grupo social, surge pela primeira vez no período do Segundo Templo para indicar os judeus que se opuseram à helenização e apoiaram a revolta que culminaria no início da dinastia Hasmoneana.⁵⁵

Na literatura talmúdica, constata-se uma variação de significados para o termo *Hassid*. No contexto legal, refere-se àquele que renuncia a seus direitos e tem um padrão comportamental para além das exigências da Lei judaica.⁵⁶ Outro sentido para *Hassid* encontrado na literatura talmúdica e no *Midrash* é citado por Gideon Bohak ao falar dos *Hassidim hi'shonim*, “primeiros piedosos”. Bohak observa a estrita obediência desses *Hassidim* à Lei, ilustrada em sua recusa em matar até mesmo “cobras ou escorpiões no sabá [...]”.⁵⁷ Seu caráter de entrega ascética está representado em sua prática de meditar por uma hora antes e depois da oração, que eles não interromperiam mesmo que a serpente estivesse a enrolar-se em torno de seu tornozelo”.⁵⁸

Apesar das variações percebidas na significação conferida ao *Hassid*, frequentemente esta noção relaciona-se ao homem piedoso e temente a Deus sem trazer consigo nenhuma outra especificação.⁵⁹

No contexto Ashkenazi, o vocábulo *Hassid* aparece, já no século X, em Roma, com R. Yehiel, em menção feita a comentaristas talmúdicos da *Ashkenaz* chamados de *Hassidei Magenza*; a Crônica de *Hahima'az*, procedente da parte sul da Península Itálica, ainda no século X, usou o termo *Hassidim* para designar um grupo particular de judeus daquela região famosos por sua conexão com mundos mais elevados.⁶⁰

Segundo Dan, a partir do século XII, *Hassid* denotava indivíduos ligados a uma série de subgrupos que tinham acesso a um conhecimento esotérico de alguma tradição judaica específica (por exemplo, o *Sefer Yetzirá* - Livro da Criação).⁶¹ Fontes desse período fazem referência aos *Hassidei Zorfat* (Pietistas da França) e *Hassidei Provinza* (Pietistas da Provença).⁶²

A partir da metade do século XII e ao longo do século XIII, o termo *Hassid* será aplicado aos *Hassidei Ashkenaz*, grupo situado na região do Reno e caracterizado pelas preocupações ascéticas e penitenciais destacadas em suas obras.

Apesar das diferentes maneiras de entender o termo *Hassid*, podemos aferir algo comum em algumas dessas variações, um núcleo de significação que permanece e reaparece de maneira resignificada de acordo com seu contexto de utilização. Segundo interpretação de Baer, os *Hassidim* medievais teriam deliberadamente se modelado com base nos *Hassidim hi'shonim* mencionados nas fontes rabínicas clássicas.⁶³

O *Sefer Hassidim* apresenta os adeptos da postura nele proposto, adjetivados de *Hassid*, como um grupo estruturado em torno de um padrão comportamental específico. Entretanto, mesmo havendo referências a eles como um grupo particular que vive em

⁵⁵ SILBERMAN, L. H. Hasid. In: WERBLOWSKY, R. J. Z; WIGODER, G. (ed.). **The Oxford Dictionary of the Jewish Religion**. Oxford, New York: Oxford University Press, 1997, p. 302.

⁵⁶ Ibid.

⁵⁷ BOHAK, G. Hasideans. In: Ibid., p. 303.

⁵⁸ Ibid.

⁵⁹ SILBERMAN, op. cit., p. 302.

⁶⁰ FISHMAN, T. **Becoming the People of the Talmud: Oral Torah as Written Tradition in Medieval Jewish Cultures**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2011. p. 185.

⁶¹ DAN Apud FISHMAN, p. 185.

⁶² Ibid, p. 185.

⁶³ Apud FISHMAN, T. The Penitential System of Hasidei Ashkenaz and the Problem of Cultural Boundaries. *The Journal of Jewish Thought and Philosophy*. v. 8, 1999, p. 202.

torno de seus valores, palavras que representam esses *Hassidim* como coletividade só aparecerão externamente a esse texto.

R. Abraão b. Natan *ha-Yarhi*, ainda no século XII, nos fala dos *Hasidei Alemania* em seu *Sefer ha-Manhig*.⁶⁴ O termo *Hassidei Ashkenaz* aparentemente só aparece na segunda metade do século XIII, pois as referências mais antigas encontradas estão na *Responsa* de R. Meir de Rotemburgo, que faleceu em 1293⁶⁵ e em *Arba'ah Turim* de R. Jacó b. Asher que faleceu em 1343.⁶⁶

A noção de Pietismo amplamente usada para caracterizar o *Sefer Hassidim*, assim como a de Hassidismo, não são reflexos transparentes das situações que designam. O vocábulo *Hassidut*, substantivo geralmente usado para nomear o “movimento” hassídico, parece ser cristalizado somente a partir da propagação das ideias pregadas por R. Israel b. Eliezer *Ba'al Shem Tov* a partir da segunda metade do século XVIII na Polônia e na Lituânia.⁶⁷ Tal perspectiva de religiosidade judaica tem do ponto de vista social e religioso suas origens na crise do Sabatianismo⁶⁸ e do fracasso da experiência de autogoverno judaico na Polônia. Alguns historiadores tenderam a diferenciar a *Hassidut Ashkenaz*, Hassidismo Pietista da Idade Média, denominando o Hassidismo Cabalista polonês como “novo Hassidismo”; visto não ter alcançado aceitação dentre os estudiosos, ficou conhecido apenas como “Hassidismo”.⁶⁹

Soloveitchik alerta para a delicada utilização do termo “Piedade” como indicador de uma forma específica de espiritualidade da “*Hassidut*”. Para ele, há diferenças entre Piedade e Pietismo. A Piedade não representaria um padrão distinto de expressão espiritual, mas o cumprimento das obrigações religiosas por parte de um devoto, podendo estas serem externas, como cumprimentos rituais, e internas, como a meditação.⁷⁰ Já o Pietismo, tradução frequentemente usada para *Hassidut*, é um termo que também aparece no Cristianismo e no Islã. O Pietismo, grosso modo, é caracterizado por

[...] introspecção religiosa, responsabilidade ética e um ênfase da experiencial sobre o intelectual. Possuindo uma compreensão aguda da pecaminosidade individual e das fragilidades da determinação quando confrontado com o instinto, o pietismo exige formação moral constante e fornece um programa para o discípulo vigilante [...].⁷¹

⁶⁴ Obra editada por Yizhaq Raphael (Jerusalem: Mosad ha-Rav Kook, 1978. 2 Vol.). MARCUS, op. cit., p. 147, nota 3.

⁶⁵ Ibid.

⁶⁶ Ibid.

⁶⁷ Sobre o desenvolvimento do Hassidismo a partir do século XVIII, conferir HUNDERT, G. D. **Essential Papers on Hassidism: Origins to Present**. New York: New York University Press, 1991.

⁶⁸ Movimento messiânico profético fundado por Sabbatai Zevi (1626-1676) na segunda metade do século XVII. Natan de Gaza (1943-1980) afirmava ter recebido uma mensagem divina afirmando que Sabbatai Zevi seria o Messias. Essa crença em uma nova era messiânica profética ganha espaço a partir dos massacres vividos por judeus da Polônia na esteira das revoltas ocorridas entre 1648 e 1668, movimentadas por camponeses ucranianos greco-ortodoxos. Liderados por Bohdan Khmelniisky (1595-1675), os revoltosos “perceberam o levante como parte da revolta nacional contra a opressão da nobreza polonesa católica e de seus agentes judeus que eram alfabetizados”. ELIOR, R. As origens do Chassidismo. *WebMosaica*, v. 5, n. 1, 2013, p. 16.

⁶⁹ DINUR, B. The Origins of Hassidism and its social and messianic foundations. In: HUNDERT, op. cit., p. 172.

⁷⁰ SOLOVEITCHIK, H. Piety, Pietism and German Pitism: *Sefer Haisidim I* and the influence of *Hasidei Ashkenaz*. *Jewish Quarterly Review*, Philadelphia, v. 92, n. 3/4, 2002, p. 477.

⁷¹ Ibid., p. 433.

Se olharmos atentamente para o Pietismo pregado no *Sefer Hassidim*, concluiremos que ele conflui para essa noção delineada por Soloveitchik, embora contenha algumas ideias e práticas que extrapolam essa definição estrita. O que o diferencia o Pietismo pregado por R. Judá, o *Hassid*, de outras correntes de pensamento judaico é

em primeiro lugar, seu ascetismo severo e penitência ainda mais dura; em seguida, o seu elitismo religioso, juntamente com suas reivindicações de uma nova revelação, com sua miríade de novos preceitos; e além disso, a sua completa identificação com as crenças populares da Alemanha medieval - não apenas a crença em demônios, vampiros e lobisomens, para não falar da predestinação romântica, mas sim o amplo papel que tais noções desempenharam em recomendações religiosas.⁷²

São duas as versões do *Sefer Hassidim*⁷³: O manuscrito de Parma⁷⁴ e a edição de Bolonha, datada de 1538. Uma segunda edição da versão de Bolonha saiu em 1580, com diferenças em relação aos 1178 parágrafos da edição anterior.⁷⁵ Na segunda edição, muitos parágrafos são mais curtos e desprovidos das anotações dos glosadores franceses e alemães.⁷⁶

⁷² Ibid. Soloveitchik usa Pietismo Alemão para demarcar essa forma específica presente no *Sefer Hassidim*. A utilização do termo “alemão” pode parecer problemática, visto a comunidade de Regensburg estar situada no Império Romano Germânico, em que “Alemanha” ainda não constituía um organismo político determinado, mas somente parte desse território maior. Uma saída para especificar terminologicamente esse tipo de Pietismo seria adotar Pietismo *Ashkenazi*, contudo tal opção não daria conta dessa especificidade visto que o Judaísmo *Ashkenazi* compreendia comunidades de várias regiões, e comportava outras formas de Pietismo, como é o caso do norte da França. Tendo isso em vista, acreditamos preferível usar apenas o termo Pietismo, já resguardadas suas especificidades no que concerne ao *Sefer Hassidim*, para com isso evitar essa ambiguidade. Para a disposição territorial germânica, verificar FUHRMANN, H. **German in the High Middle Ages: 1050-1200**. New York: Cambridge University Press, 1986; HAVERKAMP, op. cit., 1988.

⁷³ São conhecidas 14 versões. Contudo, todas são agrupadas em torno dessas duas principais mais abrangentes, pois reproduzem partes correspondentes a elas. Todos os manuscritos foram digitalizados pelo projeto SEFER HASIDIM DATABASE da Universidade de Princeton. Disponível em http://etc.princeton.edu/sefer_hasidim/manuscripts.php. Acessado em 11/03/2013.

⁷⁴ WISTINETZKI, J. **Das Buch der Frommen**. Frankfurt am Main: Wahrman, 1924 (em hebraico). Publicado pela primeira vez entre 1891 e 1893, a reedição de 1924 contém introdução de Jacob Freimann. Baseado no manuscrito de Parma, Biblioteca Palatina H 3280, também referenciado como De Rossi MS. No. 1133. Para outra edição Cf. PRICE, A. **Sefer Hasidim**. Toronto: Mikitzei Nirdamim, 1955. Marcus publicou uma versão fac-símile do manuscrito, com uma introdução onde cruza as referências entre a edição de Parma e a de Bolonha. MARCUS, I. G. **Sefer ha-Hasidim, k. y. Parmah H 3280**. Jerusalem: Merkaz Dinur, 1985.

No presente trabalho, com relação a esse manuscrito, usaremos as traduções de diversos trechos feitas por Marcus em **Piety and Society**. Além delas, utilizaremos a tradução parcial para o francês feita por Gourévitch e alguns trechos traduzidos para o português por Nachman Falbel. GOURÉVITCH, E. **Sefer Hassidim: le guide des Hassidim**. Paris: les éditions du Cerf, 1988 ; FALBEL, op. cit., 2001, p. 237-260. Há ainda outra edição parcial publicada em alemão: BORCHERS, S. **Jüdisches Frauenleben im Mittelalter: die Texte des Sefer Chasidim**. Frankfurt am Main, 1988.

⁷⁵ MARGOLIOT, R. **Sefer Hassidim**. Jerusalém: Mosad ha-Rav Kook, 1964. Utilizaremos a tradução parcial para o inglês feita por Sholem Alchanan Singer em **Medieval jewish Mysticism: Book of the Pious**. Illinois: Whitehall, 1971.

⁷⁶ Cf. SEFER HASIDIM DATABASE

São numerosos os estudos que abordaram o *Sefer Hassidim*. Ainda em 1789, H. Y. D. Azulai⁷⁷ escreveu alguns comentários sobre ele, mas suas considerações focaram na harmonia das autoridades rabínicas em detrimento da significação histórica da obra.⁷⁸

Em 1845, Leopold Zunz⁷⁹ comenta o *Sefer Hassidim* e atribui a autoria do livro à Judá de Speyer. O uso seletivo de algumas passagens que ele traduz para o alemão aponta para a utilização apologética feita por ele. Os trechos selecionados ressaltam a humildade judaica, a prática justa de negócios com cristãos e a ajuda não concedida a um assassino foragido; da mesma maneira, ressalta contos acerca do sobrenatural e o demoníaco, assim como enfatiza sinais de antipatia entre judeus e cristãos.⁸⁰

Heinrich Graetz,⁸¹ em fins do século XIX, notou que o livro contém uma “sabedoria ética” e desenvolveu um sumário de suas superstições. Na interpretação de Graetz, algumas partes representam a natureza isolada da vida judaica na França à época de Filipe Augusto. Para ele, o autor seria Judá b. Isaac Sir Leon, visto o manuscrito usado até então pelos autores ser a edição de Bolonha que contém alguns termos e comentários em Francês.⁸²

Algumas passagens do *Sefer Hassidim* eram motivo de embaraço para Zunz e Graetz. Os elementos folclóricos que incluem referências a espíritos errantes e ritos mágicos eram opostos à sua própria concepção da autêntica cultura judaica.⁸³ Apesar dos usos ideológicos do passado judaico na obra dos autores, eles contribuíram com algumas informações sobre o texto. Zunz, por exemplo, corretamente percebeu que a edição de Bolonha contém algumas passagens que remetem às ideias de Maimônides e outros autores judaicos que não faziam parte do círculo dos *Hassidei Ashkenaz*, assim como notou que algumas citações de autores posteriores não constam na edição de Bolonha, concluindo que ela provavelmente é uma versão posterior ao texto original.⁸⁴

Autores da segunda metade do século XIX e início do XX analisaram as diferenças internas à edição de Bolonha. Dentre eles, Jacob Reifmann⁸⁵ e Moritz Güdemann.⁸⁶ A partir da publicação do texto baseado no manuscrito de Parma, novas possibilidades surgiram ao estudo do tema. A comparação das duas edições foi primeiramente evidenciada por Salomon Wertheimer⁸⁷ e por Jacob Freimann.⁸⁸

Reifmann e Güdemann corretamente notaram que o texto da edição de Bolonha poder ser dividido em mais de uma parte e que correspondem a manuscritos diferentes do *Sefer Hassidim*. Marcus faz algumas asserções importantes sobre os autores e avança na compreensão da estrutura do texto Pietista. Por meio de substantivos usados e critérios estilísticos, diferentes camadas da obra aparecem. A primeira parte vai dos

⁷⁷ Cf. **Brit ‘Olam**. Livorno, 1789.

⁷⁸ MARCUS, I. G. The Recensions and structure of *Sefer Hasidim*. *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*. v. 45, 1978, p. 132.

⁷⁹ ZUNZ, L. **Zur Geschichte und Literatur**. Berlin, 1845.

⁸⁰ MARCUS, op. cit., 1978, p. 132-133.

⁸¹ Em seus treze volumes de 1873 a 1900. GRAETZ, H. **Geschichte der Juden**. Leipzig, 1873 a 1900.

⁸² MARCUS, op. cit., 1978, p. 133.

⁸³ *Ibid.*, p. 132. Brenner apresenta uma interessante discussão dos significados políticos nas entrelinhas das obras fundadoras da historiografia judaica moderna a partir do século XIX. Cf. BRENNER, M. **Prophets of the past: interpreters of Jewish History**. Princeton: Princeton University Press, 2010.

⁸⁴ MARCUS, op. cit., 1978, p. 133-134.

⁸⁵ REIFMANN, J. **Arba’ah Horashim**. Praga, 1860.

⁸⁶ GÜDEMANN, M. **Geshichte des Erziehungswesens und der Kultur der Abendländischen Juden**. Amsterdam: Philo Press, 1966. (3 volumes publicados originalmente entre 1880-8)

⁸⁷ WERTHEIMER, S. **Leshon Hasidim**. Jerusalem, 1897.

⁸⁸ Em sua introdução à edição de Wistinetzki (1924).

parágrafos 1 a 152⁸⁹ e contém diversas rubricas das ideias de Eliezer de Worms,⁹⁰ como afirmou Reifmann, do mesmo modo que apresenta a inserção de diversas passagens da obra de Maimônides, como Zunz já havia notado.⁹¹ O parágrafo 153 da edição de Bolonha corresponde ao primeiro parágrafo da versão de Parma e ambos começam com o “título” *Sefer ha-Yir'a*.⁹² Os parágrafos 153-161 são uma unidade separada⁹³ que continua numa segunda parte. Marcus insere o *Sefer ha-Yir'a*, atribuído a R. Samuel, o *Hassid*, nessa segunda parte da edição de Bolonha e a chama de SHB I – 153 a 440.⁹⁴ Apresenta ainda outras três partes: SHB II – 441-587,⁹⁵ SHB III – 588-1135 – e um “outro *Sefer Hassidim*” – 1136-1178.⁹⁶ São basicamente cinco partes, sendo que só três, pela comparação estilística, dividem características comuns.

Apesar das variações, que levam a crer que as partes foram baseadas em diferentes manuscritos, muitos grupos temáticos são comuns entre eles e a forma de organizá-los também. Tal constatação põe em questão a tese de Freimann, para a qual o conteúdo do texto de Bolonha seria mais sistemático do que o manuscrito de Parma e por isso editorialmente posterior a ele.⁹⁷ Para Freimann, o de Parma contém duas partes segundo a análise da estrutura do texto e ele seria mais antigo e confiável, porque os blocos temáticos são relacionados nos dois,⁹⁸ enquanto esses blocos apareceriam no de Bolonha sintetizados em uma única parte. Ele não percebeu que a edição de Bolonha não contém a sistematicidade que ele supunha. Essa mesma relação de blocos do SHP aparece na edição de Bolonha somente no SHB III. No SHBI e II eles não aparecem. Freimann também não percebeu que a primeira parte do SHP tem diversas passagens que se encontram dispersas no SHB I, II e III de maneira isolada. Logo, podemos acreditar que eles são ambos de natureza composta, o que dificulta precisar qual realmente seria anterior.⁹⁹

O manuscrito de Parma possui um conteúdo que não está na edição de Bolonha, provavelmente um manuscrito que foi perdido, mas todo o conteúdo da edição de Bolonha está presente no de Parma. O manuscrito original, provavelmente uma coleção de diversos pequenos textos temáticos escritos por R. Judá, o *Hassid*, se perdeu. Segundo seu filho, Moisés, ele teria escrito duas páginas do texto na última semana de sua vida.¹⁰⁰ Escritos hassídicos da primeira metade do século XIII citam algumas passagens do *Sefer Hassidim* que não constam em nenhum dos manuscritos ou edições

⁸⁹ MARCUS, op. cit., 1978, p. 136.

⁹⁰ Ibid., p. 137.

⁹¹ Ibid., p. 152. Aqui Marcus e Soloveitchick concordam com o fato da obra ser posterior e possivelmente francesa. Ela adere uma visão mais amena que a do *Sefer Hassidim*, não estando presente o processo penitencial austero característico do Pietismo Alemão. Marcus é menos cético que Soloveitchik, afirmando que esta parte tão diferente do conjunto das duas versões do *Sefer Hassidim* deve ser usada com cautela. Já Soloveitchik acredita que ele representa uma outra forma de Pietismo e que não contém nenhuma das marcas próprias dos *Hassidei Ashenaz*. Cf. SOLOVEITCHIK, op. cit., 2002. Para alguns exemplos do uso da obra de Maimônides Cf. MARCUS, I. Prayer gestures in German Hasidism. In: ERICH, K; DAN, J (edit.). **Mysticism, magic and kaballah in Ashkenazi Judaism**. International symposium held in Frankfurt in 1991, 1995.

⁹² MARCUS, op. cit., 1978, p. 136.

⁹³ Ibid., p. 139.

⁹⁴ Ibid., p. 145.

⁹⁵ Ibid.

⁹⁶ Ibid., p. 146.

⁹⁷ Ibid., p. 147.

⁹⁸ FREIMANN Apud Ibid., p. 148.

⁹⁹ Ibid., p. 148.

¹⁰⁰ DAN, J. *Sefer Hasidim*. In: SKOLNIK, op. cit., v. 8, p. 392.

conhecidas, o que reafirma essa ideia.¹⁰¹ Ele mesmo pode ter organizado e reorganizado os textos em versões diferentes ao longo de sua vida, obras que sobreviveram apenas parcialmente. Ao menos três, como a comparação entre a edição de Bolonha e o manuscrito de Parma mostra, foram usadas no SHP e SHB, e eles mantêm uma estrutura de ideias originais.¹⁰²

ESTADO ATUAL DA QUESTÃO: APONTAMENTOS HISTORIOGRÁFICOS

Güdemann é o primeiro a indicar novos caminhos interpretativos para além dos autores do século XVIII e XIX em seus escassos comentários sobre o *Sefer Hassidim*. Ele foi o primeiro historiador social do Judaísmo *Ashkenazi* e reconheceu a relevância do estudo das ideias que ele já atribuía à R. Judá, o *Hassid*, para o entendimento das interações entre Judaísmo e Cristianismo na Idade Média,¹⁰³ ao relacionar a filosofia hassídica medieval com o meio social monacal-cristão em que surge. Güdemann pensava que o misticismo era uma possibilidade que estava no ar e acabou por afetar cristãos e judeus em constante contato.¹⁰⁴ A publicação do manuscrito de Parma em 1891 possibilitou a expansão das reflexões por outros autores que seguiram o mesmo caminho que Güdemann, como Abraham Berliner e Israel Abrahams.¹⁰⁵

Em 1917, um estudo importante é assinado por Y. N. Simhoni.¹⁰⁶ Para ele, o rigor extremo que a postura Pietista exigia fazia com que não fosse um movimento popular, mas sim um círculo elitista.¹⁰⁷ Essa concepção ficou relegada ao esquecimento ao longo da primeira metade do século XX devido à influência significativa exercida pelo historiador Yizhaq Baer.

Baer acredita que o *Sefer Hassidim* continha um programa social com vistas à moralização da sociedade. Os seus seguidores teriam a consciência de uma obrigação moral maior que as exigidas pela Lei judaica e buscariam impor sua visão a toda comunidade,¹⁰⁸ e assim como Güdemann, inseriria os Pietistas no contexto cristão, embora vá além dele ao entender que essa “tendência” mística judaica é influenciada diretamente pelo misticismo cristão de sua época.¹⁰⁹

Outra interpretação bastante influente foi a oferecida por Gershom Scholem, para quem o Pietismo era um movimento¹¹⁰ popular no Judaísmo *Ashkenazi* e que se utilizou de certas ideias e práticas cristãs.¹¹¹ Mesmo aparecendo alguns poucos anos depois de Baer, tudo indica que essa aproximação aconteceu de forma independente, não numa

¹⁰¹ Ibid.

¹⁰² MARCUS, op. cit., 1978, p. 151.

¹⁰³ Id., 1981, p. 3. Cf. SCHORSCH, I. Moritz Gündemann: Rabi, Historian and Apologist. *Yearbook of the Lee Baeck Institute*, v. XI, p. 42-66, 1966.

¹⁰⁴ GÜDEMANN Apud SCHOLEM, op. cit., p. 85.

¹⁰⁵ MARCUS, op. cit., 1981, p. 3. BERLINER, A. **Aus dem Leben der Deutschen Juden im Mittelalter**. Berlin, 1900; ABRAHAMS, I. **Jewish Life in the Middle Ages**. New York, London: The Macmillan Company, 1919. (Original de 1896)

¹⁰⁶ SIMHONI, Y.N. **Ha-Hasidut ha-Ashkenazit bi-me ha-Benayim**. Ha-Zefirah, 1917.

¹⁰⁷ MARCUS, op. cit., 1981, p. 5-6. Essa interpretação também é defendida por Jacob Katz e Haym Soloveitchik. KATZ, J. **Exclusiveness and Tolerance: Studies in Jewish-gentile relations in Medieval and Modern Times**. London: Oxford University Press, 1961; SOLOVEITCHIK, H. Three Themes in the *Sefer Hassidim*. *AJS Review*, New York, v. 1, p. 311-357, 1976.

¹⁰⁸ Cf. BAER, Y. F. The Socio-Religious Orientation of *Sefer Hasidim*. *International Center for University Teaching of Jewish Civilization*, 1980.

¹⁰⁹ BAER Apud SCHOLEM, op. cit., p. 85.

¹¹⁰ Num texto posterior o próprio Scholem questionou o grau em que o Pietismo representaria um “movimento”. SCHOLEM, G. Three Types of Jewish Piety. *Eranos Jahrbuch*, XXXVIII, 1969. p. 344.

¹¹¹ Cf. Id., 1972.

relação de influência do primeiro autor.¹¹² Para Scholem, não era o caráter de reforma social que configurava a máxima peculiaridade da figura do *Hassid*, mas sim que ele representava a expressão de outra fase na história do Misticismo Judaico,¹¹³ em consequência das perseguições sofridas pelos judeus em 1096.¹¹⁴

Na década de 1960, as abordagens do Pietismo receberam novo impulso a partir de Joseph Dan. Com estudo pioneiro sobre relatos acerca de seres sobrenaturais e demoníacos no *Sefer Hassidim*,¹¹⁵ ele defendeu paralelos literários entre R. Judá, o *Hassid*, e Caesarius de Heisterbach.¹¹⁶ Comparando atitudes esperadas dos Pietistas com a dos mártires de 1096, Dan afirmou que o ideal ascético de renúncia ao prazer terreno coloca a vida do pietista como um constante processo que prepara para situações futuras de martírio quando o *Hassid* seria o primeiro entre aqueles que praticariam a morte ritual.¹¹⁷ Questionou ainda o suposto caráter incoerente da produção literária dos *Hassidei Ashkenaz* defendido por Scholem.¹¹⁸

Podemos sintetizar dizendo que os estudos apologeticos, acriticos ou semicriticos de fins do século XVIII até as duas primeiras décadas do século XX cedem lugar aos importantes *insights* de Baer e Scholem, influentes em boa parte das reflexões sobre o *Sefer Hassidim* ao longo do século XX; nas décadas de 1960 e 1970, a entrada em cena dos estudos de Joseph Dan renovam as perspectivas sobre o tema. Acrescentaríamos ainda a abordagem de Haym Soloveitchik, em publicação de 1976, onde segue a mesma tendência de Scholem em diminuir o papel social do *Sefer Hassidim*, reafirmando a supremacia de seu caráter religioso.¹¹⁹ Soloveitchik interpretou a crítica religiosa característica do *Sefer Hassidim* como uma resposta ao crescimento da produção dos Tosafistas, com base na oposição ali encontrada contra a relativa novidade do método dialético crescente na produção de estudiosos do Norte da França.¹²⁰

A publicação de *Piety and Society* em 1981, de I. G. Marcus trouxe uma reflexão sobre a experiência acumulada das reflexões sobre o Pietismo. Para o autor, essa forma de pensamento não pode ser explicada por influência de textos penitenciais cristãos (Baer), pelas perseguições da primeira Cruzada (Scholem) nem como preparação para o martírio (Dan). Ele argumenta que textos penitenciais cristãos já existiam antes do século XII e não somente na Alemanha, o que leva a crer que não há dados que

¹¹² MARCUS, op. cit., 1981, p. 8. Além da influência cristã aparecer na interpretação de Scholem, elas são marcantes em diversos outros autores. Cf. TRACHTENBERG, J. **Jewish, Magic and Superstition**. Philadelphia: Jewish Publication Society, 1961; MONFORD, H. The concept of love in Sefer Hasidim. *Jewish Quarterly Review*, p. 13-44, 1959; DAN, J. Rabbi Judah the Pious and caesarius of heisterbach: Common Motifs in their Stories. In: **Jewish Mysticism: General Characteristics and Comparative Studies**. Northvale, NJ and London: Jason Aronson, 1998-1999. Vol. IV (publicado originalmente em 1971); RUBIN, A. The concept of repentance among the Hasidey Ashkenaz. *Journal of Jewish Studies*, v. XVI, p. 161-176, 1965; VAJDA, G. De quelques infiltrations chrétiennes dans l'ouvre d'un auteur anglo-juif du XIIIe siècle. *Mélanges Georges Vajda : Études de pensée, de philosophie et de littérature juives et arabes*, p.313-331, 1982.

¹¹³ SCHOLEM, op. cit., p. 94.

¹¹⁴ Ibid., p. 80-81.

¹¹⁵ Cf. DAN, J. Sippurim Demonologiyim mi-Kitvei R. Yehuda He-Hasid. *Tarbiz*, XXX, p. 273-289, 1961; Id., Five Versions of the Story of the Jerusalemite. op. cit., 1998-1999. (Publicado originalmente em 1967)

¹¹⁶ Cf. Id., **Rabbi Judah the Pious and caesarius of heisterbach: Common Motifs in their Stories**. In: Ibid. Publicado originalmente 1971.

¹¹⁷ DAN, J. Hasidei Ashkenaz. In: SKOLNIK, op. cit., v. 8, p. 388.

¹¹⁸ SCHOLEM, op. cit., p. 83. DAN Apud MARCUS, op. cit., 1981, p. 10.

¹¹⁹ SOLOVEITCHIK, op. cit., 1976. p. 322, nota 7.

¹²⁰ Ibid., p. 343-345. Cf. KANARFOGEL, E. Progress and Tradition in medieval Ashkenaz. *Jewish History* 14, v. 14, p. 287-315, 2000.

comprovem a tese da influência cristã acerca da visão penitencial dos *Hassidei Ashkenaz*. Quanto às perseguições, ele concorda com Katz¹²¹ quanto à importância de não se superestimar o papel de 1096 como a causa da reformulação espiritual do século XII no Reno, e afirma que não necessariamente há uma ligação entre ascetismo e martírio.¹²² Contudo, o próprio autor retorna esse ponto em publicação de 1986 e flexibiliza sua concepção afirmando que “todos os autores de textos Pietistas explicitamente comparam tornar-se um Pietista com o processo do martírio” e que, se não há oportunidade de ser martirizado, o judeu deve como alternativa viver uma vida pietista.¹²³ O Pietismo da mesma forma não pode ser explicado como resposta aos Tosafistas, pois a crítica presente no *Sefer Hassidim* se refere a todos os judeus, não só os do Norte da França.¹²⁴

Marcus concorda com Simhoni, Katz e Soloveitchik quanto ao caráter elitista do Pietismo, mas difere de Scholem e Soloveitchik ao retomar a ideia de Baer sobre a crítica social intrínseca ao *Sefer Hassidim*. Para ele, o programa social proposto remete a uma figura de autoridade própria em torno do qual os *Hassidim* deveriam se agrupar e que deveria ser tanto mentor espiritual quanto líder da comunidade.¹²⁵ O insucesso da proposta austera e elitista de R. Judá, o *Hassid*, teria gerado a mudança por seu principal discípulo, R. Eliezer de Worms, ao propor uma forma personalista de Pietismo que prescinde dos problemas sociorreligiosos que tanto tinham preocupado seu antecessor.¹²⁶

A partir da década de 1980, alguns principais horizontes prevalecem nas abordagens do Pietismo versado no *Sefer Hassidim*. Apesar de Marcus ter dado foco às questões e diálogos internos ao Judaísmo, ele não se atentou para a intertextualidade que o *Sefer Hassidim* tem com outras correntes do pensamento místico-esotérico judaico, como Schäfer¹²⁷ nos chama atenção; outra possibilidade de análise tem focado nas *exemplas*, narrativas escritas que no *Sefer Hassidim* foram usadas como veículos para ilustrar determinado princípio moral. Prevelem estudos que focalizam em análises da estrutura literária ou de seu conteúdo histórico, mas geralmente as duas iniciativas não dispensam uma a outra;¹²⁸ esse último nos remete a outra “tendência”, pois algumas

¹²¹ KATZ, op.cit., 1961, p. 93.

¹²² MARCUS, op. cit., 1981, p 150, nota 57.

¹²³ MARCUS, Hierarchies, Religious Boundaries and Jewish Spirituality in Medieval Germany. *Jewish History*, v. 1, n. 2, p. 7-26, 1986, p. 17.

¹²⁴ Id., 1981, p. 168, nota 80.

¹²⁵ Cf. Ibid; Id., The Politics and Ethics of Pietism in Judaism: the Hasidism of Medieval Germany. *Journal of Religious Ethics*, v. 8, n. 2, p. 227-258, Fall, 1980.

¹²⁶ Ibid., p. 110.

¹²⁷ SCHÄFER. P. The Ideal of Piety of the Ashkenazi Hasidism and its Roots in Jewish Tradition. *Jewish History*. v. 4, n. 2, p. 45, 1990. Marcus não levou em conta que Scholem já havia atentado para a possível interseção entre essas duas formas de pensamento. Cf. SCHOLEM, 1972, op. cit., p. 84-85; WOLFSON, E. R. The Mystical Significance of Torah Study in German Pietism. *Jewish Quarterly Review*. Philadelphia, v. 84, n. 1, p. 45, 1993; Id., Metatron and Shi‘ur Qomah in the Writings of Haside Ashkenaz. In: GROZINGER, K; DAN, J. (Eds.) **Mysticism, Magic and Kabbalah in Ashkenazi Judaism**. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1995. p. 60-92; WOLFSON, E. R. Martyrdom, Eroticism, and Ascetism in Twelfth-Century Ashkenazi Piety. In: SIGNER, M.; ENGEN, J.V. **Jews and Christians in Twelfth-Century Europe**. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2001. p. 171-220.

¹²⁸ DAN, op. cit., 1961; Id., op. cit., 1967; Id., op. cit., 1971; ALEXANDER-FRIEZER, T. Folktales in Safer Hasidim. *Prooftexts*, v. 5, p. 19-31, 1985; ALEXANDER-FRIEZER, T. **The Pious Sinner: Ethics and Aesthetics in the Medieval Hasidic Narrative**. Tübingen: Mohr, 1991; YASSIF, E. Entre Culture Populaire et Culture Savante: Les exempla dans le Sefer Hassidim”, *Annales HSS*, p. 1197-1222, 5, 1994; YASSIF, E. The Medieval Saint as Protagonist and Storyteller: the case of R. Judah *He-Hasid*. In: ELIOR, R; SCHAFFER, P. (Eds.) **Creation and Re-creation in Jewish Thought: Festschrift in Honor of**

dessas *exemplas* foram usadas para aventar a hipótese de interações e apropriações com o mundo cristão,¹²⁹ ou para pensar o lugar da memória martirológica da primeira Cruzada no *Sefer Hassidim*,¹³⁰ sem necessariamente focalizar somente no uso das histórias exemplares; por último, ressaltamos os trabalhos de Ephraim Kanarfogel, que tem atentando para a necessidade de pensar a produção de R. Judá, o *Hassid*, inserida no contexto *Ashkenazi*, buscando reconstruir os diálogos e interações entre ele e outros autores de seu tempo, especialmente de Regensburg, cidade onde Judá se estabelece em fins do século XII e na qual se torna membro do tribunal rabínico da comunidade.¹³¹

Nas abordagens feitas pela historiografia quanto ao Pietismo que o *Sefer Hassidim* delinea, desde Baer - sem esquecermos que Güdemann já o tinha feito à sua maneira anteriormente - a influência cristã se tornou uma possibilidade interpretativa representativa. A partir de Scholem e Dan - o segundo sem o mesmo tom de causalidade que o primeiro - as perseguições na primeira cruzada tornaram-se um fator fortemente considerado. Marcus, mesmo a princípio mostrando-se resistente, acabou cedendo e integrando a lógica do martírio à postura do *Hassid* em suas interpretações.

As mesmas preocupações renovam-se em autores como Fishman, ao reavivar o tema da influência cristã no sistema penitencial Pietista,¹³² e em Wolfson, no que se refere à aproximação entre martírio, misticismo e Pietismo entre os *Hassidei Ashkenaz*.¹³³ Do mesmo modo, essa preocupação aparece em Soloveitchik ao defender que o sentimento de viver num mundo cada vez mais hostil por parte das comunidades ashkenazitas foi o que conduziu a frequentes citações ao *Midrash* no *Sefer Hassidim*,¹³⁴ sem contudo compartilhar com ele os seus principais motivos condutores.¹³⁵ Por último, Baumgarten busca traçar a influência de Peter cantor, em Judá, o *Hassid*, com base na análise de uma exemplar que relata uma seca que teria sido vivida à época.¹³⁶

Mesmo com esse considerável número de estudos, o *Sefer Hassidim* não recebeu o tratamento devido no que concerne às relações judaico-cristãs. Com pode ser constatado a partir da historicidade do tema, os olhares são partilhados, as iniciativas ou tem focado na influência cristã ou no impacto que os mártires de 1096 podem ter exercido. Quem mais se aproximou em avançar nesse sentido foi Soloveitchik quando se atenta para o fato de que a deterioração da situação do judeu no contexto cristão do século XII é intrínseca ao sentimento de pecado e de culpa do *Hassid*, ligados à busca de descobrir o código oculto pelo qual o seu não conhecimento o homem é punido.¹³⁷ Contudo, ele

Joseph Dan on the Occasion of his Seventieth Birthday. Tübingen: Mohr Siebeck, 2005. FISHMAN, op. cit., 1999; BAUMGARTEN, E. Shared Stories and Religious Rhetoric: R. Judah the Pious, Peter the Chanter and a Drought. *Medieval Encounters*, v.18, pp. 36-54, 2012.

¹²⁹ FISHMAN, op. cit., 1999; BAUMGARTEN, op. cit., 2012.

¹³⁰ WOLFSON, op. cit., 2001.

¹³¹ KANARFOGEL, E. **Peering Through the Lattices: Mystical, Magical, and Pietistic Dimensions in the Tosafist Period.** Detroit: Wayne State University Press, 2000. Id., R. Judah *he-Hassid* and the Rabbinic Scholars of Regensburg: Interactions, Influences, and Implications. *The Jewish Quarterly Review*, v. 96, n. 1, p. 18, Winter, 2006.

¹³² FISHMAN, op. cit., 1999.

¹³³ WOLFSON, op. cit., 2001.

¹³⁴ Textos de análise bíblica, exegese religiosa das Escrituras reunidas em livro compilado pelos mesmos sábios que organizaram o Talmud. Também pode ter o sentido de uma determinada interpretação. LEVINAS, op. cit., p. 199.

¹³⁵ Cf. The Midrash, *Sefer Hassidim* and the Facing Change of God. In: ELIOR, R; SCHAFER, P. (Eds.) op. cit.

¹³⁶ BAUMGARTEN, op. cit., 2012.

¹³⁷ SOLOVEITCHIK, op. cit., 2005, p. 166.

também não avançou em mostrar como as diversas faces das relações judaico-cristãs podem dialogar na discursividade do *Sefer Hassidim*.

REFERENCIAL TEÓRICO-METODOLÓGICO

A fragmentação do processo em torno do contato entre judeus e cristãos conduz a uma visão parcial da representação produzida pelo *Sefer Hassidim*. Mesmo diante da impossibilidade de condensar em uma única análise a totalidade e a multiplicidade de símbolos, apropriações e práticas inerentes à produção discursiva Hassídica, é possível perceber uma organicidade discursiva ao lançar um olhar de conjunto à representação Pietista forjada no *Sefer Hassidim*, uma forma de percepção e apreciação da religiosidade judaica e da sociedade na qual os judeus estavam inseridos. Para tal, é cabal identificar o modo como essa realidade social é construída, pensada e dada a ler, à maneira da História Cultural proposta por Chartier.¹³⁸

Chartier enfatiza que as representações do mundo social, “embora aspirem a universalidade de um diagnóstico fundado na razão, são sempre determinadas pelos interesses de grupo que as forjam. Daí, para cada caso, o necessário relacionamento dos discursos proferidos com a posição de quem os utiliza”.¹³⁹ Longe de se configurarem em discursos neutros, as representações tendem a buscar legitimar um processo reformador, justificar suas escolhas e condutas, do mesmo modo que impor uma autoridade.¹⁴⁰

Ao partirmos dessa concepção de História Cultural – entendida como uma História Cultural do Social,¹⁴¹ podemos afirmar, como mostraremos no primeiro capítulo do presente texto, que o *Sefer Hassidim*, a partir de um intenso diálogo com a tradição judaica, funda uma representação Pietista inovadora, onde está enraizada uma visão sobre o caminho necessário a ser seguido para que seja possível conhecer as profundezas daquilo que o Criador tem por desejo que se concretize. O *Sefer Hassidim* presta, dessa maneira, particular atenção à formulação de um padrão comportamental que caracterizaria o judeu ideal, encarnado na figura do *Hassid*, que deve ser seguido por todos seus aderentes. Nesse sentido, a representação religiosa proposta por esse tipo de Pietismo, para além de seu fator metafísico, verbaliza os aspectos ordinários da vida desses judeus, busca reger as atitudes frente à existência, e operacionaliza uma nova proposta religiosa em prol de seu entendimento do que vem a se configurar a vontade do Criador, fonte de autoridade que legitima um novo tipo de liderança, que abordaremos no segundo capítulo do trabalho. O *Hassid Hacham* - Sábio Pietista - é a figura de autoridade em torno da qual deveria ocorrer o processo de reorganização social proposto pela representação Pietista, assim como deveria atuar como mentor espiritual e líder comunitário dos adeptos dessa forma de religiosidade, em torno do qual se efetivaria o processo de melhoria religiosa e social dos judeus propostos pelo *Sefer Hassidim*.

Por meio da utilização de representações nas quais os grupos objetivam modelar imagens de si próprios ou dos outros, a História Cultural pode abordar a esfera do social, “já que faz incidir a sua atenção sobre as estratégias que determinam posições e relações e que atribuem a cada classe, grupo ou meio um ‘ser-apreendido’ constitutivo

¹³⁸ CHARTIER, R. **História cultural: entre Praticas e Representações**. Lisboa/Rio: Difel/Bertrand Brasil, 1991. p. 17.

¹³⁹ Ibid.

¹⁴⁰ Ibid.

¹⁴¹ Ibid., p. 19.

da sua identidade”.¹⁴² Nesse ponto, o diálogo com Michel de Certeau é instrutivo. Para ele, entende-se estratégia como o

[...] cálculo das relações de forças que se torna possível a partir do momento em que um sujeito de querer e poder é isolável de um “ambiente”. Ela postula um lugar capaz de ser circunscrito como um próprio e portanto capaz de servir de base a uma gestão de suas relações com uma exterioridade distinta.¹⁴³

A produção de estratégias possibilita revelar relações de força conflitantes na esfera social, nas tensões vivenciadas entre aqueles que ocupam um lugar passível de produzi-las e aqueles em uma posição de disprivilégio no que tange aos mecanismos sociais de produção intelectual e cultural. Esse tipo específico de procedimento legitima proposições, justifica parâmetros, cria para si um espaço próprio onde possa atuar.

Para Chartier, é preciso pensar a História Cultural como análise das representações, “isto é, das classificações e das exclusões que a constituem, na sua diferença radical, as configurações sociais e conceptuais próprias de um tempo ou de um espaço”.¹⁴⁴ As estruturas do mundo social não são dados objetivos,

[...] elas são historicamente produzidas pelas práticas articuladas (políticas, sociais, discursivas) que constroem as suas figuras. São essas demarcações, e os esquemas que as modelam que constituem o objecto de uma história cultural levada a repensar completamente a relação tradicionalmente postulada entre o social, identificado com um real bem real, existindo por si próprio, e as representações, supostas como reflectindo-o ou dele se desviando.¹⁴⁵

Por outro lado, deve ser pensada como o estudo dos processos com os quais se constrói um sentido. Contrária à ideia de que os textos e obras tem um sentido intrínseco, absoluto, único, a História Cultural deve dirigir-se “às práticas que, pluralmente, contraditoriamente, dão significado ao mundo”.¹⁴⁶ Enquanto as práticas discursivas produzem ordenamento, afirmação de distâncias e de divisões, é possível reconhecer “as práticas de apropriação cultural como formas diferendadas de interpretação”. É preciso considerar as especificidades do espaço próprio das práticas culturais, de forma alguma redutíveis à sobreposição ao espaço das hierarquias e divisões sociais propostas pelas práticas discursivas.¹⁴⁷

Para que possamos captar o processo dinâmico de constituição do Pietismo proposto no *Sefer Hassidim*, à luz da História Cultural, é necessário inquiri-lo além de seu sentido representativo, considerar sua intencionalidade, a historicidade das práticas vivenciadas para sua produção e a maneira que ele se constitui socialmente. Para tal, destacaremos algumas estratégias empreendidas no texto Pietista. Essas estratégias funcionam como forma de legitimar sua proposta religiosa (Capítulo I), social (Capítulo II) e a figura de autoridade que a representação Pietista propõe (capítulo III). Elas podem ser apreendidas à medida que arguimos a função que diversas práticas advogadas no *Sefer*

¹⁴² Ibid., p. 23.

¹⁴³ CERTEAU, M. **A invenção do cotidiano**: artes do fazer. Petrópolis: Editora vozes, 1998. p. 46.

¹⁴⁴ CHARTIER, op. cit., p. 27.

¹⁴⁵ Ibid.

¹⁴⁶ Ibid.

¹⁴⁷ Ibid., p. 28.

Hassidim exercem na estruturação de sua concepção sociorreligiosa, sejam elas práticas prescritas para o manuseio de obras consideradas sagradas, práticas penitenciais ou proibições quanto a situações cotidianas, maneiras de falar, manusear objetos ritualísticos, e se portar frente às relações sociais com outros grupos. Ao iquirir as possíveis intenções ou papéis que podem ter funcionado como vetores para tais disposições no *Sefer Hassidim*, e contrastar tais práticas com o contexto social no qual elas são produzidas, as estratégias operadas ganham forma. Essa última perspectiva perpassa todos os quatro capítulos do trabalho, mas daremos atenção a ela, em especial, nos terceiro e quarto capítulos, quando abordaremos, respectivamente, as relações da produção discursiva do *Sefer Hassidim* com o contexto rabínico *Ashkenazi* e com o contexto cristão.

O contato entre judeus e cristãos e suas formas de conceber o mundo, a si e aos outros, incidem nas estratégias e práticas por meio das quais esses grupos buscam fazerem-se presentes naquela realidade social. Para captar tal dinâmica, é necessário ir além das descrições acerca das realidades deixadas pelos Pietistas no *Sefer Hassidim*, pois ele concilia tanto questões mentais claras quanto esquemas interiorizados que o gera e estrutura, como nos ensina Chartier acerca do caráter representativo das práticas discursivas.¹⁴⁸ É importante considerar a transformação histórica que ocasionou as perseguições aos judeus do Reno e lembrar que as Cruzadas não geram o reavivamento religioso, elas próprias são um exemplo de um processo de mudanças na espiritualidade e religiosidade a partir do século XI,¹⁴⁹ processo que repercute de diversas formas. O perigo constante de perseguições ou de imposições ocasionadas pelas crescentes imagens caricatas dos judeus na passagem do século XII para o XIII trouxe à tona a imagem viva dos mártires. Do mesmo jeito vigorava um sentimento de instabilidade e de incerteza marcados pelo paradoxo das polêmicas sociais entre judeus e cristãos – e como veremos, se tratando do Pietismo, entre os eles e os não Pietistas, sejam judeus ou cristãos. Por outro lado, percebe-se o inevitável contato entre esses grupos, que muitas vezes tinham relações amistosas. A isso se acrescentam as possíveis inflexões mútuas entre cristãos e judeus naquele quadro social contraditório no qual se deu o surgimento do Pietismo. Somente tendo em vista essa situação complexa que envolve judeus e cristãos no contexto por nós estudado, será possível vislumbrar que essas características, articuladas e irreduzíveis umas as outras, funcionam como importante fator explicativo para a apropriação que delas o *Sefer Hassidim* faz na composição o surgimento da visão sociorreligiosa.

A tarefa de dar voz a essa multiplicidade e ao modo que ela conflui na discursividade Pietista será operacionalizada através da utilização do paradigma indiciário, que auxilia a concentrar a investigação numa série de pormenores, indícios que possam revelar conexões entre pontos internos ao *Sefer Hassidim*, pistas ou até mesmo sintomas – para usar a expressão que Ginzburg atribui ao indiciário em Freud¹⁵⁰ – que possibilitem mapear como se dá o complexo processo de apropriação desse contexto de transformações que circunscreve a produção Pietista. Ao cruzar indícios encontrados no *Sefer Hassidim* com alguns símbolos e práticas propostas pela representação sociorreligiosa que ele discursa, ganham corpo estratégias e práticas importantes na construção do discurso Pietista.

¹⁴⁸ Ibid., p. 19.

¹⁴⁹ KATZ, op. cit., 1961, p. 93.

¹⁵⁰ GINZBURG, C. **Mitos Emblemas e Sinais**: Morfologia e História. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

CAPÍTULO I

A VONTADE DO CRIADOR NA REPRESENTAÇÃO RELIGIOSA PROPOSTA PELO *SEFER HASSIDIM*: INTERTEXTUALIDADE E INVENTIVIDADE

Durante a segunda metade do século XII e o primeiro quartel do século XIII, as comunidades judaicas situadas no Reno presenciaram o florescimento de uma proposta religiosa ascética, estruturada em torno de um conjunto de valores espirituais que tinham por referência a necessidade de descobrir a verdadeira “vontade do criador” (*rezon ha-bore*),¹⁵¹ ao mesmo tempo revelada e oculta nas Escrituras sagradas.¹⁵² Essa noção é forjada com base na releitura da tradição judaica, assim como através de desvios discursivos que materializam especificidades da concepção religiosa Pietista. Quanto às novas diretrizes apresentadas, em meio à intertextualidade e inventividade, desenha-se uma estratégia de legitimação por meio da resignificação do papel da Lei Oral e de sua função no saber hassídico.

Conforme consta no *Sefer ha-Yir'ah*, as palavras que ele prescreve teriam por objetivo perceber o correto trajeto a ser seguido. O *Sefer Hassidim*¹⁵³ teria sido escrito, dessa forma, por um *Hassid* “cujo coração deseja por amor a seu Criador *fazer sua vontade completamente*”.¹⁵⁴ Porém, as exigências que ele deve seguir, o que deve evitar, e aquilo que precisa cumprir para que essa vontade faça-se efetiva em suas atitudes não são por ele todas conhecidas. O texto hassídico pontua que

[...] há um *Hassid* cujo coração se direciona à vontade de seu Criador, mas ele não desempenha muitas boas ações [...] – tais demandas – [...] não foram passadas a ele por seu professor e ele não foi sábio o suficiente para inferir-los por si mesmo, mas se conhecesse ele as teria aceito e cumprido [...].¹⁵⁵

O não entendimento do caminho correto a ser trilhado está fincado na falta de destreza em inferir aquilo que é dele exigido para que cumpra com tais obrigações. Contudo, se por um lado seria a falta de astúcia necessária que impede o *Hassid* alcançar a prática dos desígnios a ele impostos pela vontade do Criador, por outro, o fundamento dessa não realização dialoga com a *Halachá*.

A vontade do Criador não foi revelada no Sinai em sua completude. Parte dela teria sido entregue por Deus ao povo de Israel. Essa revelação conteria um conteúdo explícito e outro implícito. A revelação explícita deu origem a Torá ou Pentateuco, base para as interpretações do Judaísmo rabínico. Encoberta na lei escrita revelada no Sinai estaria outra parte da vontade do Criador, implícita a ela e não reveladora em detalhes precisos.

Com relação à interpretação de R. Judá, o *Hassid*, acerca da revelação da vontade do Criador no Sinai, o seguinte trecho é instrutivo:

¹⁵¹ SOLOVEITCHIK, op. cit., 1976, p. 313.

¹⁵² Cf SCHOLEM, op. cit., 1972, p. 88-89, nota 23.

¹⁵³ A partir daqui, a edição de Bolonha aparecerá como SHB e a edição de Parma como SHP.

¹⁵⁴ Todas as traduções do texto em inglês são nossas. SHB. Par. 1. In: **Medieval Jewish Mysticism: Book of the Pious**. Illinois: Whitehall, 1971. p. 3. A partir daqui, Book of the Pious. Grifo nosso.

¹⁵⁵ Ibid.

Está escrito, "estas são as palavras que Moisés falou a todo Israel", e está escrito: "Moisés falou aos filhos de Israel", onde ele não diz "todo o Israel"; e depois está escrito: "Moisés comprometeu-se a expor este ensinamento", e lá não diz a quem. Em primeiro lugar, falou a todos eles, incluindo crianças e mulheres, pois diz a "todo o Israel".¹⁵⁶

Continua afirmando que Moisés relatou a esse grupo coisas que qualquer um pode entender, como lendas e interpretações legais, mas que não exigem nenhum entendimento mais profundo. Esse ficaria a cargo de uma segunda tradição, pois quando Moisés falou “para os ‘Israelitas’, referia-se a questões que são difíceis de entender. Ele disse apenas para os intelectualmente astutos”.¹⁵⁷ A estes foram comunicados os princípios da exegese, com base na qual a tradição rabínica interpreta as Escrituras.¹⁵⁸ Para R. Judá, a revelação feita por Deus a Moisés não se limitava a essas duas situações; ela incluía uma terceira, mais profunda. Esta exposição se dedica ao significado esotérico da Torá,

[...]razão pelas quais certas seções (das Escrituras) são justapostas, os lugares onde tradição esotérica [*sodot*] é codificada, os locais onde os nomes divinos podem ser derivados de um verso, [...] o significado do trono divino [*Ma'asé Merkabá*]. Moisés transmitiu todas estas tradições esotericamente a dois ou três iniciados [*zenu'in*]. É por isso que os textos dizem, "ele comprometeu-se a expor esta doutrina", mas não diz explicitamente a quem ele expôs isso.¹⁵⁹

A revelação do Sinai, como trazida pelo *Sefer Hassidim*, significou a estruturação da tradição oral judaica de forma múltipla. Grupos diferentes teriam a recebido no monte junto com o conteúdo escrito. Como afirma Marcus, cada tipo de tradição oral é projetada para descobrir uma dimensão diferente da Torá. Com base na Lei Oral, segundo Levinas, a interpretação rabínica seria uma segunda camada de significados em relação ao texto bíblico, retomado numa perspectiva espiritual racional, não meramente “realizando” a bíblica, como no caso do Novo Testamento, mas interpretando os símbolos fornecidos pela Bíblia e os expondo por meio de uma linguagem dialética que aprofunda o mito bíblico.¹⁶⁰ Paralelo ao significado da superfície e dos cânones da interpretação legal rabínica, haveria um terceiro nível, esotérico¹⁶¹ no qual operariam os sábios *Hassidim* ao interpretar as verdades embutidas nas escrituras.

A vontade divina impressa na Lei judaica só poderia ser revelada e cumprida com uma completa disposição voluntária para o esforço de descobrir a substância, o substrato desse intenso compromisso guiado pelo temor a Deus. Tal “desenvoltura” em temer a Deus já está presente nos textos da tradição judaica, nos quais Samuel, o *Hassid*, encontra evidências, agora ligadas estritamente ao entendimento daquilo que não está diretamente explícito e precisa ser compreendido. Para R. Samuel, o temor a

¹⁵⁶ SHP. Par. 79. Apud MARCUS, op. cit., 1981, p. 66.

¹⁵⁷ Ibid.

¹⁵⁸ As Escrituras são consideradas pela tradição judaica em sua unidade interna, mas seu texto apresenta contextos e diferenças internas. Tais diferenças são a base, por exemplo, de uma heterogeneidade interpretativa que encontramos na hermenêutica rabínica da produção dos textos talmúdicos e do Midrash. BRUNS, G. L. *The Hermeneutics of Midrash*. In: SCHWARTZ, R. M. **The Book and the Text: The Bible and Literary Theory**. Oxford: Basil Blackwell, 1990. p. 194-195.

¹⁵⁹ SHP. Par. 79. In: MARCUS, op. cit., p. 67.

¹⁶⁰ LEVINAS, E. **Quatro Leituras Talmúdicas**. São Paulo: Perspectiva, 2003. p. 19-20.

¹⁶¹ MARCUS, op. cit., 1981, p. 68.

Deus ensinado na Torá é a condição humana correlata à vontade do Criador. Mesmo que um homem tenha sido instruído por um professor, se sua disposição e habilidade em temer a Deus não for constante, seu entendimento do que é apropriado – a vontade do Criador – não será pleno. É isso que aqui chamamos de “desenvoltura”, uma constante cautela e intencionalidade de guiar sua vida segundo o temor a Deus, que possibilita desvendar as intenções do Criador para os homens:

Há um indivíduo cujo coração piedoso ansiosamente perseguia a vontade de seu Criador. Ele não amplia suas boas ações como faz o sábio homem piedoso que é instruído por seu professor e, portanto, sábio. [...] No entanto, se ele conhecesse (recebesse instrução), ele cumpriria, porque eles disseram, "um homem deve ser deliberado no temor ao Senhor".¹⁶²

Além da referência à tradição rabínica presente nesses parágrafos,¹⁶³ percebemos em R. Samuel, o *Hassid* a tentativa de apontar para além dos ensinamentos revelados nas escrituras no que concerne às práticas religiosas, fator que será ampliado na proposta sociorreligiosa característica de R. Judá, o *Hassid*, produzida nos parágrafos posteriores do *Sefer Hassidim*. Seguem palavras de R. Samuel, o *Hassid*, incluídas no texto hassídico:

Eis um que não tenha aprendido, e mesmo se ele tivesse um professor, eis que o seu coração está fechado e no momento em desalinho, ele é incapaz de entender (o que é apropriado fazer).[...] e nós encontramos na Torá que quem é capaz de entender (o que é próprio de fazer), embora ele não tenha sido ordenado, é punido se não levar o assunto a sério.¹⁶⁴

O caso citado para ilustrar tal admoestação é aquele em que Moisés se enraivece com os comandantes, capitães de centenas e milhares que vinham de uma campanha militar, pois tinham poupado as mulheres. Samuel atesta que, apesar de Moisés não ter deixado claro que a ordem era não poupar as mulheres, ele ficou irritado, pois imaginou que fossem intelectualmente capazes de descobrir isso por eles mesmos.¹⁶⁵ Do mesmo modo, a vontade do Criador não se desvia das diretrizes presentes nos textos sagrados judaicos, mas precisam ser percebidas, pois não estão necessariamente reveladas. Como salientou Marcus, essa capacidade é um processo intelectual de compreender de forma voluntária novas proibições naquelas já explícitas nos textos sagrados do Judaísmo.¹⁶⁶ A tentativa de “despejar vinho novo em garrafas velhas”¹⁶⁷ aponta por um lado a apropriação, por parte dos judeus, quanto à memória judaica para resignificar suas vivências, e por outro o papel dos desvios nas concepções que forjam novos sentidos.

Cabe aqui ressaltar a possível intertextualidade que tal concepção descrita no *Sefer Hassidim* possui em relação à outra vertente do Judaísmo, o misticismo característico da

¹⁶² SHB. Par. 153. In: Book of the pious. p. 84.

¹⁶³ Berakoth 17a.

¹⁶⁴ Kiddushin 31b. SHB. Par. 153. In: Book of the pious. p. 84.

¹⁶⁵ (Números 31:14). Ibid.

¹⁶⁶ MARCUS, op. cit., 1981, p. 27.

¹⁶⁷ Ibid., p. 37.

literatura *Heichalot* (literatura mística dos palácios).¹⁶⁸ Apesar da peculiaridade da interpretação de R. Judá, o *Hassid*, acerca da revelação que Deus teria feito a Moisés no Sinai, importante para compreendermos como é tecida sua concepção da revelação da vontade do Criador, percebemos aqui a existência de paralelos entre os *Hassidei Ashkenaz* e os *Yorede Merkabá*, descendentes da *Merkabá* (a carruagem divina).¹⁶⁹

Segundo Schäfer, a terminologia típica da literatura místico-esotérica dos *Yorede Merkabá* aparece no *Sefer Hassidim* para descrever o comportamento dos Pietistas. Ainda de acordo com o mesmo autor, pode ser coincidência que o verbo *lehikkanes* seja usado por ambos os textos, *Merkabá* e pietista, para descrever as profundezas do *Hassidut*, mas certamente não é coincidência que ambas as tradições em contextos paralelos citem a famosa passagem *Mishná Hagigá*:

“Os graus proibidos não podem ser expostos perante três pessoas, a História da Criação perante duas, e a *Ma'aseh Merkaba* perante apenas uma, a menos que ele seja sábio e o entenda através de seu próprio conhecimento nativo [*ela'im ken haya hakham u-mevin mi-da'ato*]”. No *Sefer Hassidim* lê-se: “Quem quer entrar nas profundezas do *Hassidut*, do *halakhot* do criador e a sua glória, não pode fazer isso [*en ze yakhol lihyot*] a menos que ele seja sábio e compreenda [*ela'im ken u-hu hakham mevin*]”. Está é uma citação direta e o autor do *Sefer Hassidim* evidentemente está referindo-se às tradições místico-esotéricas que se originam na *Mishná Hagigá* e por extensão aos *Yorede Merkaba* da Literatura *Heichalot*.¹⁷⁰

Ambas as tradições concordam que seus adeptos têm uma capacidade de conhecimento e sabedoria exclusivos, de alcançar uma visão mais profunda acerca do Criador, não apenas as regras que ele emitiu explicitamente.¹⁷¹ A leitura dos textos místico-esotéricos a que Schäfer se refere parece ter sido cabal para R. Judá, o *Hassid*, desenvolvesse sua representação sobre a vontade do Criador e sua visão da necessidade de uma habilidade especial para que esta possa ser descoberta. Como veremos a seguir, paralelos como esse também ocorrerão no tocante a alguns comportamentos esperados para que tal descoberta seja realizada.

Como admoesta o *Sefer Hassidim*, o impulso do mal é continuamente ligado ao homem, por isso o piedoso precisa ser submetido a tentações e julgamentos perpétuos e ainda assim superar sua influência.¹⁷² A recompensa por compreender a vontade divina e constantemente aprender a lidar com o impulso maligno a que estão submetidos, guia o piedoso a um dramático controle não somente do corpo, mas também da completude de seu coração.¹⁷³ Tais possibilidades de recompensa em um mundo vindouro guiam a

¹⁶⁸ Esse tipo de escritos referia-se a tradições datadas do período rabínico e tomaram corpo ao longo do século IX e X; estiveram ao alcance dos *Hassidei Ashkenaz*, sobretudo o *Heichalot Rabbati*, o qual partes foram transmitidas e até reescritas por eles. SCHÄFER, 1990, p. 45.

¹⁶⁹ O termo *Merkaba* é derivado do texto de crônicas (28:18) e é encontrado pela primeira vez com seu significado místico no fim do livro de Ben Sira 49:8; Seu caráter místico tem por base uma interpretação do primeiro capítulo do livro de Ezequiel e “designa o complexo de especulações, homilias e visões conectadas com a carruagem e o trono divino”. SCHOLEM, G. *Merkabah Mysticism or Ma'aseh Merkavah*. In: SKOLNIF, op. cit, 2007, v. 14, p. 66.

¹⁷⁰ SCHÄFER, op. cit., p. 17.

¹⁷¹ Ibid.

¹⁷² MARCUS, op. cit., 1981, p. 32.

¹⁷³ Ibid., p. 33.

busca do *Hassid* em compreender as profundezas da vontade do Criador,¹⁷⁴ enraizada em seu temor a Deus.

O impulso destrutivo, pecaminoso que acompanha o *Hassid*, aparece na tradição judaica com finalidade positiva em alguns textos, pois impulsionam as pessoas a coisas prescritas na Lei e na tradição, como por exemplo, terem uma esposa e construir uma casa.¹⁷⁵ No *Sefer Hassidim*, ele designa uma tendência intrínseca que não deveria ser evitada, mas ininterruptamente testada pelo *Hassid* ao vivenciar suas provações. Sem esses impulsos não seria possível o *Hassid* conquistar uma condição de fervor e amor a Deus que o permitem resistir e conquistar a recompensa da salvação em um mundo vindouro.

Concordamos com Marcus em sua interpretação acerca da importância das dificuldades imanentes ao mundo do *Hassid* em sua jornada em busca de desvelar a vontade do Criador. Para ele, a escatologia dos *Hassidei Ashkenaz* se utiliza da máxima rabínica para qual a “recompensa é proporcional a dor”.¹⁷⁶ Suportar as dificuldades do dia-a-dia que possam tirar o *Hassid* de seu caminho significa resistir ao impulso maligno que seria inerente a todo homem. Este impulso subjaz justamente para que ele possa ser continuamente testado em vistas a debruçar-se sobre as obrigações que o Criador impõe. Contudo, Marcus não se atentou às interações que a busca desses desígnios tem com a produção mística anterior que já nos referimos acima. Os impulsos malignos que o *Hassid* deveria evitar e alguns comportamentos contra os quais deveria lutar também estão presentes no código ético dos *Yorede Merkaba*.¹⁷⁷ O místico *Merkaba* que se prepara para uma revelação deve praticar jejum por quarenta dias, banhar-se vinte e quatro vezes diariamente, não provar nenhum tipo de prática impura e não direcionar seu olhar para uma mulher.¹⁷⁸ Schäfer cita um fragmento que estende as proibições que preparam para revelação a qualquer contato humano:

“Ele deve sentar-se sozinho em sua casa, jejuar o dia inteiro, não comer o pão de uma mulher, e nem olhar para um homem ou para uma mulher; e se ele anda ao ar livre, os seus olhos devem evitar todas as criaturas. Ele não deve olhar nem mesmo uma criança de um dia de idade.”¹⁷⁹

Concordamos com a leitura feita por Schäfer onde o autor assinala a importância da intertextualidade interna ao Judaísmo para explicação do desenvolvimento da visão hassídica que objetivamos analisar no presente capítulo. Todavia, cabe ressaltar que essa complexa interação com a tradição não deve ofuscar a especificidade da principal responsabilidade do *Hassid*: motivado por seu temor a Deus, ele tem que vivenciar constantemente as provações impostas por Deus, visando superar o domínio de seus impulsos que o distanciam da condição necessária para perceber as atribuições implícitas na lei judaica. Esses preceitos tomam corpo, como vimos, na idiossincrática “teoria” da revelação no Sinai.

A formulação das ideias acerca dos impulsos e provações que o *Hassid* precisa vivenciar está imersa em uma lógica escatológica ao passo que fazem a recompensa em um mundo vindouro como sua consequência, mas coloca em primeiro plano o fator

¹⁷⁴ SHP. Par. 1514. Apud SOLOVEITCHIK, op. cit., 1976, p. 314.

¹⁷⁵ MARCUS, op. cit., 1981, p. 32.

¹⁷⁶ Ibid, p. 30.

¹⁷⁷ SCHÄFER, op. cit., p. 18.

¹⁷⁸ Ibid.

¹⁷⁹ Ibid.

experiencial que propícia sua realização. O *Sefer Hassidim* traz à tona uma nova miríade de obrigações que perpassam a reflexão hassídica acerca da vontade do Criador e que precisam ser vivenciadas pelo *Hassid* cotidianamente. Essas proibições que os levam a praticar a vontade do Criador precisam ser rigorosamente seguidas. Eis a causa que leva ao desastre comunitário: A insolência daqueles que violam as proibições, o não cumprimento da vontade do Criador que os submeteria a diversos castigos.¹⁸⁰ Isso levaria à formatação da orientação sectária contra os judeus não piedosos, e a condenação presente no *Sefer Hassidim* às desorientações dos ditos “maus judeus” e suas práticas de exploração econômica dos menos favorecidos, o desvio sexual e a não execução das leis.¹⁸¹

A partir da noção de falha por parte do judeu piedoso em sua busca por perfeição, o *Sefer Hassidim* sistematiza ideias e comportamentos que visam guiar os *Hassidim* quando suas ações os afastarem do caminho correto que leva ao cumprimento das obrigações impostas pela vontade do Criador.

Todos os judeus estão submetidos a situações de desvio e pecado até que tomem para si o conhecimento e as práticas do *Hassid* que possibilitem a completude dos desígnios do Criador. O *Hassid* deve ter habilidade para perceber novas proibições que o possibilitem evitar as inúmeras possibilidades de transgressão. É necessário observar a Torá e a *Halachá* e atos não expressos nesse conjunto que possibilitem a conduta correta.¹⁸² A descoberta de tais adições demandaria uma abstenção voluntária em torno das proibições já explicitadas na Lei, o temor a Deus praticado de maneira correta e o controle dos impulsos que afloram o lado errôneo do homem. O insucesso de tais tentativas levaria inevitavelmente ao pecado, ao afastamento das leis explícitas nos textos sagrados e da possibilidade de alcançar suas disposições implícitas. Em resposta à situação de afastamento, o *Hassid* entra em uma busca intensa e rigorosa por reparação que será materializada em uma proposta penitencial específica para a referida situação.

As diretrizes penitenciais aparecem no *Sefer Hassidim* como continuidade da proposta religiosa pietista, logo em sequência nos documentos.¹⁸³ Os parágrafos que introduzem a visão pietista no *Sefer Hassidim*, o *Sefer ha-Yir'ah*, atribuído a Samuel, o *Hassid*, dão o tom para a proposição penitencial de Judá que os desenvolverá nos parágrafos referentes à penitência.

Encontramos no *Sefer ha-Yir'ah* um diálogo com a tradição rabínica no que concerne ao pecado e à sua reparação. Ele discute um trecho do *Midrash*¹⁸⁴ sobre o deuteronomio, ao questionar se atitudes virtuosas podem cancelar os efeitos do pecado, se elas têm correspondência direta uma à outra. R. Samuel verifica que se sábios na tradição respondem que não há uma correspondência direta e igualitária entre elas, outros afirmam haver uma equivalência entre ambas.¹⁸⁵ Para R. Samuel, não são

¹⁸⁰ SHB. Par. 155. Book of the Pious, op. cit., p. 87. (ver em campos)

¹⁸¹ MARCUS, op. cit., 1981, p. 64.

¹⁸² Ibid. p. 13.

¹⁸³ No manuscrito de Parma, consta logo após as seções iniciais que expõem as características que já traçamos até aqui, ou seja, a partir do parágrafo 18, perdurando até o parágrafo 265. Esses mesmos conteúdos são encontrados na edição de Bolonha do *Sefer Hassidim*, mas como este texto está estruturado e organizado de maneira diferente do primeiro, o ideal pietista nele aparece entre os parágrafos 153 a 166 e a proposta penitencial consta entre o 167 e 230. MARCUS, op. cit., 1978, p. 147.

¹⁸⁴ Soloveitchik nota que o *Sefer Hassidim* contém diversas referências ao *Midrash*, algumas partes sendo inclusive citadas por completo. Segundo ele, contudo, as principais temáticas presentes no *Midrash* não constam no *Sefer Hassidim*. SOLOVEITCHIK, op. cit., 2005. (página)

¹⁸⁵ B. Sanhedrin 101b. SHP. Par. 15. Apud MARCUS, op. cit., 1981, p. 44.

contraditórias as duas formas acima citadas acerca da maneira de perceber atos de virtude como fator de reparação frente a uma situação que antes gerou pecado. Ele avança mostrando que cada pecado consiste por um lado em um prazer ilícito em consequência da falha de resistir a um impulso maligno, e por outro lado em um ato de desobediência às regras explícitas nas escrituras. Em algumas situações, “acontece que os atos de pecado são grandes, mas o impulso não é forte”.¹⁸⁶ Aqui ele diferencia o desvio da Lei, ou seja, um ato tido como pecaminoso, do impulso que motiva o ato. Em outras situações, “o impulso é grande, mas o próprio pecado é menor”.¹⁸⁷

O mesmo é aplicado aos atos virtuosos, pois R. Samuel afirma que alguns “atos virtuosos são menores, mas fáceis de cometer”, enquanto em outros momentos, “atos virtuosos são grandes mais não são difíceis de ser cometidos.”. Não pode assim haver um cancelamento automático do pecado por um ato de virtude em relação a mesma situação pois cada ato de virtude e de pecado não se resumem ao não cumprimento do aspecto legal frente a correta postura diante de Deus, mas carregam em si também um fator subjetivo, de motivação frente aos impulsos humanos, difíceis de mensurar. Sendo assim, a punição de um pecado não pode ser cancelada pelo seu não cometimento numa segunda vez:

A penalidade adquirida pela relação sexual com uma mulher casada é maior que o mérito de não ter relação sexual com uma mulher uma segunda vez. Mesmo se a mulher aproximou-se dele para pecar com ela, e ele teve um lugar e momento, e seu impulso maligno dominou-o ao mesmo nível como quando ele pecou com ela antes, se ele é bem sucedido e não comete o mesmo pecado, o mérito assim adquirido não equilibra a penalidade. Você deve ainda medir o sofrimento e dor em proporção à penalidade que a Torá requer para alguém que teve relações sexuais com uma mulher casada.¹⁸⁸

Inevitavelmente, deverá haver uma segunda situação que possibilite o mesmo pecado como forma de penitência. Ainda que não cometa novamente o mesmo desvio, o penitente deverá medir a dor e o sofrimento proporcional às penalidades impostas pela Torá. Contudo, não são mais necessários o remorso e sofrimento impostos pelo prazer experimentado quando cometeu o ato considerado ilícito, “isto porque quando teve a oportunidade de ter relações sexuais com ela como antes [...] e o lugar, momento e impulso maligno eram os mesmos, ele não cometeu o mesmo erro novamente”.¹⁸⁹ Nesse caso, a resistência gera o cancelamento parcial da punição divina. Essa concessão significa que o não cometimento do mesmo pecado quando teve oportunidade de fazê-lo gera o perdão pelo prazer experimentado no primeiro ato pecaminoso, contudo a punição pelo não cumprimento das posturas corretas ordenadas na Torá não é cessada.

R. Judá, o *Hassid*, em sua formulação, capta a proposta penitencial presente em seu antecessor. O processo de expiação quanto aos pecados cometidos tem no arrependimento seu ponto de partida em R. Judá. Além da pré-disposição a não ceder aos impulsos malignos quando confrontado com a segunda oportunidade de cometer os mesmos pecados, e das penitências impostas pela Torá para o cancelamento das punições, ele adverte sobre uma forma específica de arrependimento no qual a contrição do pecador possa ser materializada, onde ele consiga estabelecer restrições e ressalvas

¹⁸⁶ SHP. Par. 15. Apud Ibid. p. 45.

¹⁸⁷ Ibid.

¹⁸⁸ Ibid., Apud Ibid. p. 46.

¹⁸⁹ Ibid.

sobre todas as “ações que podem levar a uma repetição do pecado já cometido.”¹⁹⁰ Essa disposição deliberada para a penitência propicia o retorno à vontade do Criador e é a condição necessária para que o penitente esteja pronto para as diferentes penitências expiatórias que objetivam remover as penalidades consequentes do desvio. Caso o penitente se demonstre certo de sua contrição, no caso do ato considerado ilícito cometido com uma mulher, e puder provar isso ficando sem “olhar para ela ou falar com ela por um ano” ele estará pronto para a prescrição de “penitências apropriadas para eliminar a consequência do pecado”.¹⁹¹

Ao indicar o comportamento apropriado para “aqueles que se arrependeram sinceramente”, alguém que tenha tido relações sexuais com uma mulher casada e arrependeu-se deve demonstrar isso “evitando todos prazeres relacionados a mulheres, exceto com sua própria esposa [...] não deve nem mesmo olhar no rosto de uma mulher ou ter qualquer contato cortês com mulheres”.¹⁹² Após feitos esses resguardos e “purificado seu coração”, ele deve aceitar as penitências equivalentes ao prazer que sentiu quando cedeu ao seu impulso quando do ato do pecado, assim como um tipo adicional de penitências para o descumprimento da Lei.¹⁹³

Em meio a intensas interações textuais entre o *Sefer Hassidim* e tradições literárias internas ao Judaísmo, como os livros que correspondem a Lei judaica, à tradição rabínica e ao pensamento místico-esotérico da *Heichalot* e *Merkaba*, podemos perceber que as peculiaridades apresentadas pelo Pietismo de R. Judá, o *Hassid*, possibilitam uma leitura criativa da religiosidade Judaica. O *Sefer Hassidim* tece essa representação característica do Pietismo de R. Samuel e, sobretudo de seu filho, R. Judá, uma produção textual que revela determinada “realidade” social e está revestida de fatores ora explícitos, ora implícitos que a gerem.¹⁹⁴ Porém, essa maneira de ler a realidade é permeada de estratégias que buscam permitir aos judeus se fazerem presentes naquele determinado contexto de vivência. Podemos verificar esse processo ao nos atentarmos à resignificação do uso Torá Oral no *Sefer Hassidim*.

Nas versões Talmúdicadas de Jerusalém e da Babilônia, assim como no *Mishné Torá* escrito por Maimônides no século XII, há várias prescrições de rituais necessários ao manejo do rolo da Torá, onde é discutido o tratamento correto dos textos usados no âmbito social da Sinagoga, na sala de estudos e na casa.¹⁹⁵ Segundo Fishman,

a coreografia de comportamentos relacionados a esses objetos ajuda a tornar a zona do sagrado visível dentro da arena social. O uso dos termos *kevod Sefer Torá* (“reverência ao rolo da Torá”) e *kevod ha-sefer* (“reverência ao livro”) – e o seu oposto, *bizayyon ha-sefer* – sugere que os rabinos ligaram estes regulamentos de santidade a um princípio legal.¹⁹⁶

¹⁹⁰ MARCUS, op.cit., 1981, p. 49.

¹⁹¹ SHP. Par. 43. Apud Ibid.

¹⁹² SHP. Par. 38. Apud Ibid.

¹⁹³ Ibid.

¹⁹⁴ CHARTIER, op. cit., p. 16.

¹⁹⁵ FISHMAN, T. The Rhineland Pietists’ Sacralization of Oral Torah. *Jewish Quarterly Review*. Philadelphia, v. 96, n. 1, p. 10, 2006.

¹⁹⁶ Ibid.

Poucas regulamentações referem-se a outros textos escritos que não a Torá. Textos escritos da *Halachá* e da *Agadá*,¹⁹⁷ assim como a versão escrita da Torá Oral (*Mishná*) não eram percebidos como lócus de santidade, não possuíam autoridade intrínseca. Eles eram considerados efêmeros, anotações privadas para uso pessoal de valor mnemônico.¹⁹⁸ Seguindo este raciocínio, é possível pensar que a inscrição da Lei Oral do judaísmo funcionava como um catalisador vivo da tradição, mas não era o texto escrito em si dotado de sacralidade, sim o conteúdo que aquele repositório preserva. As suas respectivas zonas de sacralidade ficavam assim resguardadas pelos Rabis do período clássico: Assuntos escritos não podem ser ditos a partir da memória, e assuntos orais não podem ser ditos por escrito.¹⁹⁹

Com a produção do *Sefer Hassidim*, no que diz respeito à utilização dos textos considerados sagrados, entra em cena um processo de reavaliação do significado dos livros dotados de sacralidade. Proibições diversas são prescritas ao *Hassid* nesse aspecto. O *Sefer Hassidim* admoesta, por exemplo, contra o uso de um *Sefer* para se esconder de alguém, ou para proteger o rosto do sol ou da fumaça.²⁰⁰ Algumas proibições advertem o *Hassid* com relação ao seu próprio corpo: não se pode tocar um *Sefer* após limpar o nariz,²⁰¹ nem depois de ter beijado seus filhos se estiverem sujos.²⁰²

Há ainda a intensificação das regulamentações anteriores em relação aos acessórios do *Sefer*. O horizonte de regulamentações no texto hassídico se apropria de muitas diretrizes rabínicas no que concerne aos livros sagrados e amplia a noção de *Seferin*, plural de *Sefer*, ou seja, livros cuja sacralidade demandavam regulamentações diversas para seu uso. Assim, antes da compilação do *Sefer Hassidim*

os regulamentos rabínicos referentes ao tratamento dos *sefarim* parecem ter sido aplicados apenas aos escritos bíblicos - se estes eram códices do Tanach²⁰³ ou de suas partes constituintes. Perante este cenário, a antologia formidável dos regulamentos relativos aos *sefarim* do *Sefer Hassidim* destaca-se de diversas maneiras: seus padrões comportamentais são mais rigorosos e a variedade de situações da vida que regula é mais amplo.²⁰⁴

Dentre várias proibições citadas pela autora, ela percebe a interação presente entre duas passagens: “enquanto *14a bShab* proíbe alguém aparecer nu em um quarto com um rolo da Torá, o *Sefer Hassidim* proíbe colocar *sefarim* em travesseiros e colchas, já que a pessoa se senta sobre eles nua (SHP 648)”²⁰⁵.

Mais impressionante, segundo Fishman, é o fato do *Sefer Hassidim* aplicar o termo *sefarim* para textos não escritos e, especificamente, aos textos da *Mishná* e do *Talmud*. O *Sefer Hassidim* estende o domínio de escritos sagrados, de modo a abranger os textos escritos da Torá Oral o colocando numa escala de importância dentro do âmbito

¹⁹⁷ No contexto talmúdico, *Halachá* é a parte destinada às leis e ordenações; a *Agadá* é a parte de natureza exegética, ética ou histórica, não necessariamente tendo conteúdo legal.

¹⁹⁸ Ibid, p. 11.

¹⁹⁹ bGit 60b; bTem 14b. Apud Ibid, p. 11.

²⁰⁰ SHP. Par. 504-506. Apud Ibid, p.11.

²⁰¹ SHP. Par. 252. Apud Ibid.

²⁰² SHP. Par. 274. Apud Ibid.

²⁰³ Próximo ao que seria o antigo Testamento da Bíblia Cristã, compreende 24 livros, divididos em três partes: Os cinco livros conhecidos como Pentateuco (Torá), os oito livros conhecidos como Profetas (Neviim) e os 11 livros conhecidos como Escritos (*Ketuvim*).

²⁰⁴ FISHMAN, op. cit., 2006, p. 11.

²⁰⁵ Ibid., p. 12.

sagrado.²⁰⁶ A Torá Escrita deve ser salva antes que o texto escrito da Torá Oral em caso de um incêndio²⁰⁷ e o texto escrito da Tora Oral deve ser vendido antes da Torá Escrita em caso de necessidade financeira.²⁰⁸ O Pietista que mantém estantes separadas para os textos da Torá Escrita e Oral é valorizado pelo *Sefer Hassidim*, já que a Torá Oral tem um menor grau de santidade.

As ideias traçadas por Fishman são interessantes porque trazem um caminho diferente daquele percorrido pelos autores que nos auxiliaram a pensar a representação religiosa impressa no *Sefer Hassidim*. Deslocando-se da análise do texto apenas, das possibilidades interpretativas e dos conflitos que surgem como consequência dessa visão pietista, ela avança ao pensar os fatores conflituosos que estão na base da produção do processo que ela chama de “textualização”,²⁰⁹ uma mudança de mentalidade que durante os séculos XI e XII, em diferentes locais da Europa Ocidental, atribuirá maior autoridade aos documentos escritos do que aos testemunhos orais. Tal processo, como verificado nas comunidades judaicas do norte da Europa,²¹⁰ possibilitou a autoridade do texto suplantar a relação mestre discípulo.²¹¹

O contexto de transformações culturais supracitado é que explicaria a especificidade da mudança percebida no *Sefer Hassidim*, em sua forma de conceber a noção de *Sefer*. Nele é “afirmada a plenitude do currículo da Torá Oral” e “numa época em que outros judeus reconheciam a lei talmúdica como o melhor guia para a vida, os pietistas tornaram-se responsáveis perante uma autoridade superior (e não escrita): a vontade do Criador (*retson ha-Bore*)”.²¹² Essa postura frente à nova fonte de autoridade poderia diminuir a supremacia legal da Torá Oral e por isso os “pietistas fizeram um ajuste ‘sistêmico’ fundamental”. Trabalhando com uma lógica cultural existente, eles

²⁰⁶ Ibid.

²⁰⁷ SHP. Par. 603. In: Ibid., p. 12.

²⁰⁸ SHP. Par. 666. In Ibid.

²⁰⁹ Fishman em **Becoming the People of the Talmud**, procura identificar quando e como o Talmud Babilônico como um livro físico virou a própria essência do aprendizado judaico. Fishman afirma que mesmo quando existiam cópias escritas do Talmud na Mesopotâmia, Norte da África e nas comunidades da Península Ibérica do início da Idade Média, esse conhecimento ainda era transmitido sobretudo oralmente, e que os pronunciamentos de autoridade sobre a lei judaica por vezes divergiram do Talmud. Foi somente a partir dos séculos XI e XII na França e Alemanha que os judeus começaram a vivenciar o Talmud em sua forma escrita, que o livro passou a ser visto como o guia fundamental. Essa tese não é o que nos interessa em nossa abordagem, mas sim a maneira que ela enxerga o processo de crescimento da importância do texto escrito em suas variadas formas ao longo do século XII e XIII e a apropriação dessa mudança pelo *Sefer Hassidim*. Cf. FISHMAN, op. cit., 2011. Essa obra de Fishman foi duramente criticada por Soloveitchik. Para verificar tal crítica, cf SOLOVEITCHIK, H. The People of the Book: Since When? *Jewish Review of Books*, winter, 2012, p. 14-18. Para os comentários acerca do caráter passional e possivelmente conservador no tom desta crítica e como essa discussão repercutiu no encontro anual da *Association of Jewish Studies conference* ver <http://jewishphilosophyplace.wordpress.com/2012/12/20/authority-of-authority-talya-fishman-hayim-soloveitchik-the-jewish-review-of-books-the-tivkah-fund-and-conservative-jewish-thought/>. Há ainda a réplica da professora Fishman às críticas de Soloveitchik. Cf. <http://becomingpeopletalmud.wordpress.com/reviews/>.

²¹⁰ Malachi Bet Arié, Alexander samely e Philip Alexander observaram o aumento acentuado no número de textos hebraicos no norte da Europa medieval. Estudiosos do pensamento rabínico têm atraído atenção para o lugar diferente que o *Talmud* passou a ocupar na sociedade e cultura *Ashekazi* medieval. Dimitrovsky observou que “a característica definidora ‘da Idade Média judaica’ foi o surgimento do estudo do *Talmud* como um ideal cultural”. Para Haym Soloveitchik, o empreendimento tosafista reescreveu todo o Talmud e Israel Ta-Shma observou que o Talmud na Europa Ocidental do século XI tornou-se a fonte para julgamento, um guia para a vida. Id., 2006, p. 14.

²¹¹ Ibid., p. 13-14.

²¹² Ibid., p. 15.

reconfiguraram a lógica textual da Torá Oral, “como se fossem textos da Torá Escrita e aplicaram à Torá Oral o princípio da *kevod ha-sefer*”,²¹³ “uma estratégia de ‘re-encantamento’, uma afirmação do poder e do domínio do sagrado em um momento em que parecia estar perdendo terreno”.²¹⁴

É importante também considerar o estudo da Torá do seu ponto de vista místico. Como salienta Wolfson, adentrar nas profundezas do Pietismo, nas profundezas das “Leis do Criador”, demanda exigências místicas específicas.²¹⁵ Além das disposições individuais e penitenciais necessárias para imergir na visão não revelada do Criador, o ritual do estudo da Torá Oral é central. Como podemos verificar em um trecho do *Sefer Hassidim*, para descobrir as profundezas da glória do Criador é necessário estar atento às “condições mencionadas na *Mishná* em relação a quem deseja estudar questões relativas à *chariot*.”²¹⁶

Observamos no *Sefer Hassidim* a tendência de comentar numericamente os textos da tradição judaica. Tal interpretação numerológica (*Gematriyah*) revela uma experiência mística²¹⁷ e pode ser verificada na tentativa de correlacionar os 613 mandamentos e o nome divino:

Por que havia dois querubins e a palavra [de Deus] entre os dois querubins? Para ensinar que os dois devem ocupar-se juntos com [o estudo da] Torá, como está dito, "Nesse sentido tem aqueles que reverenciam ao Senhor falado um com o outro e um rolo de recordação foi escrito sob seu comando relativo aos que reverenciam o Senhor e estimam seu nome". As expressões "aqueles que veneram" e "aqueles que estimam" são numericamente equivalentes aos 613 mandamentos.²¹⁸

A ênfase colocada no nome divino como concentração de poder e o estudo da *chariot* são característicos de textos místicos anteriores, como a exemplo do *Ma'aseh Merkabá*,²¹⁹ e estão na raiz da concepção ritualística de estudo da Torá proposto pelo *Sefer Hassidim*.

Na proposta interpretativa feita por R. Judá, o *Hassid*, o ritual do estudo da Torá fornece a ocasião para a manifestação visível da glória ou da presença divina e não significa apenas a reformulação retórica da ideia rabínica para a qual aqueles ocupados pelo estudo estão diante da glória divina, encarando-a mais como uma aparição “técnica” que pode ser induzida através da prática do estudo.²²⁰

Tendo em vista os diálogos que o *Sefer Hassidim* mantém com outros textos da tradição judaica, podemos melhor vislumbrar a maneira que R. Judá, o *Hassid*, dispõe de uma ampla gama de leituras no processo de estruturação de sua concepção da religião judaica. O *Sefer Hassidim* se apropria de bens culturais compartilhados dentro

²¹³ Ibid.

²¹⁴ Ibid. p. 16.

²¹⁵ WOLFSON, op. cit., p. 45, 1993.

²¹⁶ SHP. Par. 984. Apud Ibid.

²¹⁷ DAN, J. The Language of Mystics in Medieval Germany. In: DAN, J; GROZINGER, K. E. (Eds.) **Mysticism, Magic and Kabbalah in Ashkenazi Judaism**: International Symposium held in Frankfurt a. M. 1991. Berlin, New York: de Gruyter (Studia Judaica), 1995. p. 25. Conferir nota 35.

²¹⁸ SHP. Par. 780. Apud WOLFSON, op. cit., p. 56.

²¹⁹ Sobre o nome de Deus na literatura *Heichalot* cf GROZINGER, K. E. The Names of God in Celestial Powers: Their Function and Meaning in the *Hekhalot* Literature. *Jerusalem Studies in Jewish Thought*. Jerusalém, v. 6, p. 53-69, 1987.

²²⁰ WOLFSON, op. cit., 1993, p. 61.

das comunidades judaicas ashkenazitas onde emerge a produção da família Kalonymus, da qual R. Judá e seu pai R. Samuel faziam parte. As múltiplas possibilidades interpretativas que os textos oferecem balizam uma nova produção de sentido, que numa perspectiva temporal diacrônica, dispõe à produção do *Sefer Hassidim* uma miríade de formulações com base na intertextualidade com essas outras obras que o antecederam. Assim sendo, são inquestionáveis as inflexões da Lei Judaica, base para o ordenamento cotidiano dos judeus em questão, do diálogo com o pensamento rabínico e das correntes místicas de pensamento dos séculos precedentes aos *Hassidei Ashkenaz*.

Apesar disso, essa representação proposta pelo *Sefer Hassidim* e seu conjunto de percepções inerentes não se esgota na relação temporal diacrônica que lhe é constitutiva. O discurso pietista nele proposto produz um complexo de práticas que visam impor uma autoridade, do mesmo modo que buscam justificar à comunidade ao seu redor suas escolhas e atitudes, como nos ensina Chartier acerca das contribuições da História Cultural, com a qual aqui operamos por analogia.²²¹

De acordo com tal forma de conceber a produção intelectual, cremos que Fishman avançou ao verificar a reformulação da noção de texto sagrado no *Sefer Hassidim* e ao expor a conexão disso com o advento da nova fonte de autoridade que ele advoga. A autora concedeu a devida importância para o fator temporal sincrônico. As ideias pietistas do *Sefer Hassidim* foram produzidas em seu intenso diálogo com outros fatores e produções de sua época. Um contexto de crescimento das cidades, economias locais e burocracias, de aumento do contato entre pessoas de diferentes regiões, de uma crescente consciência da variedade de normas legais, da reforma gregoriana, da criação de escolas das catedrais e da querela das Investiduras é o pano de fundo que possibilita a crescente autoridade do texto escrito dentro do Judaísmo.²²²

Bonfil parece corroborar a tese que afirma a transformação no contexto do texto a partir do século XII. Diante da urbanização crescente, ocorre também a alteração do perfil sociocultural da comunidade judaica a partir do ano mil.²²³ A sociedade judaica, cada vez mais urbana, teve um acentuado percentual de “cultura letrada”. Para os séculos XII e XIII, é possível acreditarmos que “a figura do judeu (de sexo masculino, é claro) totalmente analfabeto, incapaz de ler um livro de oração, tornou-se cada vez mais rara”²²⁴.

Esse é o perfil das comunidades Ashkenazitas. Uma das fontes utilizadas para Bonfil foi o *Sefer Hassidim* em trecho que fica subentendida a incredulidade acerca de um possível analfabeto ser judeu. O progresso da alfabetização e da circulação de livros demandava, para Bonfil, o constante desafio de “manter firme o controle sobre a sociedade através da vigilância das leituras, fonte potencial de desequilíbrio”.²²⁵

Tendo o contexto de transformação em relação ao texto e à leitura em mente, não acreditamos que o que explica o ajuste efetuado no *Sefer Hassidim* seja a busca de que a sua fonte de autoridade, *rezon ha-Bore*, não diminuísse a importância legal da Torá Oral, como pensa Fishman. A reformulação da lógica textual da Torá Oral com a aplicação do princípio da *kevod ha-sefer*,²²⁶ pode ser considerada “uma estratégia de ‘re-encantamento’, uma afirmação do poder e do domínio do sagrado em um momento

²²¹ CHARTIER, op. cit., p.17.

²²² FISHMAN, op. cit., 2006, p. 13.

²²³ BONFIL, R. A Leitura nas Comunidades Judaicas da Europa Ocidental na Idade Média. In: CAVALLO, G.; CHARTIER, R. (Orgs.) op. cit., 1998, p. 188.

²²⁴ Ibid., p. 189.

²²⁵ Ibid.

²²⁶ FISHMAN, op.cit., 2006, p. 16.

em que parecia estar perdendo terreno”,²²⁷ mas para além disso, esse processo na discursividade do texto pietista e funcionou como uma estratégia para respaldar esse processo discursivo produtor de sentido interno ao *Sefer Hassidim*, pois a sacralização do veículo transmissor da nova fonte de autoridade corroboraria na legitimação do conteúdo dessa fonte.

A partir da análise do *Sefer Hassidim*, acreditamos que um dos aspectos mais inovadores na visão de R. Judá, o *Hassid*, é sua interpretação da revelação de Deus no Sinai. A possibilidade de vislumbrar uma visão mais profunda do Criador aparece em textos místicos anteriores como argumentamos anteriormente, porém sua visão peculiar sobre esse processo é o que nos interessa. O conhecimento dessa vontade perpassa a Torá Escrita e suas noções e admoestações implícitas, pois “a Torá não expressou a completude da vontade do Criador”,²²⁸ já que cada passagem bíblica “esconde uma nova norma religiosa”.²²⁹

Além da parte escrita revelada a Moisés, juntamente com um conteúdo oral que serve de base para a interpretação rabínica da Lei codificada nas Escrituras, Moisés transmitiu “tradições esotericamente a dois ou três iniciados. É por isso que os textos dizem, “ele comprometeu-se a expor esta doutrina”, mas não diz explicitamente a quem ele expôs isso”.²³⁰ Herdeiros da tradição oral desses iniciados, os *Hassidim*, com seu novo conjunto de proibições, por meio de um caminho árduo e contínuo adentrariam nas profundezas do Criador.²³¹

Tendo em mente a importância da Torá Oral como fonte sagrada e o valor da tradição, meio pelo qual os conhecimentos da vontade do Criador teriam sido preservados e impressos por R. Judá, o *Hassid*, em sua proposta religiosa, podemos vislumbrar o motivo que funcionou como condutor para a sacralização do texto escrito da Torá Oral. Era preciso, em um momento de crescente importância textual, legitimar essa fonte de tradição oral, dotando-a de sacralidade no seu plano escrito, da mesma forma que a Torá Escrita e o *Talmud*. As práticas rituais de leitura e de uso dos livros que apontam a sacralização desses textos impõe um conjunto de atitudes físicas e visuais que têm a função de organizar os usos feitos desses bens culturais e as apropriações que podem ser operadas a partir delas, configurando-se em uma estratégia que visa legitimar sua proposta, criar um algo próprio para ser a base de onde se podem gerir as relações com essa exterioridade que é a sociedade judaica e, amplamente, a sociedade cristã.²³²

A especificidade da proposta religiosa e a estratégia de legitimação não trazem em seu cerne uma sistematização coerente e encadeada. Seus pontos estão dispersos, por isso acreditamos, em concordância com Rojas e partindo da ideia da variação de sentidos possíveis delegados a um texto pelo seu autor,²³³ que tal estratégia possa ter sido operada de maneira inconsciente, estando R. Samuel e R. Judá inseridos nessa rede de múltiplas e possíveis leituras que fez dos textos e do contexto ao seu redor.

A nova fonte de autoridade é um arranjo idealizado no *Sefer Hassidim* e por meio da qual entra em cena uma nova figura, a do sábio Pietista, que tem dentre suas funções

²²⁷ Ibid.

²²⁸ Par. 1514. Apud SOLOVEITCHIK, op. cit., 1976, p. 314.

²²⁹ Par. 1076. Apud Ibid, p. 313.

²³⁰ SHP. Par. 79. In: MARCUS, op. cit., 1981, p. 67.

²³¹ Par. 1514. Apud SOLOVEITCHIK, op. cit., 1976, p. 314.

²³² Para o conceito de estratégia que aqui nos auxilia Cf. CERTEAU, op. cit., p. 99-100. Ver também as páginas 32-33 acima.

²³³ ROJAS Apud CHARTIER, op. cit., p. 123.

principais a de confessor e guia espiritual. Tal liderança teorizada por R. Judá, o *Hassid*, traz em sua formulação uma proposta não somente de comportamento religioso, mas igualmente de organização social em torno do qual os judeus *Hassidim* deveriam se estabelecer, o que no contexto comunitário mais amplo dos judeus não adeptos dos valores pietistas do *Sefer Hassidim*, poderia ser interpretado como algo que acabaria por culminar em possíveis conflitos entre esses grupos divergentes.

CAPÍTULO II

AS CONCEPÇÕES DE AUTORIDADE E SOCIEDADE NO *SEFER HASSIDIM*

O *Sefer Hassidim* defende um conjunto de diretrizes e obrigações que visam revelar a vontade do Criador implícita nas Escrituras. O estado necessário para tal empreendimento se efetivaria numa constante luta contra os impulsos malignos que venham desviar o *Hassid* da conduta necessária para sua realização. O inevitável desalinhamento a que todos os judeus estariam submetidos poderia ser solucionado por meio de uma disposição interna a proibições relacionadas ao objeto do pecado; do não cometimento por uma segunda vez desse ato tido como desviante e pela entrega penitente às consequências equivalentes ou aproximadas às punições da Torá para um tipo específico de pecado. O processo penitencial necessário para tornar-se um *Hassid* ainda continuaria na aceitação de penitências extras que aquele tido como pecador deveria vivenciar em referência ao prazer sentido com o ato desviante.

A representação religiosa Pietista forjada no *Sefer Hassidim*, contudo, só pode ser entendida se pensada dentro de um horizonte social. R. Judá, o *Hassid*, não pretendia com suas ideias produzir condições para a vida de um judeu perfeito apenas. Suas concepções apontam para a necessidade de se reorganizar aquela sociedade por meio da materialização dos valores do Pietismo nas diversas esferas da vida judaica em torno dos adeptos das ideias defendidas no *Sefer Hassidim*. Esse processo toma forma, como veremos, no afastamento que judeus *Hassidim* deveriam manter dos demais judeus dentro das comunidades onde viviam.

A condução dos judeus que querem tornar-se Pietistas por entre o caminho individual e coletivo necessário se dá pela sua orientação e iniciação conduzida por uma nova figura que surge no *Sefer Hassidim*, a do *Hassid Hacham*, o sábio *Hassid*, guia espiritual e líder comunitário dos judeus Pietistas.²³⁴ Por isso, faz-se importante entender o papel dessa nova figura de autoridade dos *Hassidim* na efetivação da proposta de reorganização sociorreligiosa de R. Judá, o *Hassid*, e analisar os conflitos entre os *Hassidim*, em torno de sua figura de autoridade religiosa, e a sociedade judaica mais ampla ao seu redor.

A orientação sociorreligiosa do *Sefer Hassidim* é tecida a partir da referência a textos tradicionais dentro do Judaísmo. A admoestação quanto ao dever em amar ao próximo como a si mesmo (Levítico 19:17) e o ditado rabínico “todo Israel é responsável um pelo outro”, são referências encontradas no *Sefer Hassidim*²³⁵ quando ele afirma a responsabilidade mútua que deve haver entre os judeus²³⁶. Tal aspecto ancora-se na importância da perspectiva da responsabilidade em seu fundamento sociorreligioso. É a partir daí que R. Judá, o *Hassid*, desenvolverá sua ideia concernente à postura dos *Hassidim* frente à sociedade que o rodeia.

Para R. Judá, caso não houvesse uma responsabilidade mútua, “ninguém iria refrear os pecadores” e isso resultaria que “o mundo inteiro se tornaria perverso (*reshaim*)”.²³⁷ A convivência com os *reshaim* traria resultados funestos, pois mesmo o justo não

²³⁴ MARCUS, op. cit., 1981, p.71.

²³⁵ Ibid., 1981, p. 55. Para o ditado rabínico Cf. B. Sanhedrin 24b e B. Shavu'ot 39a.

²³⁶ Tais passagens podem ser percebidas direta ou indiretamente em diversas partes do SHP, dentre eles Par. 25, 74, 115, 116, 394, 399, 478, 528, 632, 790, 1005, 1273. MARCUS, op. cit., 1981, p. 161, nota 5.

²³⁷ SHP. Par. 116. Apud MARCUS, op. cit., 1981, p. 56. Do singular *rashá*, *reshaim* é a forma flexionada para o plural.

imitando os erros que eles cometem, de qualquer forma seria destruído, por isso se alguém “protestou contra o perverso e não teve resultados, deve-se manter longe dele”.²³⁸

A necessidade de lutar contra o mal e contra seus difusores seria então movida pelos perigos que os não Pietistas poderiam representar para o povo de Israel, e possibilita no *Sefer Hassidim* esse desejo de responsabilidade mútua entre os judeus. Mesmo que somente alguns poucos tivessem cometido erros perante a lei judaica, a exemplo da idolatria, em pouco tempo estes teriam levado o justo a pecar, “mas os justos não podem influenciar os perversos” (a se tornar justos). É por isso que todos os judeus são responsáveis uns pelos outros, de modo a restringir as ações dos pecadores”.²³⁹

Alguns termos são empregados para especificar as diferenças entre os “bons” e os “maus” judeus. Uma pessoa não deve viver onde pessoas violentas (*perizim*) comem e bebem.²⁴⁰ Geralmente esses termos apontam explicitamente uma antinomia. Os homens bons (*tovim*) e justos (*tzaddiqim*) não devem sentar próximo de alguém que está bebendo vinho, ou seja, um não cumpridor de determinado mandamento da Torá e por isso perverso (*reshaim*).²⁴¹

Na interpretação de Haym Soloveitchik, a definição *reshaim* no contexto do *Sefer Hassidim* é aplicada a indivíduos tidos como imorais e violentos.²⁴² O termo refere-se ainda aos indivíduos considerados briguentos, arrogantes e mesquinhos.²⁴³ Contudo, além dos desviantes em relação aos mandamentos da Torá, o termo se estende a rabinos estudiosos que escreviam poemas litúrgicos, às vezes um estudioso que fazia contribuições “ao pensamento haláchico, e, não surpreendentemente, se senta nos tribunais ou, ao menos fazia contribuições aos problemas religiosos”.²⁴⁴ Para Soloveitchik, *rashá* é uma caracterização concedida pelo *Sefer Hassidim* a todos aqueles que negavam a nova revelação trazida pelos Pietistas,²⁴⁵ o que o levou a concluir que o *Sefer Hassidim* não contém um programa reformista para melhoria da sociedade dos males econômicos e sociais²⁴⁶ e o termo *reshá* refere-se ao desvio religioso, sobretudo, e não ao social.²⁴⁷

No contexto comunitário que surge o *Sefer Hassidim* e sua definição de *reshaim* aplicada à figura de autoridade rabínica não adepta ao Pietismo, é associado aos sábios talmúdicos um profundo conhecimento da Torá, uma vivência cotidiana onde os demais membros daquela coletividade pudessem visualizar a materialidade desse conhecimento e preocupação em servir a comunidade e instruí-la, orientado exclusivamente pelo senso de dever, não visando reconhecimento público ou benefício material.²⁴⁸

Tais atribuições também aparecem regendo a figura do *Hassid*. Apesar da representação simbólica do *Hassid* não se encerrar em uma figura de liderança e sua possibilidade de realização ser estendida a qualquer judeu que deseja aderir aos pressupostos e práticas que o caracteriza, ela também faz referência a uma forma de

²³⁸ Ibid.

²³⁹ SHP. Par. 1273. In: GOURÉVITCH, op. cit., p. 117.

²⁴⁰ SHP. Par. 57. Apud MARCUS, op. cit., 1981, p. 60.

²⁴¹ SHP. Par. 60. Apud Ibid, p. 95.

²⁴² SOLOVEITCHIK, op. cit., 1976, p. 330.

²⁴³ Ibid., p. 334.

²⁴⁴ Ibid., p. 332.

²⁴⁵ Ibid., p. 334.

²⁴⁶ MARCUS, op. cit., 1981, p. 61.

²⁴⁷ Ibid.

²⁴⁸ BEN-SASSON, op. cit., p. 458-459.

autoridade comunitária que deve perseguir valores como “devoção, humildade e temor a Deus”.²⁴⁹

A importância do entendimento e da instrução é algo enfatizado pelo *Hassid*, que exorta a todos aqueles que temem o Criador a “ensinarem seus filhos, ou a estudantes e a Todo Israel como procederem para seguir a vontade do Criador, fazer Seu nome ser louvado e Sua fama exaltada”.²⁵⁰ Sendo assim, a instrução na Lei e no seu entendimento para a vida cotidiana não aparece somente regido pela obrigação de andar segundo os mandamentos, mas também pela responsabilidade inerente a cada um quanto aos demais no convívio comunitário. Conhecer a correta forma de agir diante das mais diversas situações da vida é também responsabilizar-se pela conduta de toda a comunidade e ajudá-los a viver em retidão: “Aquele que tem oportunidade de repreender qualquer israelita relativo a um comando positivo ou negativo e não o fizer é punido por todas (transgressões)” que deveria ter coagido nele.²⁵¹

Ao mesmo passo que seria cabal o entendimento e a instrução para a conduta social e para a contribuição em ajudar os outros a manterem-se no caminho correto, é advertido como inapropriado agir impulsionado por raiva, por desejo de causar constrangimento ou em busca de mérito.²⁵²

Apesar desse alinhamento com os valores típicos do pensamento rabínico, a fonte de autoridade que o *Sefer Hassidim* propõe não se limita a essas características. Todos os valores e práticas religiosas que abordamos até aqui sintetizam um conhecimento que não rompe com o conhecimento rabínico, mas deve ir além dele, pois a vontade do Criador não teria sido exposta em sua completude nas Escrituras e o saber rabínico baseou sua interpretação nas possibilidades explícitas da Lei.

A punição se torna um tema central enquanto circunscrito na crítica feita à liderança rabínica presente no texto, para o qual os castigos incidem sobre os judeus pois as autoridades comunais não punem corretamente os erros dos “maus judeus”, já que a “justiça é violada com a impunidade” e por isso é melhor que os *Hassidim* não participem disso.²⁵³ Mas se são os pecados dos “maus judeus” o caminho que conduz a essas punições, sobre a sociedade recai as consequências desse erro, sobretudo porque pessoas não repreendem adequadamente aqueles que violam as punições disciplinares:

A maioria das perseguições se abatem sobre a comunidade porque não impõe uma punição pesada aos violadores do *herem*.²⁵⁴ Deus reúne todas as infrações do *herem* e, finalmente, traz perseguição e todos são mortos.²⁵⁵

R. Judá, o *Hassid*, aproxima a esse grupo autoridades rabínicas que segundo o *Sefer Hassidim* não puniriam adequadamente tais transgressões e seriam os culpados por perseguições e sofrimentos a que os judeus dessas comunidades seriam submetidos. Em uma situação que demande a intervenção de uma autoridade da comunidade e tanto um justo e um perverso forem esclarecidos na Torá, mesmo que o considerado perverso seja mais erudito e intelectualmente astuto, o tido como justo deveria julgar o caso:

²⁴⁹ SHB. Par 1. In: Book of the Pious, p. 3.

²⁵⁰ Ibid.

²⁵¹ SHB. Par. 5. In: Ibid., p. 4-5.

²⁵² Ibid.

²⁵³ SHP. Par. 1295. In: GOURÉVITCH, op. cit., p. 148.

²⁵⁴ Refere-se à excomunhão, a mais alta punição disciplinar.

²⁵⁵ SHP. Par. 1386. In : GOURÉVITCH, p. 147-148. Cf. MARCUS, op. cit., 1981. p. 57.

Se há, em uma cidade, os justos e os ímpios, ambos versados na Torá, são os justos que deverão sentar-se no tribunal, e não os outros, mesmo que eles sejam mais refinados. E se se percebe que são ímpios que são os mais sábios, e que com este conhecimento, eles podem julgar de forma mais justa, eu vou responder o contrário, que eles perverterão o direito. Eles refinarão para contradizer a verdade e enganarão os justos.²⁵⁶

Esse fator parece ter sido negligenciado por Soloveitchik ao considerar o caráter apenas religioso da crítica presente no *Sefer Hassidim*, pois como podemos perceber na admoestação a lideranças rabínicas que apresentamos acima, formas específicas de falha no comportamento dessas autoridades também eram apontadas no *Sefer Hassidim*,²⁵⁷ e não apenas sua não aceitação dos ideais propostos pelo Pietismo por parte desses líderes comunitários como sustentado por Soloveitchik.²⁵⁸

Essa crítica a figuras de autoridade rabínica aponta para resignificação dos valores judaicos e para uma leitura específica feita pelo *Sefer Hassidim* no que diz respeito à situação da liderança rabínica nas comunidades judaicas onde a produção intelectual de R. Judá, o *Hassid*, foi engendrada, e funciona como indício que nos possibilita perceber um viés de crítica social em relação às figuras de autoridade ressaltadas no texto Pietista que aqui analisamos.

Se nos atentarmos às maneiras que esses “maus judeus” são apresentados, perceberemos que a definição de *reshaim* aparece como substantivo, como definição de um grupo específico, não apenas como uma adjetivação que acompanha o substantivo “judeu”. O *Sefer Hassidim* alinha a esse tipo de judeu todos que não seguem o Pietismo, sejam eles sábios talmúdicos que são cheios de erudição, mas deficientes no Pietismo, autores de poemas litúrgicos, do mesmo modo que supostos estupradores, assassinos, os que não respeitam os direitos comunitários e não pagam as taxas devidas.²⁵⁹ Como aponta Marcus, esse tipo de caracterização dos judeus não Pietistas, diferente do que pensava Soloveitchik, carregava um viés de crítica social, econômica e política, já que no *Sefer Hassidim* a exploração social e econômica era denunciada, assim como o desvio sexual e o não cumprimento da lei.²⁶⁰ Segundo o autor, “a política social é incluída numa visão religiosa de mundo: em outro lugar, Judá compara lucro econômico com a ‘violência’ que antecipou o Dilúvio”.²⁶¹

A crítica aqui não é direcionada apenas àqueles que teriam cometido desvio aos olhos da Lei judaica, ou aos sábios talmúdicos que não teriam aderido aos imperativos Pietistas e que teriam cometido atos incorretos em sua posição de autoridade. Ela incide sobre qualquer judeu que não segue a vontade do criador em sua completude, vontade essa que, uma vez revelada no Sinai, conteria uma parte implícita e não entregue em detalhes precisos. É com base nessas ideias que R. Judá, o *Hassid*, pauta suas críticas e não diferencia sábios rabínicos que possuíam um conhecimento talmúdico daqueles que ele acusava pelo suposto erro de não impor penas necessárias aos que não seguiam

²⁵⁶ SHP. Par. 1375. In: *Ibid.*, op. cit., p. 93.

²⁵⁷ MARCUS, op. cit., 1981, p. 64

²⁵⁸ “‘perverso’ para a mentalidade Hassídica significava, então, não somente homens violentos e imorais, mas também estudiosos, poetas e homens de qualidade que levavam menos tempo recitando os salmos que os Hassidim consideravam apropriados, ou de alguma forma estavam aquém dos padrões novos e determinados”. SOLOVEITCHIK, op. cit., 1976, p. 333.

²⁵⁹ MARCUS, op. cit., 1981, p. 62.

²⁶⁰ *Ibid.*, p. 64

²⁶¹ *Ibid.*, p. 63. SHP. Par. 1293.

determinadas diretrizes da Lei judaica, assim como os igualava aos infratores de diversos tipos sob o mesmo título de *reshaim*.

Em contrapartida a esses estudiosos que não julgam corretamente os pecadores e que são, segundo R. Judá, o *Hassid*, responsáveis pelo sofrimento imposto aos judeus, surge a figura do *Hassid Hacham*, líder e mentor espiritual dos *Hassidim*.

O *Hassid Hacham* seria um sábio instruído na Lei, mas se diferenciaria dos demais sábios que se restringem à rigorosa investigação do *Talmud*. Ele deve ser um profundo conhecedor talmúdico e uma autoridade rabínica, mas se particulariza por sua capacidade de interpretar a vontade do Criador e transmiti-la aos que desejam viver esse Pietismo. Ele deve desenvolver atitudes virtuosas que o possibilitem perseguir o conteúdo implícito das Escrituras e com isso guiar os *Hassidim* nesse caminho:

Há um *Hassid* que é instruído (*Hacham*) na Torá, e também há um *Hassid* que persegue a vontade do Criador, mas, ao contrário do *Hassid Hacham* não comete muitos atos virtuosos. O primeiro faz muito bem, porque ele recebeu (instrução) de seu professor; este último não faz muitas coisas virtuosas [...] e ele não está suficientemente instruído (*Hacham*) para descobrir isso por si mesmo.²⁶²

Como podemos verificar a partir da citação acima, há um *Hassid* que deseja adentrar no caminho que propicie desvendar a vontade do Criador, mas não conhece os meios necessários para alinhar-se a essa busca. Além disso, não é instruído o bastante para descobrir por si mesmo. Ele difere de outra figura citada no mesmo trecho do *Sefer Hassidim*, o *Hassid* que é instruído, o *Hassid Hacham*, possuidor do conhecimento necessário para cumprir com as atitudes corretas em prol da realização da vontade do Criador. Esse sábio deve ser o guia espiritual e condutor dos *Hassidim*. É nesse sentido que o *Sefer Hassidim* adverte que “uma pessoa não deveria ponderar constantemente sobre seu Criador. Se ele tem qualquer pergunta sobre o Criador, ele deve contar ao Sábio, que é familiar ao conhecimento do Criador”.²⁶³

Irvin August²⁶⁴ corretamente afirmou que o autor do *Sefer Hassidim* usou o termo *Hacham* como veículo para sua própria ideia do que seja a Piedade genuína. Para ele, o Sábio *Hassid* adquire um profundo entendimento dos “caminhos do senhor” através de uma devoção dedicada ao estudo da literatura rabínica e da orientação de um sábio professor. Ele com isso alcança um conhecimento do Judaísmo em um alto nível de compreensão e por isso é hábil em resolver qualquer problema acerca da lei e da religião²⁶⁵ contudo; August não se atentou para aquilo que particulariza a figura de liderança proposta no *Sefer Hassidim*. Ele reafirma em suas características a do *Talmide Hacham*, o sábio rabínico conhecedor da Lei,²⁶⁶ mas não se limita a isso. Como nos diz o *Sefer Hassidim*,

uma pessoa não deve consultar uma pessoa instruída (*Hacham*) que não é um *Hassid*, porque se ele ensina belas lições, ele não as coloca

²⁶² SHP. Apud. Ibid., 1981, p. 72.

²⁶³ SHP. Par. 1328.

²⁶⁴ AUGUS, I. The Use of the Term Hacham by the Author of the Sefer Hassidim, and Its Historical Implications. *Jewish Quarterly Review*, Philadelphia, v. 61, n. 1, p. 58, 1970.

²⁶⁵ Ibid., p. 56.

²⁶⁶ SOLOVEITCHIK, op. cit., 1976, p. 346.

em prática. Ele deve consultar um *Hacham* que é *Hassid* que escrupulosamente observa todos os mandamentos.²⁶⁷

Mesmo um sábio tendo grande potencial para interpretar a tradição rabínica, uma pessoa que deseja aprender não deveria consultá-lo “se não é um *Hassid*”. Ele deveria consultar o *Hassid Hacham*, o Sábio Pietista, que teria sido inserido no conhecimento e práticas corretas para o empreendimento de perseguir a vontade do Criador, e por isso “escrupulosamente observa todos os mandamentos”, diferente dos sábios talmúdicos que não teriam recebido essa tradição esotericamente. Tendo tal perspectiva em vista, o que singulariza o sábio *Hassid* dos demais seria o seu potencial de entendimento da vontade do Criador que o habilita como liderança espiritual para os adeptos das ideias proferidas no *Sefer Hassidim* e os direciona nesse caminho. O *Hacham* como figura central no contexto Pietista é aquele que tem atribuição de ajudar o judeu no processo de transição para tornar-se *Hassid* e com isso efetivar seu afastamento dos judeus não Pietistas. Ele é o centro da vida comunitária Pietista e o canal para quem quer aprender a mais alta autoridade da vontade do Criador.²⁶⁸

O primeiro passo é aceitar sua condição desviante e confessar seus pecados para o Sábio *Hassid*. Marcus assevera que esse processo de transição que começa com a confissão ao Sábio, significa mais que um processo de decisão interna. A transformação necessária para tornar-se um *Hassid* é um ato social, uma vez que se separa de um grupo em um caminho que o possibilita viver com outros, por meio de sua aproximação com o Sábio,²⁶⁹ delineando categoricamente a proposta social de separação dos judeus adeptos aos valores e práticas do Pietismo dos demais judeus. Quando um judeu não Pietista procura o Sábio e aceita esse processo, ele

experimenta as consequências sociais dolorosas de deixar seus companheiros não Pietistas judeus que agora se ressentem de sua adoção (dessas práticas) [...] e que submetem-no ao ridículo e à humilhação. A vergonha das experiências iniciantes de ex-associados é parte do processo de transição através do qual os não Pietistas devem passar para “tornar-se um Pietista”. Essa transição, lembramos, é “tão difícil como a morte”, porque os não Pietistas o ridicularizam.²⁷⁰

A morte simbólica a que o iniciado no Pietismo deve vivenciar está no cerne desse processo de reparação. Ao penitente é aconselhado tornar público seu pecado e se submeter ao que as pessoas irão falar, pois isso é “bom para que se redima nesse mundo e a vergonha derrame seu sangue e remova seu pecado”.²⁷¹

O processo de transição vivido pelo penitente não se esgota na confissão do pecado. É preciso haver a contrição completa por parte do penitente e sua demonstração para o Sábio *Hassid*. Esse estágio é pré-requisito para que o penitente possa chegar às penitências adicionais que o *Hassid Hacham* lhe prescreverá. Um exemplo dado pelo *Sefer Hassidim* refere-se ao desvio sexual. Quando for perguntado ao penitente se ele está seguro de sua contrição e ele disser “sim”, ele terá que “se manter distante daquela

²⁶⁷ SHP. Par. 1942. In: GOURÉVITCH, op. cit., p. 118.

²⁶⁸ MARCUS, op. cit., 1981, p. 73.

²⁶⁹ Ibid., p. 77.

²⁷⁰ Ibid., p. 78.

²⁷¹ SHP. Par. 39. Ibid., p. 79.

mulher. Nem mesmo olhar para ela ou falar com ela por um ano”.²⁷² Prossegue o Sábio: “Se você fizer isso [...] eu então darei a você penitências com as quais se elimina o pecado”.²⁷³

Uma vez que o Sábio *Hassid* estiver convencido da contrição, ele poderá prescrever penitências relativas ao pecado cometido. No caso de um penitente que teve relações sexuais com uma mulher ou serva cristã, o *Sefer Hassidim* recomenda:

“Se ele fez isso uma vez sequer, ele deve jejuar por três dias consecutivos, noite e dia, não comer durante o dia nem durante a noite, por três anos. Se ele preferir três vezes, por três dias e noites, no mesmo ano, é o suficiente”.²⁷⁴

Com a prescrição das penitências e sua prática em andamento, o aspirante já passaria a ser tratado como um *Hassid*. As palavras do *Sefer Hassidim* ressaltam a grande dificuldade suscitada por esse processo de iniciação e deposita em tal dificuldade o mérito para a continuidade do Pietismo na vida daquele que a ele adere. Segundo palavras de R. Judá, o *Hassid*, “assim como uma pessoa é iniciada no Pietismo com dificuldade, por isso é cada vez mais difícil para ele parar por causa da vergonha”.²⁷⁵

Tendo em vista o processo de inserção de um judeu à vida Pietista e a separação que os *Hassidim* necessitariam manter em relação à sociedade não adepta de seus valores, o *Sefer Hassidim* apresenta uma suposta situação onde o Pietismo estaria no controle da sociedade,²⁷⁶ e ali teria ocorrido a tentativa de imposição de sua concepção.²⁷⁷ Tendo falhado a tentativa de expandir os padrões comportamentais aliados à autoridade da vontade do Criador por entre a comunidade, a saída encontrada teria sido estabelecer suas próprias comunidades livres da influência dos não Pietistas.²⁷⁸ Como podemos ver no *Sefer Hassidim*,

em determinados locais, Pietistas tinham líderes reunidos por si mesmos. Um dos anciãos disse: quão bom é se casar com não Pietistas e nossos filhos acabarem seguindo caminhos não Pietistas? vamos decretar que a menos que a maioria dos sábios concorde que uma pessoa é boa - ninguém pode - casar sua filha com alguém de fora da cidade, mesmo se ele mudar-se para cá, pois ele pode arruinar o resto de nós. O mesmo para uma mulher de fora da cidade. Só se os sábios disserem que ela é adequada, ela pode se estabelecer aqui. Embora os sábios não quisessem revogar, eles foram pressionados até que finalmente concordaram. Essa geração casou seus filhos com os forasteiros que então se estabeleceram com eles e arruinaram a cidade por conta de seus pecados, mentiras e modos não Pietistas.²⁷⁹

Apesar da referência a uma comunidade Pietista, a maioria das situações relatadas no *Sefer Hassidim* apresenta os Pietistas vivendo no mesmo contexto dos não Pietistas e sem ter controle sobre a autoridade local. Diante de tais situações, há uma tentativa clara

²⁷² SHP. Par. 43. Ibid., p. 49.

²⁷³ Ibid.

²⁷⁴ SHP. Par. 19. Ibid., p. 79.

²⁷⁵ SHP. Par. 982. Ibid., p. 79.

²⁷⁶ SHP. Par.1382 Apud Ibid., p. 89.

²⁷⁷ SHP. Par.1344 Apud Ibid.

²⁷⁸ SOLOVEITCHIK, op. cit., p. 336.

²⁷⁹ SHP. Par. 1301 Apud Ibid., p. 91-92.

de evitar ao máximo manter a influência dos não seguidores do Pietismo. Em nossa concepção, é aí que se estabelece a centralidade da proposta social do *Sefer Hassidim*. As críticas feitas a esses “maus judeus”, contempladas em seu aspecto religioso, de exploração econômica ou social, por exemplo, são fatores que delineiam a maneira de entender o mundo por parte do *Hassid* e colocam o *Hassid Hacham* como eixo condutor nesse processo de separação. Independente se no controle da comunidade, em uma comunidade exclusivamente Pietista ou vivendo como minoria no ambiente não Pietista, O *Hacham* assumiria um papel central na vida do judeu *Hassid*, conduzindo em umas situações e orientando noutras, como mostramos acima, e seria responsável pela efetivação desse processo que chamamos de reorganização socioreligiosa dos judeus *Hassidim*, um conjunto de ideias e práticas que devem ser vivenciadas com o mínimo possível de contato com os considerados *reshaim*.

Sendo assim, o *Sefer Hassidim* propõe formas específicas de agir quanto a esses chamados “maus judeus”. Não só os erros por eles cometidos deveriam ser evitados pelos Pietistas, mas também o contato com eles.

O perigo de influência dos não seguidores do Pietismo é alertado já em relação à infância. A troca de local de moradia é sugerida quando esse risco de influência for grande, sobretudo em casos de a criança estar sem a proximidade de outros de sua idade.²⁸⁰

O casamento é outro caso que nos alertou sobre a maneira que o *Sefer Hassidim* opera com a separação dos não *Hassidim* e sobre o comportamento adequado do *Hassid* quanto a eles. O *Sefer Hassidim* informa que os *Hassidim* buscavam resguardar suas filhas dos não adeptos do Pietismo, encontrando pretendentes a casamento dentro desse seu grupo. Na formulação do *Sefer Hassidim*, era preferível o *Hassid* se casar com um convertido ao Judaísmo que era adepto do Pietismo do que um judeu que não o era.²⁸¹

Assim como a infância e o casamento, também é articulada a essa crítica social o afastamento que os *Hassidim* deveriam manter dos *reshaim* no tocante à morte e ao enterro. Uma situação ilustrativa descreve o caso de um *Hassid* que foi enterrado próximo a um não seguidor do Pietismo. O primeiro teria aparecido no sonho de habitantes da cidade para avisar que aquilo o prejudicava. Tendo isso acontecido, uma partição de pedra foi posta separando as sepulturas e o homem não mais voltou a aparecer nos sonhos daqueles judeus.²⁸²

Para Soloveitchik, o aparecimento desses novos ideais de personalidade e padrões de conduta que a tradição judaica ainda não conhecia evocava sentimentos de antagonismo e de desprezo naqueles em que o novo movimento não encontrava simpatia. A nova figura do *Hassid*, que baixou os olhos para a passagem de mulheres, que falava pouco das coisas do mundo, que evitou todo tipo de recreação e convívio social elementar, e expôs as minúcias da vontade recém-descoberta de Deus, era alvo de uma inevitável caricatura. Os adeptos do Pietismo logo aprenderam a associar o seu modo de vida à condescendência frente à humilhação, proclamando a capacidade de persistir na vontade de Deus, apesar de desprezo e zombaria, como sua pedra angular.²⁸³

Marcus acredita que esse máximo afastamento requerido do *Hassid* quando habitando dentro da comunidade judaica onde suas lideranças não eram adeptas do Pietismo, ocorreria diante do insucesso do estabelecimento do *Hassid Hacham* como figura central da comunidade judaica e de organização social ao seu redor. Malogrando

²⁸⁰ SHP. Par. 1484 Apud MARCUS, op. cit., 1981, p. 95.

²⁸¹ Ibid.

²⁸² SHP. Par. 266 Apud Ibid., p. 95.

²⁸³ SOLOVEITCHIK, op. cit., 1976, p. 329.

a tentativa de impor a toda comunidade sua concepção ou de estabelecer uma comunidade Pietista separada, vivendo segundo seus próprios preceitos, teria restado aos Pietistas viver o mais afastados o possível dentro da comunidade, isolando a si mesmos o máximo que conseguissem, com vistas a evitar a influência dos demais judeus que não eram *Hassidim*.²⁸⁴

As ideias sociorreligiosas presentes no *Sefer Hassidim* e a maneira que tais ideias representam os seus adeptos frente aos judeus não *Hassidim* nos levam a crer na possibilidade de conflitos entre esses dois grupos de membros daquelas comunidades. Porém, segundo nossa análise, apesar de R. Judá, o *Hassid*, pregar uma separação social por parte dos *Hassidim* e conceber uma autoridade sociorreligiosa em alguns pontos diferente dos sábios rabínicos, não achamos indícios suficientes que nos levem a defender essa brusca separação que é afirmada no *Sefer Hassidim*.

Não são conhecidas referências externas ao *Sefer Hassidim* que façam menção a qualquer comunidade hassídica, separada dos demais judeus, vivendo segundo seus próprios preceitos.²⁸⁵ Os círculos de sábios rabínicos que seguiram alguns aspectos propostos pelo pensamento de caráter sectário do *Sefer Hassidim* residiam próximos onde R. Judá estava estabelecido, ou seja, primeiramente em Speyer e depois em Regensburg, mas não chegavam a fazer parte de uma comunidade hassídica específica e separada.²⁸⁶ Alguns desses seguidores foram membros da própria família Kalonymus, da qual R. Judá também descendia.²⁸⁷ Incidências das ideias dos *Hassidei Ashkenaz* também foram encontradas em algumas obras Tosafistas²⁸⁸ do norte da França no século XIII.²⁸⁹

Acreditamos plausível a possibilidade de terem havido conflitos entre os aderentes dessa postura “sectária” e outros judeus que não seguiam as práticas características do Pietismo, mas pelos documentos históricos que conhecemos atualmente sobre tal questão, não é possível falar de algo parecido como uma “comunidade Pietista” *stricto sensu*, com a organização de todas as esperas da vida judaica feitas por *Hassidim*. Por isso, em nossa opinião, o constante perigo que a convivência com o demais judeus supostamente os colocaria, gerou estratégias de convivência para evitar tal influência, materializada na separação que deveriam manter ao longo da vida cotidiana e tal reorganização estaria no cerne do caráter social contido no *Sefer Hassidim*.

“Comunidade” Pietista, como figura no *Sefer Hassidim*, estaria mais em consonância à ideia de comunidade ideológica, uma sociedade desestruturada, um conjunto de indivíduos que se submetem juntos a autoridades e rituais que dão senso de

²⁸⁴ MARCUS, op. cit., 1981, p. 87.

²⁸⁵ Cf. DAN, J. 1941-1991: Was There Really a Hasidic Movement in Medieval Germany? In: SCHAFFER, P; DAN, J. (Eds.) **Gershom Scholem's Major Trends in Jewish Mysticism 50 Years After**. Tübingen, Mohr, 1993.

²⁸⁶ KANARFOGEL, op. cit., 2000. p. 25.

²⁸⁷ Ibid., p. 26.

²⁸⁸ *Tosafot* (adições, acréscimos) são comentários do texto talmúdico. As concepções dos *Tosafot* e suas compilações, apesar da dificuldade de precisar seu desenvolvimento literário e histórico, estão ligadas aos métodos de estudo de comunidades judaicas da regiões ashkenazitas e do norte da França durante os séculos XII ao XIV. Suas origens remetem aos alunos e descendentes de Rashi (R. Salomão b. Isaac – 1040-1105), que expandiram, elaboraram e desenvolveram seus comentários sobre o Talmud. Esse método de estudo produziu novas conclusões e deduções haláchicas que se tornaram elas próprias assunto de questionamentos para *Tosafot* posteriores. TA-SHMA, I. M. *Tosafot*. In: SKOLNIK, op.cit., v. 20, 2007. p. 67.

²⁸⁹ Ibid.

unidade.²⁹⁰ No entanto, acreditamos que essa organização social tenha ocorrido apenas internamente a comunidades estruturadas e organizadas com bases não Pietistas e não externamente a elas, isoladas por completo da sociedade judaica mais ampla como o *Sefer Hassidim* afirma em alguns pontos. Esse sentimento “comunitário” está presente no afastamento exigido do *Hassid* internamente à comunidade judaica como um todo, em torno da nova figura de autoridade versada na vontade do Criador e responsável por encaminhar os *Hassidim* nessa nova fonte de autoridade. Porém, outras formas de organização comunitária que o livro Pietista apresenta teriam função de demarcar espaços de atuação possíveis para os adeptos do Pietismo e representaria algo mais ligado àquilo que a interpretação de R. Judá, o *Hassid*, gostaria que ocorresse acerca da posição que o Pietismo ocuparia a partir do surgimento das ideias presentes no *Sefer Hassidim*, do que a situações realmente vividas pelo pequeno círculo de adeptos do Pietismo pregado por R. Judá, o *Hassid*, nas comunidades judaicas em questão.

²⁹⁰ ALEXANDER-FRIEZER, op. cit., 1991. p. 11. A referência usada pela autora para esta interpretação é o conceito de *communitas* de Victor Turner. Cf. TURNER, V. **O Processo Ritual**. Petrópolis: Vozes, 1974.

CAPÍTULO III

R. JUDÁ, O HASSID, E O CONTEXTO INTELECTUAL ASHKENAZI

O conjunto de ideias e comportamentos representados no discurso do *Sefer Hassidim* buscou posicionar os adeptos de sua postura no cerne da comunidade judaica, em torno de sua liderança própria, que deveria estar no centro decisório da *kehilá*. Caso não fosse possível a ingerência direta do Pietismo nas decisões e nas ações da vida comunitária, optava-se pelo afastamento interno. Esse afastamento - reforçado por suas práticas ascéticas e pela imagem jocosa que os judeus teriam do *Hassid*, todavia, pode ser relativizado à medida que há indícios que apontam para interações entre R. Judá, o *Hassid*, com outros líderes rabínicos anteriores ou contemporâneos a ele. É prudente não forçar em demasia a interpretação sobre a separação desse grupo da sociedade judaica não Pietista mais ampla, o que nos induz a pensar a produção intelectual de R. Judá, o *Hassid*, inserida no contexto do Judaísmo *ashkenazi*.

Uma análise mais ampla da relação de R. Judá, participante da assembleia de Regensburg, com outros membros dessa sociedade do qual era interlocutor, nos permite questionar até que ponto os valores hassídicos podem ter acarretado um real afastamento de seus adeptos de outros judeus da comunidade. Uma situação relatada pelo *Sefer Hassidim* é interessante para lançarmos luz sobre a relação que as ideias de Judá mantinham com os estudiosos rabínicos de Regensburg,²⁹¹ e conseqüentemente nos auxiliar a reconstruir essa imagem que o *Hassid* apresentou quanto à postura esperada do sábio conhecedor da Lei frente às situações da vida.

A situação relatada fala sobre um documento escrito que tinha sido enviado para os principais sábios de Regensburg, contendo uma indagação referente a determinada prática ritual no âmbito da sinagoga. Efraim b. Meir é citado como sendo aquele que envia para Regensburg a referida dúvida a respeito da prática da *guelilá*.²⁹² O texto argumenta que os pecadores tinham se tornado dominantes dentro da comunidade, e algumas pessoas procuravam honra por meio da realização da *guelilá*. Tais indivíduos tinham se comprometido em ofertar doze *zekukim*²⁹³ ao fundo de caridade naquele ano, em troca do direito de cada membro do grupo realizar a *guelilá* por um mês.

Como aponta a opinião de Efraim, esta doação teria sido realizada visando o prestígio, a fim de mostrar para a comunidade que os membros do grupo que haviam feito a oferta contribuiriam mais do que qualquer um havia feito. Tal mensagem que o grupo buscava transmitir acabaria por constranger os outros membros da comunidade e aumentaria a honra dos doze.

²⁹¹ SHB. Seção 762. Disponível em http://etc.princeton.edu/sefer_hasidim/manuscripts.php

²⁹² É o ato de enrolar o rolo da Torá em suas vestes e pôr seus ornamentos após a sua leitura. No ritual *ashkenazi* é praticado depois do *hagbahá* (o ato de erguer a Torá aberta). O homem mais honrado entre os chamados para a mesa deve realizar a *guelilá*, embora entre os judeus *sefardim* ele seja feito por meninos pequenos. Existem regras minuciosas quanto à maneira de enrolar o pergaminho da forma correta. No rito *sefardi* oriental, onde a Torá não é amarrada ao fim da leitura, não há a prática da *guelilá*. No período Talmúdico, a última pessoa que lesse a Torá a enrolaria. HIMELSTEIN, S. Gelilah. In: WERBLOWSKY, op. cit., p. 267.

²⁹³ Não há concordância quanto ao valor dos *zekukim*. Temos referências diversas que se referem aos *zekukim* durante a Idade Média. Rabbi Moisés Feinstein indica que 200 *zekukim* equivaleriam a 100 quilos de prata. Outras referências comparam 100 *zekukim* a 47 quilos de prata e outras até mesmo menos, apenas 4 quilos. Contudo, podemos afirmar que era uma moeda medieval que no contexto relatado pelo *Sefer Hassidim* tinha um valor considerável. BROYDE, M. J.; AUSUBEL, M. **Marriage, Sex and Family in Judaism**. Oxford: Rowman Littlefield Publishers inc., 2005. p. 194.

Embora Efraim tenha buscado dissuadir o plano, ele considerou aceitar uma parte da oferta a fim de garantir que o fundo de caridade local fosse beneficiado. Ele expressa certa hesitação, já que a quantidade que poderia ser acumulada para o fundo de caridade seria, assim, muito menor.

Contudo, ele resolve enviar a questão aos mestres de Regensburg, R. Baruch, R. Abraão e R. Judá, o *Hassid*, e buscar sua instrução, por não considerar os doze solicitantes dignos, já que, segundo nos mostra o texto presente no *Sefer Hassidim*, “há alguns entre eles que não sabem sequer um versículo da Torá”.²⁹⁴ Ele também observa que não está buscando o direcionamento dos sábios com intuito de angariar ganhos pessoais. Segundo Efraim, sua motivação é “evitar a depreciação da Torá”.²⁹⁵ Além disso, ele está preocupado que, se doze pessoas compartilharem a prática da *guelilá* por um ano, isto possa gerar a decisão de alguns desses indivíduos quererem fazê-lo durante o ano seguinte. Caso isso ocorresse e outros indivíduos diferentes também o fizessem, a consequência poderia ser um confronto com derramamento de sangue.

Efraim conclui afirmando para os líderes rabínicos consultados que ele respeitará a decisão em qualquer caso, independente de suas próprias opiniões, apesar de expressar sua vontade de continuar com a aprovação para realizar *guelilá*, pagando a mesma quantia para a caridade que ele tinha normalmente dado por esta honra no passado.

A posição da liderança rabínica consultada quanto à situação dos doze membros da comunidade desejantes de praticar o ritual da *guelilá* aparece no parágrafo 763 do *Sefer Hassidim*.²⁹⁶ Eles discutem sobre a possível consequência de que os humildes da *kehilá* lucrassem com a oferta feita pelo grupo. Muito embora fosse atitude condenável para o imaginário hassídico que seus membros não tivessem como intenção principal honrar a Deus, mas sim conseguir honra para si mesmos, não deveriam porém ser impedidos de amarrarem os rolos dos pergaminhos da Torá. Quanto ao indivíduo que realizava a *guelilá* até então, uma vez que a sua intenção fosse sincera, caso continuasse a ofertar a mesma quantia à caridade que antes ofertava, as Escrituras considerariam como se ainda estivesse honrando a Torá como o era quando praticava a *guelilá*. Assim, desde que Efraim desistisse da *guelilá* unicamente a fim de beneficiar os pobres, seria considerado como se tivesse contribuído a mesma quantia para a caridade que aqueles que, na verdade, concederam o montante necessário. A interpretação rabínica apontada na resposta da aporia encontra parâmetros, mesmo que implicitamente, no *Talmud*, segundo o qual alguém que desejasse verdadeiramente cumprir um preceito religioso, mas fosse impedido de fazê-lo, seria visto por Deus como se de fato o houvesse realizado.²⁹⁷

Quanto ao desentendimento que poderia ser gerado pela suposta intenção de manter a prática ritual da qual o trecho que analisamos trata, a intervenção da liderança religiosa só seria indicada, efetivamente, caso o grupo presente mantivesse a mesma quantia de doação e outros quisessem doar uma quantia significativamente maior. É interessante que o *Sefer Hassidim* não define um parâmetro para medir o que seria

²⁹⁴ SHB. Par. 762. Disponível em http://etc.princeton.edu/sefer_hasidim/manuscripts.php

²⁹⁵ Ibid.

²⁹⁶ SHB. Par. 763. Disponível em http://etc.princeton.edu/sefer_hasidim/manuscripts.php

²⁹⁷ Kanarfogel indica que esta interpretação está de acordo com as Escrituras e com o Talmud. Ele cita bkidd 41a. KANARFOGEL, op. cit., 2006.

realmente uma proposta válida.²⁹⁸ Caso a oferta fosse um pequeno adicional, não deveria ser sancionada pelos líderes locais.

Dentre os trabalhos que se ocuparam na análise desses dois parágrafos do *Sefer Hassidim* supracitados, uma proposta interpretativa inovadora está presente em E. E. Urbach.²⁹⁹ Urbach enxergou nessas partes do texto um excelente exemplo de como R. Judá, o *Hassid*, tratou assuntos haláchicos de maneira diferente dos tosafistas e outros haláchicos ashkenazitas. Urbach comparou a abordagem de Judá, o *Hassid*, com a de seu aluno R. Isaac b. Moisés de Viena (1180-1250), um conhecido halachista e autor de *Sefer Or Zarua*. Envolvido em um caso semelhante ao de R. Judá, R. Isaac emitiu parecer à questão que lhe foi enviada com base em ampla discussão de várias passagens talmúdicas. Contrastando tal forma de proceder com a maneira utilizada por Judá, Urbach sustentou que este último não procedeu com a forma típica de análise haláchica corrente nas comunidades judaicas askenazitas durante o século XII e XIII. A resposta apresentada na seção supracitada do *Sefer Hassidim* não foi baseada em uma compreensão e um esclarecimento talmúdico de relevância para a questão que havia sido colocada por R. Efraim b. Meier. Ao contrário, suas decisões foram emitidas essencialmente como formulações de ideais pietistas, com base em indícios que não estavam explícitos. De acordo com a visão defendida por Urbach, a compreensão de Judá quanto a este ponto decorre de imperativos éticos e apresenta uma digressão quanto ao caráter interpretaivo das questões comportamentais dentro da *Ashkenaz*.³⁰⁰

A proposição de Urbach, segundo Kanarfogel, apesar de cuidadosa, mostrou-se baseada em alguns fatores mal interpretados.³⁰¹ Segundo o crítico de Urbach, ele teria comparado duas situações diferentes, que demandavam respostas diferentes. Diferentemente de uma ocasião na qual se esperaria oferecer uma ampla documentação e discussão de sua posição para um colega respeitado, um tribunal local rabínico ou grupo de líderes comunitários, o trecho no qual Judá emite seu parecer é feita em resposta à consulta de um único indivíduo.³⁰² Outro argumento usado por Kanarfogel seria o fato do autor da pergunta registrada na passagem ser ele próprio um dos envolvidos na questão e ter solicitado auxílio imediatamente para que as dificuldades não aumentassem. A resposta, neste caso, “necessitava ser curta e doce, com pesadas garantias e com luz de detalhes.”³⁰³ Nos paralelos citados por Urbach, as perguntas vieram de terceiros desinteressados, que estavam em melhor posição para estabelecer comunicação política num prazo mais extenso.

Para entendermos a resposta emitida pelo tribunal de Regensburg, é necessário não nos atermos somente nas referências talmúdicas explícitas na decisão. Se nos atentarmos para o fator fortemente implícito do costume, perceberemos que nela está presente o caráter dialógico típico da hermenêutica rabínica.

O *Talmud* traz em si a possibilidade interpretativa heterodoxa, onde termos, situações e admoestações bíblicas não são apenas transpostas para seu texto de forma a aplicar suas diretrizes. A hermenêutica talmúdica possibilita aos homens manterem formas de determinismo condicionadas a um horizonte de questionamento. Esse

²⁹⁸ O *Sefer Hassidim* baseia-se no valor ofertado no caso exposto por Efraim. Afirma que só deve ser considerada a proposta de outro grupo se, ofertando doze *zekukim* para caridade, o outro grupo promettesse vinte. SHB. Par. 763.

²⁹⁹ URBACH Apud KANARFOGEL, op. cit., 2006, p. 19.

³⁰⁰ URBACH, op. cit., 2006, p.19-20.

³⁰¹ KANARFOGEL, op. cit., 2006, p. 21.

³⁰² Ibid.

³⁰³ Ibid.

horizonte de questionamento fica evidente a partir da abodagem feita por Emmanuel Levinas acerca do tratado talmúdico *Baba Metzia*, onde discussões entre R. Elazar e R. Josué bar Korha aparecem.

A análise filosófica de Levinas ressalta, por meio de fatores implícitos e explícitos no texto talmúdico, questões como os direitos de outra pessoa, que encontra na garantia de respeito ao costume local, a resistência à violência e ao arbitrário.³⁰⁴ O tratado que o autor investiga versa sobre as relações econômicas e sociais a que estão submetidos diferentes sujeitos pertencentes a diferentes posições na escala de produção. Por meio da questão do trabalho no tratado *Baba Metzia*, percebemos que o operário contratado, por exemplo, posição inferior economicamente e perigosa para sua liberdade, é resguardado pela importância do costume garantido pela tradição judaica rabínica. Situação perigosa para liberdade, “porque a pessoa corre o risco de perdê-la sem sofrer violência; ainda age voluntariamente, é certo, uma vez que é contratada [...] mas o comércio está à beira da alienação, a liberdade se transforma livremente em não-liberdade”.³⁰⁵

Pelo ensinamento talmúdico de que não se pode comprar tudo, nem vender tudo, a relação entre os homens fica resguardada de determinismos, inclusive no que concerne as questões materiais e de trabalho. É em nome da liberdade humana que são impostos limites à liberdade de negociação. Sendo assim, Levinas afirma que a “natureza dos limites impostos é fixada pelo costume e evolui com o costume. Mas o costume já é resistência ao arbítrio e à violência. Sua generalização é tribal e um pouco infantil, mas é uma generalidade, matriz da universalidade e da Lei”.³⁰⁶ Sendo assim, o contratante teria responsabilidades e limites impostos pela Lei judaica que conservariam os direitos de quem é contratado, que em última instância, pelo resguardar do costume não se resumir ao trabalho, é universalizado a todo judeu.

Tendo em mente que na base da hermenêutica rabínica e de sua interpretação da Lei está a generalização do respeito ao costume, entendemos que a resposta emitida ao questionamento enviado ao tribunal rabínico de Regensburg, do qual fazia parte R. Judá, o *Hassid*, opera dentro das bases talmúdicas. Apesar do *Talmud* indicar que a *guelilá* deve ser dada para a pessoa mais erudita, R. Isaac de Viena nota que as comunidades ashkenazitas permitiam a honra de ser comprado por outras pessoas, quando isso significasse benefício para a comunidade como um todo, como adverte Kanarfogel:

Esse conceito talmúdico está no coração da passagem do SH e é explicitamente observado na seção anterior (1591): "A pessoa mais erudita (Zaken) e mais justa (tzadik) na cidade deve envolver o Toráh". Efraim b. Meir sugere que ele é muito mais merecedor da *guelilá* que os "transgressores" que procuram comprá-la [...].³⁰⁷

Urbach não menciona em momento algum os nomes de outras figuras rabínicas envolvidas no processo e caracteriza a resposta presente na seção posterior ao pedido de ajuda de Efraim b. Meier como sendo somente de Judá. Essa conclusão a que chega Kanarfogel é o ponto de partida para apresentar sua visão, na qual defende a natureza colaborativa dessa passagem, o que já havia sido considerado anteriormente por

³⁰⁴ LEVINAS, op. cit., 2001, p. 20.

³⁰⁵ Ibid.

³⁰⁶ Ibid.

³⁰⁷ Ibid.

Marcus.³⁰⁸ A visão ali presente, ao invés de caracterizar unicamente a posição de Judá, conteria a posição do tribunal rabínico de Regensburg.³⁰⁹

O ponto de vista aparentemente pietista de R. Judá, o *Hassid*, sobre o comportamento ético inadequado de alguns oficiantes de sinagogas do leste da Europa, pode ser percebido em um documento citado por Urbach. Nele, Judá, o *Hassid*, ainda jovem, teria endereçado a R. Eliezer b. Isaac da Boêmia um questionamento quanto ao apoio econômico concedido aos *hazzanim* e outros responsáveis por ofícios na sinagoga. R. Eliezer, diferentemente de Judá, não discordava do auxílio financeiro e doações que eram típicos àquela época, ao menos nas comunidades judaicas nas regiões do leste da Europa. Para R. Eliezer, o líder de oração é semelhante aos que realizaram os serviços do Templo e a eles foram atribuídos vários dons de acordo com a Torá, em reconhecimento de seus serviços. Além disso, o *hazzanim* em áreas periféricas como a Polónia, Rússia e Hungria, onde havia menos estudiosos da Torá disponíveis, também foram contratados como professores da Torá e intérpretes da lei judaica. Se os seus rendimentos fossem reduzidos de acordo com a sugestão de Judá, R. Eliezer temia que estas comunidades poderiam perder esses serviços.³¹⁰

Essa visão de Judá quando mais jovem não mostra-se distante de uma formulação semelhante produzida por R. Efraim b. Isaac, o antecessor de Judá no grupo de líderes rabínicos de Regensburg. R. Efraim escreveu a R. Joel, *ha-Levi* de Bonn relatando sobre uma prática que considerava errônea. Segundo ele, alguns *hazzanim* que não leem a Torá corretamente estavam permitindo que uma pessoa tomasse as honras do ritual em troca de uma oferta financeira – doação a partir do qual os *hazzanim* também se beneficiariam. Para R. Efraim, eles estavam desonrando a Torá. Aqueles que poderiam ter parado estas práticas inadequadas, mas não o fizeram, seriam responsabilizados por Deus. Efraim indica que ele próprio tentou intervir, mas não foi atendido. Quando ausente, em visita a Worms, a leitura da Torá foi concedida àquele que supunha estar a honrá-la com a doação.³¹¹

Da mesma forma que R. Judá, o *Hassid* em seu questionamento direcionado a Eliezer b. Isaac da Boêmia, Efraim buscava que R. Joel, *ha-Levi* fosse capaz de resolver este tipo de prática tida por ele como desonrosa. Kanarfogel vê, neste caso, a possibilidade de R. Efraim ter estabelecido o tom para seu colega mais jovem em Regensburg, o *Hassid*.³¹²

Além de suas visões similares no que diz respeito aos *hazzanim* que descrevemos acima, há ainda outros pontos de vista compartilhados entre R. Efraim b. Isaac e R. Judá, o *Hassid*. Kanarfogel compara três manuscritos atribuídos a Efraim que elaboram um processo de penitência para uma pessoa que matou alguém, com o mesmo tipo de processo para assassinato, atribuído a Judá, presente no início do *Sefer Rokeah* de Eleazar de Worms.³¹³ Ambos propõem que o penitente devesse vagar de lugar para lugar, por um período de três anos, como uma espécie de autoexílio; não deve comer carne e só beber água; tomar banho e lavar suas roupas apenas duas vezes por ano e não deve raspar ou cortar seu cabelo; ambos propõem um intenso regime de jejum.

³⁰⁸ MARCUS, I. G. The Historical Meaning of Hasidei Adhkenaz: Fact, Fiction or Cultural Self-image?. In: DAN; SCHÄFER, op. cit., 1993, p. 113.

³⁰⁹ KANARFOGEL, op. cit., 2006, p. 23. R. Baruch b. Isaac, R. Abraão b. Moisés, R. Isaac b. Jacó, *ha-Lavan*, e R. Judá b. Samuel, o *Hassid*, eram membros do tribunal rabínico de Regensburg no fim do século XII. Ibid., p. 22.

³¹⁰ Ibid., p.20.

³¹¹ Ibid., p. 24.

³¹² Ibid.

³¹³ Também é atribuído ao pai de Judá, Samuel b. Kalonimos de Speyer, o *Hassid*.

É importante ressaltar que apesar das possíveis interações entre R. Efraim de Regensburg e R. Judá, o *Hassid*, o primeiro morreu em 1175, cerca de vinte anos antes da Judá deixar a cidade de Speyer onde nasceu e estabelecer-se em Regensburg. Apesar de várias lendas do final da Idade Média contar sobre um intenso contato entre os dois,³¹⁴ concordamos com Kanarfogel quando este afirma que é pouco provável que eles tenham tido contato direto.³¹⁵ Se compararmos as datas da chegada de R. Judá à Regensburg, por volta de 1195³¹⁶ e a morte de Efraim, em 1175, e considerarmos o fato de não termos tido acesso a nenhum vestígio que aponte para um possível encontro entre os dois em Speyer, ou em outra localidade, preferimos acreditar que o contato com as ideias de Efraim b. Isaac tenha sido possibilitado por meio de seus escritos quando de sua chegada à Regensburg próximo ao fim do século XII.

Há, contudo, evidências de afinidades e, em alguns casos, de contato direto entre R. Judá, o *Hassid*, e líderes tosafistas de comunidades ashkenazitas que estudaram com Rabbenu Tam no norte da França antes de estabelecerem-se em Regensburg, onde também atuaram no tribunal rabínico. Nesse grupo estão R. Efraim b. Isaac, R. Issac b. Mordechai, R. ha-Lavan, R. Baruch b. Isaac e R. Eliezer de Praga, com quem Judá havia se correspondido.³¹⁷

R. Judá manteve contato com R. Isaac ben Mordechai de Regensburg por meio de uma pergunta que endereçou a ele em relação a Angelologia. O assunto tratado é a respeito de uma passagem bíblica que tem por implicação que muitos anjos vigiam uma pessoa justa, enquanto outros sugerem que apenas um anjo está envolvido. A resposta dada é que o único anjo é o *Sar ha-Panim* que comanda os outros anjos sob seu controle para percorrer o mundo. Aqui encontramos uma comunicação direta entre R. Isaac b. Mordechai e o mais jovem R. Judá tratando de um assunto místico.³¹⁸

Também há uma referência à Judá, o *Hassid*, encontrada no comentário ao tratado *Tamid*, composto por R. Baruch b. Isaac de Regensburg. Verificamos que ele cita Samuel e seu filho R. Judá, o *Hassid*. O comentário escrito por R. Baruch reflete o desafio colocado por R. Samuel e R. Judá, a prestar especial atenção ao estudo dos tratados do *Seder Kodashim*.³¹⁹

O escopo de alocar a produção de Judá, o *Hassid*, dentro de um contexto mais amplo nos permite verificar que R. Judá foi bastante envolvido com as principais figuras rabínicas de Regensburg e que esses rabinos estavam mais em sintonia com algumas das práticas pietistas e valores que o caracterizam do que se imaginara até então por parte da historiografia. A riqueza da análise de Kanarfogel está em mostrar como havia pontos em comum entre os *Hassidei Ashkenaz* e outros estudiosos rabínicos na sociedade *ashkenazi*. Diferentemente de como se pensou,

a cultura rabínica de *Asquenaz* medieval foi infundida com o pietismo e com o misticismo muito mais do que geralmente foi pensado; os estudiosos rabínicos de Regensburg são apenas um exemplo claro. As semelhanças e pontos em comum de R. Judah *he-Hassid*, bem como a

³¹⁴ KANARFOGEL, op. cit., 2006, p.26.

³¹⁵ Ibid.

³¹⁶ SOLOVEITCHIK, H. Resenha da obra “*Olam ke-minhago noheg*” de E. ZIMMER. *AJS Review*, New York, v. 23, p. 229-230, 1998.

³¹⁷ URBACH Apud KANARFOGEL, op. cit., 2006, p. 26.

³¹⁸ Ibid., p. 30. Já quanto a algum contato direto entre R. Judá e *Ri-ha Lavan*, é difícil de ser afirmado. Nota-se que um comentário exegético escrito por *Ri-ha Lavan* para o Gênesis 4.7 é incluído no comentário da Torá feito por R. Judá, compilado pelo filho de *Ri-ha Lavan*, R. Zaltman. Ibid.

³¹⁹ Ibid., p. 32.

extensão de seu impacto, podem ser avaliados com precisão apenas quando o quadro maior da cultura rabínica na *Asquenaz* medieval for plenamente levada em conta.³²⁰

A resposta dada por Judá ao questionamento de Efraim b. Meir, que aqui apresentamos, procedeu dentro das bases haláchicas, embora não tenha deixado de expressar a compreensão tipicamente pietista. A resposta que aparece no *Sefer Hassidim* não menciona uma decisão conjunta dos líderes do tribunal rabínico de Regensburg, ao qual aos membros foi enviado o litígio a ser resolvido. Acreditamos que o texto possa ter sido adaptado de tal forma para que pudesse melhor enquadrar-se no *Sefer Hassidim*. O texto cita claramente que a questão foi endereçada R. Baruch, R. Abraão, e R. Judá, o *Hassid*,³²¹ porém a resposta é remetida, como se encontra no *Sefer Hassidim*, desenhada de tal maneira que a admoestação aparenta ser um eco dos parâmetros éticos do Pietismo que Judá vem traçando ao longo do *Sefer Hassidim*. Isso se torna ainda mais compreensível se considerarmos os inerentes conflitos discursivos que envolviam as admoestações do *Hacham*, o sábio *Hassid*, no tocante às autoridades entendidas nos assuntos da Torá mas que não seriam, segundo o *Sefer Hassidim*, comprometidos com comportamentos que busquem revelar os padrões exigidos pelo Criador.

As críticas às punições não corretamente inflingidas aos chamados ímpios e a demasiada erudição em assuntos formais da Lei que prescindem de atitudes práticas por autoridades comunais perpassam a descrição feita pelo *Sefer Hassidim* e funcionam como um dos fios condutores do caráter sociorreligioso do entendimento de Judá, o que dá o tom para essa resposta emitida como parecer individual do *Hassid* sem nenhuma participação dos representantes da assembleia rabínica.

A resposta emitida no *Sefer Hassidim* evidencia a resposta individual dada por Judá, e acentua o seu protagonismo como liderança comunitária. Aqui encontramos mais uma evidência para o que Yassif já havia afirmado quanto ao tema das *exemplas* no *Sefer Hassidim*. Para Yassif, R. Judá, o *Hassid*, não foi uma figura marcante somente pela sua concepção social, seu entendimento da experiência religiosa e suas ideias de liderança comunal, mas também e sobretudo por sua escolha da narrativa como principal veículo para comunicá-los.³²²

Em nenhum texto medieval essa estrutura narrativa aparece com tanta frequência como no *Sefer Hassidim*, o que também chama atenção para outro importante fator: as histórias como forma de difundir suas ideias ou para ilustração de um princípio moral dialogam de ponta a ponta com os fundamentos éticos do *Sefer Hassidim* e tem em Judá seu principal narrador, assim como seu protagonista.³²³ Diversas histórias exemplares presentes no *Sefer Hassidim* tem a figura do *Hacham* como central, que Yassif defende ser a projeção do próprio R. Judá, já que o *Hacham* das *exempla* é a materialização de sua pregação.

A argumentação de Yassif também seria viável se pensarmos que os valores de humildade são advogados pela figura do *Hassid* no *Sefer Hassidim*, o que levou Judá a não assinar suas obras, diferentemente do que já se tornava comum a partir do século XIII.³²⁴ Aqui não somente as histórias contadas no *Sefer Hassidim* são exemplificações da autoridade do *Hacham*, logo de R. Judá, o *Hassid*, mas também outras situações,

³²⁰ KANARFOGEL, op. cit., op. 2006, p. 37.

³²¹ SHB. Sec. 763. Disponível em http://etc.princeton.edu/sefer_hasidim/manuscripts.php

³²² YASSIF, op. cit., 2005, p. 180.

³²³ Ibid., p. 181.

³²⁴ Ibid., p. 182-183.

como é o caso desta resposta dada pelo tribunal de Regensburg que analisamos, que aparece como uma resposta individual do autor da compilação na qual está inserida, o que mais uma vez, ao nosso ver, esconde uma estratégia de significação que busca dar coesão a pregação interna do *Sefer Hassidim* e coerência à sua proposta sobre a Vontade do Criador, por meio da legitimação de sua figura de autoridade. As diretrizes traçadas pelo texto Pietista não seriam tão eloquentes caso aparecessem com a autoridade do *Hassid Hacham* colocada em igual importância com a dos sábios rabínicos do tribunal de Regensburg ao emitir uma resposta conjunta, logo com aqueles não versados nas profundezas da *Hassidut*, os quais o *Sefer Hassidim* aconselha não buscar auxílio e orientação.

Como verificamos, a concepção de liderança presente no *Sefer Hassidim* é coerente à leitura de mundo proposta pela interpretação rabínica vigente no contexto *ashkenazi* do qual emerge e está mais próxima dos demais estudiosos rabínicos do que se pensou por parte de alguns estudiosos do tema, como o estudo de caso dos líderes do tribunal de Regensburg nos possibilitou verificar. Portanto, o *Sefer Hassidim* ter afirmado um conjunto de rituais que afastariam os judeus pietistas dos não pietistas não significa necessariamente que esse afastamento tenha ocorrido tão intensamente, visto a própria figura do sábio *Hassid* que acreditamos R. Judá representou, mesmo envolvido em constantes conflitos intelectuais com alguns de seus contemporâneos, também trazer em sua produção as marcas de interações com lideranças rabínicas.

Contudo, a discursividade do autor Pietista não escapa às possibilidades de desvio a que toda prática de leitura está sujeita. Segundo Chartier, “as modalidades do ler são, elas próprias, múltiplas, diferentes e segundo as épocas, os lugares, os ambientes”.³²⁵ Toda prática de leitura conduz a um processo criador, portanto devemos anular “o corte entre produzir e consumir”, pois a “obra só adquire sentido através da diversidade de interpretações que constroem as suas significações”.³²⁶ O processo de leitura pode ser entendido, assim, em termos de apropriação, pois a despeito das coerções impostas pelo meio social e pelas diretrizes disciplinadoras do discurso, ele forja novas formas de percepção e apreensão,³²⁷ diferentes daquelas trazidas pela prática discursiva, ganhando espaço novas formas de ação e conduta.

Dentro dessa perspectiva, a inevitável leitura dos textos considerados sagrados pelo Judaísmo e mais amplamente a leitura de uma realidade que envolvia a produção do *Sefer Hassidim*, o habilita como prática criadora, dotada de inventividade e que não se anulam nos textos que perpassam sua construção.³²⁸ É nesta condição de prática produtiva que precisamos entender a leitura da religiosidade e da sociedade judaica presentes nas ideias de R. Judá, o *Hassid*. Um piedoso não diferiria, neste sentido, do entendimento rabínico *ashkenazi* de autoridade, no tocante aos valores que deveriam indicar princípios morais e espirituais da correta postura judaica, nem suas ideias seriam construídas distantes da interação com saberes característicos da produção contemporânea a ele. Os líderes da comunidade eram também, tradicionalmente, grandes sábios da Torá. Contudo, o *Hassid* se destacava pela sua coerência e retidão no que concerne ao caminho escolhido para possibilitar vivenciar a vontade do Criador não captada em sua completude pela tradição rabínica, o que o projeta muito mais por sua sabedoria e conduta pessoal que pelo alcance de sua posição política ou econômica.

³²⁵ CHARTIER, R. **Leituras e leitores na França do Antigo Regime**. São Paulo: UNESP, 2003. p. 173.

³²⁶ Id., op. cit., 1991, p. 59.

³²⁷ CAVALLO, G.; CHARTIER, R. (Orgs.) **História da Leitura no Mundo Ocidental**. São Paulo: Ática, 1998. p. 37.

³²⁸ CHARTIER, R. (Org.) **Práticas de leitura**. São Paulo: Estação Liberdade, 2010. p. 78.

Em seção dedicada à essência da piedade, percebemos que a aplicação contínua às coisas e paixões mais desafiadoras aparece como sendo central para o *Hassid*, pois são elas que o desviam de sua conduta esperada. Más inclinações, vaidades, calúnia e difamação do próximo, olhar fixamente para uma mulher, falar sobre curiosidades mundanas ou viver ociosamente, são alguns dos assuntos que aquele que almeja se tornar um homem piedoso precisaria continuamente combater, garantindo a conduta apropriada.³²⁹

A significação conferida à prática de estudo dentro do *Sefer Hassidim* é ilustrativa no que tange ao caráter inventivo da interpretação hassídica de mundo, garantida pelo potencial dialógico que o conhecimento talmúdico propicia, mas que aponta para além do conhecimento talmúdico, visto que ele não contemplou cada ordenamento velado nas escrituras, assim como certas práticas penitenciais importantes para sua realização, como temos nos esforçado em mostrar com nossa abordagem.

A leitura feita pelo *Hassid* da raiz do estudo parte do *Talmud*. O entendimento correto e o cumprimento de cada mandamento vêm com a prática empenhada dia após dia. Nesse ponto uma passagem é muito instrutiva: “Não está escrito, ‘aquele que estuda’, mas ‘aquele que pratica’”.³³⁰ Ao parafrasear as escrituras, a tônica aqui recai sobre a postura correta, a colocando em primeiro plano. A erudição e profundo conhecimento dos textos sagrados, conseqüentemente o conhecimento protocolar que versa sobre as práticas espirituais e cotidianas, tem no Pietismo de R. Judá lugar de ferramenta: conhecer é a estrada pela qual o piedoso caminha para chegar até a verdadeira vontade do Criador. Mas o que o mantém na estrada certa não é outra coisa se não o profundo temor a Deus³³¹ que guia o *Hassid* no caminho correto. Ao nosso ver, a advertência aqui se direciona para aqueles conhecedores da Lei, pois é aquele versado nos desígnios de Deus o responsável por conduzir e ensinar o “caminho certo” aos demais de sua *kehilá*. Entretanto, de nada serve um profundo conhecimento da Lei se seu “coração, olhos e ouvidos”³³² não estiverem aplicados às diretrizes que o estudo proporciona.³³³

É importante ressaltar que tal digressão na proposta presente no *Sefer Hassidim* não se faz por meio do afastamento de tais proposições dos valores presentes na tradição rabínica *Ashkenazi*. Os sábios nas comunidades situadas no Reno e no norte da França já empreendiam desde o século XI releituras talmúdicas e de seus próprios professores, e isso está presente da mesma forma no *Sefer Hassidim*, que embarca em iniciativas criativas, compartilhando com outros estudiosos rabínicos da *Ashkenaz* desse mesmo contexto de confrontação entre o que Kanarfogel chama de “partidários da tradição” e “partidários do progresso”.³³⁴

A parte específica sobre a raiz do estudo que analisamos até aqui, encontra-se dentro horizonte de possibilidades do Judaísmo *Ashkenazi*, embora também corrobore para a projeção do *Hassid* como um tipo específico de autoridade, cujos pilares estão em sua conduta espiritual e moral frente à vontade do Criador. Neste sentido, o *Sefer Hassidim* conclui que é melhor conhecer pouco com temor a Deus do que a abundância do ímpio que estuda diariamente e não torna tal conhecimento em prática.³³⁵ Podemos

³²⁹ SHB. Par. 10. In: Book of the Pious, p. 9.

³³⁰ Par. 17. Nedarim 62a. Ibid. p. 16

³³¹ SHB. Par. 12. In: Ibid., p. 10.

³³² SHB. Par. 17. In: Ibid., p. 17.

³³³ Ibid.

³³⁴ Cf. KANARFOGEL, op. cit., p. 287-315, 2000.

³³⁵ SHB. Par. 17. In: Book of the Pious, p. 17.

inferir que tais exigências, ainda que ligadas profundamente com a comunidade como um todo, não isoladas nas obrigações dos líderes comunitários, projetam um tipo ideal de autoridade³³⁶ típico da interpretação hassídica de religiosidade e sociedade, reafirmando assim a crítica aos sábios rabínicos que conhecem a Lei, mas por não alcançá-la na plenitude demandada pela vontade do Criador, não direcionam a comunidade corretamente.³³⁷

Portanto, é na esfera do poder simbólico que precisamos entender a figura do *Hassid Hacham* como autoridade comunitária. O universo simbólico constitui sentidos compartilhados, concepções homogêneas difundidas que asseguram a solidariedade social. Isso testemunha em favor de uma legítima função política do sistema simbólico, pois ele cumpre um papel de integração entre os indivíduos, torna possível o consenso e a reprodução social.³³⁸ Segundo Bourdieu, é um “poder quase mágico que permite obter o equivalente daquilo que é obtido pela força (física ou econômica), graças ao efeito específico da mobilização”.³³⁹ Ele deve ser ignorado como arbitrário, portanto reconhecido.

O prestígio do líder pietista é uma forma de poder simbólico, pois não se configura arbitrariamente pela posição que ocupa nas relações de produção, nem no poder de um homem sobre o outro por meio de lugares distintos que ocupa numa hierarquia social. É central percebermos que o que estabelece o poder do *Hassid* seria menos uma força “instituída”, do que a cumplicidade entre aqueles que lhe estão sujeitos, ou mesmo, que o exercem.³⁴⁰

No contexto de organização e distribuição de funções dentro do bairro judaico *ashkenazi*, o tribunal judicial de cada *kehilá* retinha os direitos concedidos ao antigo Sinédrio, aos tribunais superiores dos exilarcas e aos gueonato na Babilônia. Os tribunais faziam cumprir sua jurisdição e decisões pela ameaça de "ostracismo" social (*Herem*), que, se proferida, privaria efetivamente o judeu da relação com seus correligionários.³⁴¹

Ao pensar a excomunhão dentro do judaísmo medieval, entendida como ferramenta usada por pontuais dirigentes judaicos para ação repressiva no controle da leitura, e associada à necessidade de efetivar o poder rabínico, Roberto Bonfil aponta para a menor força conferida aos dirigentes judaicos no uso da excomunhão frente os detentores cristãos do poder no contexto do século XII ao XIV. Para ele, a força da excomunhão como ferramenta de garantia de autoridade judaica era bem mais frágil do que se apresenta no caso cristão, pois a “ausência de uma autoridade suprema do rabino tornava sempre possível uma manifestação de contra-excomunhão”.³⁴² A excomunhão não era um caminho irreversível como a fogueira o seria para o caso cristão. Em algumas situações, o próprio uso de excomunhão estava limitado à autorização cristã, o que submetia a autoridade rabínica à autoridade cristã.³⁴³

³³⁶ Dentre os tipos ideais que Max Weber elege como princípios legitimadores do domínio, o carisma, ou autoridade carismática, é aquela extraordinária e pessoal, heroica e que reúne outras qualidades de liderança individual. É o domínio carismático exercido pelo profeta. WEBER, M. A política como Vocação. In: **Ensaio de Sociologia**. Rio de Janeiro: LTC, 1982. p. 99.

³³⁷ SHP. Par. 1295. Apud MARCUS, op. cit., 1981, p. 64.

³³⁸ BOURDIEU, P. **O Poder Simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989. p. 9-10.

³³⁹ *Ibid.*, p. 14.

³⁴⁰ *Ibid.*, p. 8.

³⁴¹ SELTZER, op. cit., p. 328-329.

³⁴² BONFIL, R. A Leitura nas Comunidades Judaicas da Europa Ocidental na Idade Média. In: CAVALLO, G.; CHARTIER, R. (Orgs.) op. cit., 1998, p. 191.

³⁴³ *Ibid.*

Apesar de concordarmos com todos os argumentos usados por Bonfil, ao pensarmos o caso *ashkenazi*, verificamos que tais conclusões mostram-se precipitadas. A fraqueza do autogoverno judaico, sempre sujeito a jogar com imposições que sua condição de minoria o submetia em uma sociedade majoritariamente cristã já nos indica outras opções interpretativas. As especificidades da realidade das comunidades ashkenazitas contempladas com os benefícios concedidos por lideranças seculares e eclesiásticas durante os séculos XI e XII, dentre eles o direito de autogoverno, nos levam a crer ser infundado pensar em uma dependência das autoridades locais judaicas às chancelas cristãs de excomunhão nas comunidades de Speyer, Worms e Regensburg, importantes centros emergentes de líderes hassídicos. O que incidiria sobre o caráter instável do poder da excomunhão seria a própria face questionável da autoridade rabínica. O *Sefer Hassidim* cita vinte e quatro tipos de situações que levavam à excomunhão, todas elas de acordo com os textos talmúdicos, o que a torna uma matéria discutível e inconclusiva dentro das mesmas comunidades, dada a natureza dialógica da literatura rabínica consultada.³⁴⁴

No que tange a possibilidade de contestação de qualquer judeu frente uma situação que envolva uma relação de força, não é uma questão posta apenas em termos de relações de poder entre judeus e cristãos. A possibilidade de contestação não traz à tona a fraqueza da forma de autogoverno judaico frente às lideranças cristãs, no caso de algumas comunidades do Reno. O descontentamento social diante de uma ordem política considerada inapropriada é algo fomentado pelo *Talmud*, valendo inclusive para problemas endógenos às autoridades da *kehilá*.

Levinas encontrou referências no tratado Baba Metzia, já referenciado por nós anteriormente, que nos possibilitam pensar que há no *Talmud* uma concepção crítica quando à ordem política, um horizonte possível de recusa do poder do homem sobre o homem e por isso o texto talmúdico traz consigo, no tratado referido, a ideia de que a ordem política é um fator passível de ser recusável.³⁴⁵ Como vemos no âmbito talmúdico, “Rabbis aconselham suas comunidades a nutrirem simultaneamente ódio e cautela pelo poder em sua natureza e não se aproximarem jamais das autoridades políticas, consideradas evasivas e indiferentes aos problemas reais da população”.³⁴⁶

Segundo R. Judá, o *Hassid*, é um direito indiscutível de todo judeu repreender uma autoridade em caso de não cumprimento devido dos preceitos da Lei, mesmo que ela seja um sábio versado na tradição. Para ele é dever de um estudante repreender seu professor, assim como dever de qualquer judeu repreender qualquer pessoa em condição de considerada transgressão.³⁴⁷ Podemos perceber que a abertura ao não enrijecimento de determinadas relações entre os homens perpassa tais advertências, pois a admoestação a que todos estão sujeitos em caso de má conduta acaba podendo funcionar como uma forma de flexibilizar as relações de poder entre os dirigentes da *kehilá* empossados de “direitos” de julgar e seria isso um fator que garantiria o questionamento por parte do *Hacham* dos comportamentos e da autoridade de judeus não *Hassidim*. Para o *Hassid*, é sua conduta pessoal que testemunha seu prestígio, não

³⁴⁴ SHB. Par. 43. In: Book of the Pious, p. 44-45.

³⁴⁵ LEVINAS, op. cit., 2001, p. 55.

³⁴⁶ SANCOVSKY, R. R. **Inimigos da Fé: judeus, conversos e judaizantes na Península Ibérica, século VII**. Rio de Janeiro: Imprinta Express, 2008. p. 217.

³⁴⁷ SHB. Par. 5. In: Book of the Pious, p. 5.

se envergonhando em assumir seus erros publicamente,³⁴⁸ agindo com arrependimento³⁴⁹ e humildade.³⁵⁰

Nesse sentido, o horizonte de questionamento, no *Sefer Hassidim*, subjaz à questão da excomunhão, quando ele critica autoridades comunitárias que não cumprem com a aplicação dessa punição disciplinar em situações que for decretada. Para a crítica feita no texto Pietista quanto a esses desvios comentidos por lideranças rabínicas, isso teria como consequência perseguições e mortes que se abateriam sobre a comunidade.³⁵¹ A mesma natureza de abertura ao questionamento do poder comunitário está presente quando o *Sefer Hassidim* apresenta o *Hassid* instruído no Pietismo como exemplo alternativo de liderança comunitária que deveria reger a vida dos *Hassidim*.³⁵²

O lugar que essas ideias de Judá, o *Hassid*, ocupavam dentro do ambiente das comunidades judaicas da *Ashkenaz*, apontam para a resignificação dos valores éticos judaicos diante uma realidade social que se descortinava aos olhos daquele grupo minoritário.

A partir do século XI, ao mesmo passo que o Cristianismo buscará estender seu campo de ação, o *Imperium* passará a sofrer violenta oposição do papado e dos príncipes locais sob a regência da casa dos Staufen e empreenderá grande esforço em reestruturar suas bases legitimatórias na segunda metade do século XII, culminando no século XIII com seu gradual enfraquecimento.

Nesse contexto de enfraquecimento do Império, que concedia benefícios aos judeus de seu território, os mesmos judeus outrora contemplados pela suposta tolerância real, serão acusados de corromper a sociedade cristã. Surgirão diversas acusações de assassinatos rituais, envenenamento dos poços e sequestros de crianças para rituais demoníacos.

Não pensamos ser ocasional a ligação espacial e temporal entre os impactos da transformação da Cristandade Ocidental no enfraquecimento do Império e a produção do *Sefer Hassidim*. Portanto, outro recurso importante para entendermos as práticas prescritas e veladas na produção de R. Judá, o *Hassid*, é interpretar como tais mudanças foram significadas pelo movimento hassídico. Eis o assunto de nosso próximo capítulo.

³⁴⁸ SHB. Par. 10. In: *Ibid.*, p. 9.

³⁴⁹ SHB. Par. 7. In: *Ibid.*, p. 7.

³⁵⁰ SHB. Par. 15. In: *Ibid.*, p. 13.

³⁵¹ SHP. Par. 1386. In: GOURÉVITCH, op. cit., p. 147-148.

³⁵² SHP. Par. 1942. In: *Ibid.*, p. 118.

CAPÍTULO IV

INTERAÇÕES JUDAICO-CRISTÃS E SUAS INFLEXÕES NO *SEFER HASSIDIM*

Vauchez chamou atenção para o complexo e multifacetado conjunto de modificações pelas quais o Ocidente passou desde fins século X. O crescimento populacional, o fortalecimento de atividades comerciais e uma mentalidade de lucro rapidamente fariam com que a teologia e a espiritualidade monástica se mostrassem inadaptadas. Quantidades crescentes de senhores que partiam para Cruzada, camponeses em busca de terras novas para colonização, clérigos em busca de escolas e mestres, todos estariam envolvidos por tal agitação, por uma “sede de mudança e deslocamento”.³⁵³ Esse foi o pano de fundo para a renovação espiritual que ganhou espaço com a emergência de novas ordens religiosas durante os séculos XII e XIII.

Um esforço para estabelecer uma “ordem correta”, por meio da defesa de determinadas estruturas hierárquicas sociais, marcou o pensamento de alguns grupos e instituições que buscavam legitimar-se naquele contexto.³⁵⁴ Um exemplo da materialização desse esforço por estabelecer uma ordem adequada, universalizada, se dá com o discurso de Urbano II ao clamar pelas Cruzadas.

Esse quadro de transformações incidiu na autopercepção dos diversos grupos que de alguma maneira a elas estavam associados, entre eles os judeus, que vivenciaram esse processo de maneira peculiar, posto terem sentido o concomitante esfacelamento da relativa estabilidade que os judeus gozavam em algumas comunidades em solo germânico. Proposições do que seria socialmente aceitável marcaram polêmicas sociais entre grupos distintos.

Nesse quadro de mudanças na qual as relações judaico-cristãs se alteram paulatinamente ao longo do século XII no contexto imperial germânico, ambienta-se a produção da nova forma de espiritualidade que caracteriza o Pietismo apresentado no *Sefer Haissidim*. A partir de 1096, com o advento das perseguições às comunidades judaicas situadas no Reno e o agravamento das tensões entre judeus e cristãos, o simbolismo martirológico ganhou força dentro das comunidades judaicas ashkenazitas e ressoaram na produção dos *Hassidei Ashkenaz*.

Segundo Marcus, no relato de Salomão b. Sansão acerca das perseguições vividas pelas comunidades judaicas em 1096, uma mensagem de consolação sobre o futuro é apresentada pelo cronista. As descrições não focam somente na destruição da elite rabínica de Mainz, mas na continuidade dos sobreviventes dos massacres em Speyer,³⁵⁵ localidade onde ocorre a retomada das atividades na Sinagoga em 1104.³⁵⁶

Esse fator é relevante, pois ali nasce R. Samuel b. Kalonymus, o *Hassid*, após seu pai mudar-se de Mainz para lá depois das perseguições de 1096.³⁵⁷ A referida localização espacial do nascimento de R. Samuel e de sua produção intelectual é importante para entendermos alguns aspectos na construção discursiva do *Sefer*

³⁵³ VAUCHEZ, A. *A espiritualidade na Idade Média Ocidental* (Séc. VIII a XIII). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1995. p. 67.

³⁵⁴ TELLENBACH, G. *Church, State and Christian Society at the Time of the Investiture Contest*. New York: Humanities Press, 1970. p. 1.

³⁵⁵ MARCUS, I. G. From Politics to Martyrdom: Shifting Paradigms in the Hebrew Narratives of the 1096 Crusade Riots. In: COHEN, J. (Ed.). *Essential Papers on Judaism and Christianity in Conflict: from late antiquity to the Reformation*. New York: New York University Press, 1991. p. 481.

³⁵⁶ Ibid.

³⁵⁷ DAN, op. cit., 2007, v. 17, p. 771.

Hassidim. Além de contribuir diretamente à referida obra por intermédio do *Sefer ha-Yir'ah*, ele é pai de R. Judá, o *Hassid*, a quem atribui-se o texto. Do mesmo modo que Samuel, Judá tem Speyer como cidade Natal e lá vive até o momento de sua partida para a cidade de Regensburg onde se estabelece até sua morte, por volta de 1217.³⁵⁸

É possível perceber o eco de 1096 no *Sefer Hassidim*. Ele contém uma passagem na qual aparece uma situação em que teriam acontecido perseguições em Mainz, onde um bispo teria decretado massacre aos judeus na possibilidade de não aceitarem o batismo. O bispo enviou

[...] os cruzados dizendo-lhes para que não tocassem no dinheiro deles mas apenas em suas pessoas e, se não se convertessem, matassem-nos. Eis que os rumores chegaram aos judeus, e ao ouvirem tal coisa procuraram com toda a comunidade trancar-se em suas casas. Logo a seguir passaram os judeus a atirar, de suas moradias para a rua, o dinheiro e o ouro bem como suas roupas, a fim de que os cruzados se ocupassem em apanhar as moedas e apossar-se do butim, enquanto muitos dos judeus fugiam através dos pátios para as casas dos cidadãos.³⁵⁹

Ao mesmo tempo em que alguns judeus se apressavam em “atirar, de suas moradias para a rua, o dinheiro e o ouro bem como suas roupas”, os cruzados não percebiam que outros fugiam. Quanto à imagem dos cruzados que é traçada, pode-se subentender o tom que recai sobre a avidez que eles nutririam em torno dos bens dos judeus.

O saque efetuado, como enfatizado na história contada, é tema recorrente nas crônicas hebraicas que relatam as Cruzadas. Na descrição cronológica de 1096, acerca das perseguições aos judeus de Worms, Salomão b. Sansão fala o seguinte sobre os cruzados:

[...] levantaram-se os lobos das estepes (Jr. 5: 6) para atacar aqueles que ficaram em suas casas, e os assaltaram, homens, mulheres e crianças, jovens e velhos, derrubando os degraus que se encontravam defronte às casas, destruindo suas casas, pilhando e saqueando.³⁶⁰

Como pode ser percebido em ambos os escritos, há uma maneira comum de entender o envolvimento dos cruzados em sua passagem pelas comunidades judaicas, sempre agindo em torno de interesses econômicos, saques e pilhagens.³⁶¹

Ainda em torno do decreto de conversão na cidade de Mainz, continua o *Sefer Hassidim*:

[...] O bispo ouviu o que se passava e ordenou que não mais tocassem nos judeus, e os cruzados voltaram e perguntaram-lhe qual a razão para isso. Ele lhes respondeu que, enquanto os judeus ainda estavam preocupados em não perder seu dinheiro e suas vidas, eles poderiam converter-se, porém agora quer terminou seu dinheiro e não temem mais por sua vida não transgredirão a lei. Se não tivésseis roubado seu

³⁵⁸ Ibid., 2007, v. 11. p. 490. Cabe ainda lembrar que R. Eliezer viveu pessoalmente as perseguições da terceira Cruzada, onde morreram sua esposa e filhos.

³⁵⁹ SHP. Par. 1862. In: FALBEL, op. cit., 2001, p. 238.

³⁶⁰ SALOMÃO B. SANSÃO. As perseguições de 1096. In: FALBEL, op. cit., 2001, p. 75.

³⁶¹ Para a recorrência de tal forma de descrever as atitudes dos Cruzados Cf. páginas 77, 78, 87, 88 da crônica sobre 1096, dentre outros.

dinheiro e não tivésseis matado os demais – os velhos , jovens e moças – e alguns tivessem se convertido, os demais também o teriam feito, mas agora, enquanto vocês estavam ocupados com o butim, os jovens e os cabeças da comunidade e as moças fugiram, e restaram somente as velhas e os velhos, e os bons, que serão mortos [...].³⁶²

Ao mudar de opinião sobre as perseguições, o bispo indica que seu interesse era o batismo dos judeus. Tendo os jovens e os líderes da comunidade fugido enquanto os cruzados se dedicavam ao saque, não mais temeriam por suas vidas. Essa parte do *Sefer Hassidim* impele a algumas reflexões imprescindíveis para melhor entendermos o posicionamento das práticas conflitantes na cotidianidade das interações judaico-cristãs e como elas implicam na formulação do *Sefer Hassidim*.

As crônicas hebraicas sobre as Cruzadas têm natureza literária diversa do texto Pietista. Elas podem ter feito parte do gênero de comentários litúrgicos lidos nas sinagogas.³⁶³ Embora as transições nas narrativas tenham sido escritas em linguagem litúrgica, os textos não se tornaram parte da liturgia de modo duradouro.³⁶⁴ O objetivo delas é muito claro: visam realçar a santidade da qual seriam dotados aqueles homens e mulheres piedosos que não teriam cometido apostasia e por isso morrido “santificando o Nome”. Em se tratado das tentativas de conversão e das perseguições de 1096 nelas presentes, é possível verificar dois parâmetros de ação, dois paradigmas, ou nos termos teóricos adotados na presente pesquisa, duas estratégias com relação à forma dos “piedosos de 1096” – se não eles, ao menos os narradores das crônicas – perceberem as situações que se anunciaram em fins do século XI. Primeiramente, entrou em cena uma estratégia política, na qual os judeus buscavam associar-se aos bispos para evitarem o batismo e as perseguições.³⁶⁵ Dentro desse paradigma também está presente a possibilidade de tentativas de resistência física, enfrentamento direto entre judeus e cristãos como narrado nas crônicas.³⁶⁶

O apoio dado por bispos não foi suficiente para garantir a segurança dos judeus. Após esse fracasso, eles reordenaram sua visão de mundo, entrando em cena uma nova estratégia para lidar com as perseguições, interpretando-as como julgamento divino. De acordo com esse novo paradigma, como classifica Marcus, os mártires, judeus piedosos que entregam suas vidas para “Santificar o Nome”, simbolizavam a entrega de Isaac por Abraão no monte Moriah.³⁶⁷

Como visto no *Sefer Hassidim*, é o bispo que decreta os batismos forçados, enquanto nas narrativas dos massacres de Mainz em 1096 o bispo busca dar auxílio aos judeus. Na crônica de Salomão b. Sansão, o bispo se reúne com seus auxiliares para ajudar os judeus. Inicialmente sua intenção, segundo palavras do cronista, era “salvar-nos com todas as suas forças”.³⁶⁸ Continua ele dizendo que “porém, no final, todo o

³⁶² SHP. Par. 1862. In: *Ibid.*, p. 239.

³⁶³ COHEN Apud *Ibid.*, p. 71.

³⁶⁴ MARCUS, op. cit., 1991, p. 481.

³⁶⁵ *Ibid.*, p. 476.

³⁶⁶ Dentre várias situações descritas na crônica de Salomão b. Sansão, a título de exemplo, citamos uma em que um cruzado é apedrejado até a morte por judeus, homens e mulheres. Os cruzados e cidadãos, ao verem o que tinha acontecido, lutaram com eles até que exterminaram todos. SALOMÃO B. SANSÃO. op. cit., p. 89.

³⁶⁷ MARCUS, op. cit. 1991, p. 476. SALOMÃO B. SANSÃO. op. cit., p. 85.

³⁶⁸ SALOMÃO B. SANSÃO. op. cit., p. 77.

suborno – ao bispo, seus auxiliares e ministros - e todo apaziguamento não nos ajudaram para defender-nos do dia da fúria perante a destruição.”³⁶⁹

O tom em torno da imagem do bispo na ocasião narrada é bastante diferente nos dois textos. No *Sefer Hassidim*, ela é condizente com a relação dúbia mantida com cristãos, ora de afastamento, ora de inevitável trato, como veremos adiante. Não que essa ambiguidade não estivesse presente em fins do século XI, mas a diferença é que no segundo caso, as Cruzadas foram sentidas como uma ruptura abrupta, um exemplo da não garantia dos direitos concedidos aos judeus do Reno pelo poder secular e clerical. Essa instabilidade só fará se agravar ao longo do século XII.

Dan notou que o universo, no pensamento Hassídico, é vazio de harmonia, beleza e acima de tudo significado.³⁷⁰ Essa percepção por parte dos Pietistas se produz nesse ambiente de mutações e temores que o *Sefer Hassidim* noticia. É aí que se assenta a diferença no modo dos Pietistas apresentarem a situação de perseguição vivida em Mainz. Em virtude da intensificação dos conflitos judaico-cristãos, esse tipo de discursividade evidencia a antinomia que toma forma entre os dois grupos no contexto judaico *ashkenazi*. Não é por acaso que Mainz é o recorte dado pelo *Sefer Hassidim*. Outros casos de perigo vividos pelos judeus serão apresentados, mas nenhum deles dirá sua localização exata. Aí o papel da memória da família Kalonymus pode ter ditado o lugar onde se materializa, no discurso hassídico, aquilo que era cada vez mais temido acontecer.

Consideremos o seguinte parágrafo do *Sefer Hassidim*:

Há aqueles que desorientam e fazem pecar durante sua vida, e em sua morte cobram dele, por todos. Pois havia um sábio durante um decreto de conversão ou morte que aconselhou os seus habitantes que se convertessem para depois voltarem ao judaísmo. Ele se converteu, bem como os demais e após voltaram ao judaísmo, mas pelo fato de terem se convertido e os ter orientado para que assim o fizessem, sua semente passou a ser de conversos, e desse modo ele pagou como se tivesse desorientado a todos, e os demais atos estão registrados no *Sefer haKavod*.³⁷¹

A situação descrita fala um sábio que aconselha que os judeus se convertam, e depois voltem à sua fé. Dinur acredita que essa parte do *Sefer Hassidim* é uma referência direta aos judeus de Trier quando da primeira Cruzada. Uma situação parecida é relatada por cronistas hebreus e latinos, mas com a indicação espacial especificada.³⁷² A hipótese de Dinur, mesmo não se confirmando, auxilia a verificar como o processo de construção discursiva do Pietismo de R. Judá, o *Hassid*, leu as perseguições da primeira Cruzada, processo que materializa e ao mesmo tempo impulsiona mudanças no contato entre judeus e cristãos. À sua maneira, ele retoma os símbolos nela envolvidos visando significar sua visão sociorreligiosa. Isso se torna mais evidente quando consideramos o parentesco de R. Judá, o *Hassid*, com R. Kalonymus b. Meshulam, chefe da comunidade de Mainz à época de 1096, líder considerado “modelo e exemplo do temente a Deus” no simbolismo martirológico das Cruzadas,³⁷³ ou quando levamos em conta que mesmo com a escassez de referências diretas aos acontecimentos

³⁶⁹ Ibid

³⁷⁰ DAN Apud SOLOVEITCHIK, op. cit., 2005, p. 173.

³⁷¹ SHP. Par. 198. In: FALBEL, op. cit., 2001, p. 243.

³⁷² DINUR Apud Ibid., p. 60.

³⁷³ SALOMÃO B. SANSÃO. op. cit., p. 79.

de 1096, *exemplas* que envolvem perseguições, perigos e batismos forçados perpassam o *Sefer Hassidim*.

Outro exemplo pode ser visto na história de uma cidade na qual “um nobre maldoso queria converter os judeus à sua religião”,³⁷⁴ na admoestação de que um converso que se arrepende de boa vontade não deve fugir, para que os cristãos não digam que é culpa dos judeus;³⁷⁵ ou ainda:

E suas bocas dirão palavras vãs e sua destra dirá mentiras (Sl. 144: 8). Certa vez decretaram a conversão de Israel; e batizá-los com as águas deles e abandonarem seu Deus para adotarem a crença dos gentios. Israel procurou fugir de seus lugares, e eles tinham um potentado que se mostrava amistoso para com os judeus dizendo-lhes: “Venham a nós e defender-vos-emos contra vossos inimigos”. Vieram a eles e mataram-nos. E sobre isso foi dito: não se una o judeu com o gentio.³⁷⁶

O relativo silêncio quanto aos detalhes sobre 1096 nos textos dos *Hassidei Ashkenaz* é um importante indicador para nossa interpretação. No que se refere ao *Sefer Hassidim*, pode-se constatar algumas referências diretas ou indiretas, como apontado acima, mas prevalece a quase inexistência de menções. Tal condição, ao invés de conduzir a diminuir a importância da memória desses eventos na natureza teológica e sociopolítica da produção de R. Judá, o *Hassid*, pode ao contrário, como alerta Wolfson, levar a enfatizar uma relação de causalidade não meramente linear, que em sua complexidade estruturante significaria que os ataques da primeira cruzada e o ritual martirológico ali desenvolvido expressassem um pano de fundo para o desenvolvimento do Pietismo judaico do Reno.³⁷⁷ A primeira evidência encontrada por Wolfson se dá em relação ao seguinte trecho do *Sefer Hassidim*:

Todas as orações estão escritas no plural: “nos dê conhecimento”, “Traga-nos”, “Perdoa-nos”, “Liberte-nos”, “Cura-nos”, “Abençoe-nos”, “Reúna-nos”, “Restaura nosso juízo”. Mas quando se refere aos apóstatas, ele diz: “Todos os inimigos do teu povo” e não “Todos os nossos inimigos”. É porque há países onde os apóstatas estão misturados com os cristãos, e outros onde eles não estão. Da mesma forma, para a bênção chame o anjo Miguel que oferece em sacrifício a alma do justo, como uma vítima. E os defensores de Israel e as almas oram por estes sacrifícios. Está escrito (Sl 149:9): “Porque o Senhor se agrada de seu povo”. Este é o significado da bênção em questão e, particularmente, da palavra “Concordar”. Também é dito (Pr 15:8): “Ele se deleita nas orações de gente de bem”. Isto é o que diz respeito às palavras “Concordar com sua prece”. Isso se relaciona com o futuro. É por isso que o estilo é diferente do de outras bênçãos.³⁷⁸

Essa passagem combinou duas tradições distintas que ocorrem sequencialmente em uma passagem talmúdica. Na primeira, Miguel, chamado de “grande arconte”, oferece sacrifícios no altar celeste. Na segunda, os sábios envolvidos no estudo da Torá são

³⁷⁴ SHP. Par. 198. In: FALBEL, op. cit., 2001, p. 242.

³⁷⁵ SHP. Par. 198. In: Ibid, p. 243-244.

³⁷⁶ SHP. Par. 250. In: Ibid, 2001, p. 245.

³⁷⁷ WOLFSON, op. cit., 2001, p. 173-174.

³⁷⁸ SHP. Par. 511. In: GOURÉVITCH, op. cit., p. 347.

considerados como se oferecem a si mesmos em sacrifício.³⁷⁹ O autor do *Sefer Hassidim* as fundiu, pois nele os sacrifícios oferecidos por Miguel são as próprias almas dos justos, definição que no texto pietista analisado, como já vimos, é aplicado ao *Hassid*. Segundo Wolfson, a reinterpretação de tais tradições rabínicas é movida pelo impacto do entendimento cultural do martírio, que promove a realização de um estado de proximidade com o divino.³⁸⁰

Quanto às crônicas que relatam os atos de martírio em 1096, ele afirma que a “angelificação” da alma produz como consequência a visão da glória divina, fatores já relacionados em fontes rabínicas clássicas. Nas crônicas das Cruzadas tal aproximação é justificada na figura dos mártires, pela entrega de suas vida como ato de sacrifício para a causa de santificar o nome divino e atingir o estado dos justos no mundo do porvir. É assim que “as almas dos mártires sobem ao paraíso celestial, a luz da vida e se transformam em seres angélicos que sentam ou passeiam com os justos, banhando-se no brilho luminoso da glória divina”.³⁸¹ Para o visionário pietista, da mesma forma, “a clivagem íntima até Deus também ocorre como consequência de uma transladação em êxtase para a morada celestial através da oração arrebatadora”.³⁸²

Wolfson nota que entre o martiroológico da primeira Cruzada e o Pietismo dos *Hassidei Ashkenaz*, há a apropriação da percepção escatológica da glória de Deus que teria sido ocasionada por atos de martírio. Este, “entendido preliminarmente como expressão de um *pathos* litúrgico, deu lugar ao cultivo de práticas ascéticas e místicas que facilitaram a visão imaginária da glória marcada por uma similar convergência entre morte e *Eros*”.³⁸³ Ou seja, a primeira Cruzada, ou pelo menos a releitura feita dela nas crônicas hebraicas, funcionou como catalisador para trazer à superfície tendências expressas de forma latente ou apenas parcialmente, de modo que cristalizou, mesmo que não sistematicamente, uma visão de mundo: “o prazer quase sensual da autoabnegação essencial à vida dos mártires foi transportado para um ascetismo erótico subjacente ao comportamento pietista no mundo”.³⁸⁴ Essa forma de ascetismo erótico teria como fator explicativo importante uma interpretação mística das aspirações escatológicas expressas nas narrativas sobre as perseguições dos judeus da Renânia no fim do século XI.³⁸⁵

A autoabnegação ascética na busca de alcançar a visão da glória divina é um processo que tem como fator intrínseco o rígido controle do desejo sexual, sobretudo fugir o olhar daquilo que incita os impulsos libidinosos. Tal condição pode claramente ser visualizada no trecho do *Sefer Hassidim* para o qual o homem deve

dar o seu coração para o amor e para temer o Criador de todo o coração e com todo seu poder e abominam a vida de vaidade, pois não podemos abaixar a nós mesmos e conquistar nossas inclinações, que nos impulsionam a partir da terra dos vivos, exceto ao subjugar os nossos corações para dar ao nosso Criador um arrependimento completo, para adorá-lo e cumprir a sua vontade com um coração indivisível. Os sábios disseram: "Você deve comer um pedaço de pão com sal e você deve beber uma pequena medida de água", e você deve ter cuidado para não olhar para mulheres, pois elas tiram um homem

³⁷⁹ WOLFSON, op. cit., 2001, p. 179. *Menahot iioa*.

³⁸⁰ Ibid.

³⁸¹ Ibid., p.178.

³⁸² Ibid., p.180.

³⁸³ Ibid., p.174.

³⁸⁴ Ibid.

³⁸⁵ Ibid., p.176.

deste mundo, e se deve amar os seres humanos, e se deve julgar cada pessoa na escala de mérito... e ele deve ser humilde diante de todos.³⁸⁶

O controle dos desejos ocorreria pela força do amor e temor ao Criador. Subjugar o coração é uma demonstração profunda do amor e temor a Deus. Aqui, amor adquire uma conotação especial, pois é esse estado que possibilita o arrependimento completo. O arrependimento deveria ser o ponto de partida para o processo penitencial vivido por alguém que busca se tornar um *Hassid*. Portanto, o amor ao criador propicia o arrependimento em sua completude, que por sua vez é o vetor do processo penitencial conduzido pelo sábio *Hassid*, um ritual de iniciação que possibilita cumprir a vontade do Criador. O estado de amor é, assim, indispensável à realização desta que é uma das, se não a mais, idiossincrática proposta contida no *Sefer Hassidim*: a vontade do Criador representa uma miríade de desígnios explícitos e implícitos, que só o *Hassid* seria capaz de viver em sua completude. Logo, é preciso que o *Hassid* resista a tudo que o desencaminha do estado necessário para que cumpra-la seja possível. Aqui a figura da mulher ganha relevo, já que seria a portadora do poder de afastar o homem desse caminho, pois reforçaria os desejos que o *Hassid* precisa controlar. Deve-se evitar até mesmo “olhar para os cabelos, roupas e maneiras de uma mulher”,³⁸⁷ ou “deixar garotos e garotas juntos para se evitar o pecado”.³⁸⁸

Vejamos o comentário a seguir:

Ele – o *Hassid* - deve adorar e amar o Abençoado, “em todos os teus caminhos conhecê-lo”(Provérbios 3:6), “amar o Senhor” (Deut. 11:13), porque a alma está cheia de amor, e esta atado em alegria, e essa alegria afasta de seu coração os prazeres do corpo e do prazer do mundo. Essa alegria é tão forte e aumentada em seu coração que, mesmo que um jovem que não teve relações sexuais com sua esposa por muitos dias, e tem um forte desejo, e quando ele ejacula o sêmen como uma flecha, ele tem prazer, isso não é nada em comparação com a força e o vigor da alegria do amor do Senhor. Todo o amor da alegria do coração de quem ama o Senhor de todo o coração e todos os seus pensamentos são sobre a forma de executar a vontade do Criador, para exonerar as massas, para cumprir a santificação do Senhor, e oferecer-se a vontade do Criador [...] ele se esforça e trabalha no caminho que é a vontade do Criador.³⁸⁹

A passagem acima é reveladora. Nela, o amor que possibilita o *Hassid* viver a vontade do Criador é reverenciado em relação a todas as outras formas de prazer. Para o *Sefer Hassidim*, a alegria que ele traz afasta do coração os prazeres corporais e mundanos. O texto pietista enxerga essa alegria como sendo tão intensa que a define de forma superlativa em se tratando de um “jovem que não teve relações sexuais com sua esposa por muitos dias, e tem um forte desejo, e quando ele ejacula o sêmen como uma flecha, ele tem prazer, isso não é nada em comparação com a força e o vigor da alegria do amor do Senhor”.³⁹⁰

³⁸⁶ SHB. Par. 31. Apud WOLFSON, op. cit., 2001, p. 192.

³⁸⁷ SHP. Par. 59. In: GOURÉVITCH, op. cit., p. 480.

³⁸⁸ SHP. Par. 60. In: Ibid., p. 480-481.

³⁸⁹ SHP. Par. 815. Apud WOLFSON, op. cit., 2001, p. 186-187.

³⁹⁰ Ibid.

É perceptível a centralidade que os desejos eróticos têm na proposta ascética em torno da figura do *Hassid*. Entretanto, Wolfson precisa definir em detalhes mais precisos o que ele entende como “ascetismo erótico” entre os *Hassidei Ashkenaz*. No *Sefer Hassidim* ao menos, é a renúncia ao prazer erótico que mantém o Pietista no caminho adequado. Os exemplos explorados acima citam o amor, o temor e o arrependimento como pontos iniciais para se alinhar à vontade do Criador. Ao considerarmos que o arrependimento é um processo interno ao “sistema” penitencial de iniciação ao Pietismo, e que o *Sefer Hassidim* enfatiza o desejo como inimigo central para efetivar esses objetivos, não será errôneo considerar que a aproximação se dá muito mais entre “Eros” e penitência do que entre “Eros” e a visão da glória divina, pois o prazer sexual é um dos impulsos malignos que o *Hassid* deverá vivenciar constantemente para demonstrar sua contrição.

Não desacreditamos que a aproximação entre morte, “Eros” e visão nas crônicas da primeira Cruzada funcione como uma “tendência” que vem à tona na interpretação mística feita pelo *Sefer Hassidim*, mas não cremos que as passagens usadas por Wolfson sejam suficientes para aventar a hipótese de um ascetismo erótico que leva à visão da glória divina. A memória da morte ritual é apropriada simbolicamente na postura pietista por meio da interação com uma renúncia ritual que o *Hassid* deve viver. Vejamos a seguinte postura que consta no *Sefer Hassidim*:

Há os que morrem pela santificação do Nome e há aqueles justos que não são mortos pela santificação do Nome, senão que morrem por vontade divina em suas camas. Se vivessem num tempo de conversão, certamente eles seriam mortos. E por que diminuiriam sua recompensa [no mundo vindouro]? Pelo fato de terem a felicidade de poder viver e gerar filhos. Mas aqueles que são mortos [santificando Nome] tem uma recompensa maior no mundo vindouro, em oposição ao mundo presente e também em relação àqueles que deveriam enfrentar os malvados [gentios] mas não estariam aptos a suportar uma situação de sofrimentos. No entanto, os justos poderão dizer que eles são dignos de uma recompensa, pois é certo e seguro que, se tivessem de passar por uma prova [de fidelidade religiosa], poderiam suportá-la e não pecariam. [p.86, sinal 263 (B)]

O *Hassid*, caso esteja submetido a perseguições como seus antepassados, deve mostrar sujeição à “santificação do Nome”. Ele é o “primeiro entre os mártires”.³⁹¹ Nesse sentido, o *Sefer Hassidim* traça uma continuidade entre os Pietistas e àqueles que teriam santificado o Nome quando impelidos à conversão. Entretanto, aqueles que não precisam encarar situações como esta, que podem gozar dos prazeres de viver e gerar filhos diminuem sua recompensa no mundo vindouro. Lembremos que para o *Sefer Hassidim* a recompensa é proporcional à dor. Em suma, o *Hassid*, por estar apto a vivenciar de bom grado situações de sofrimento, demonstrado por seu ascetismo e seu comportamento austero, é considerado digno de recompensas tais quais os mártires. Aqui a renúncia faz-se presente, mas diferente das passagens anteriores, o que se renuncia não é apenas o prazer sexual – também incluso no ato de gerar filhos -, mas de forma mais abrangente, aos prazeres ligados à vida. Essa renúncia ascética mais do que uma preparação para o martírio³⁹² ou confronto com impulsos malignos em alternativa à

³⁹¹ DAN, op. cit., 2007, v. 8, p. 388.

³⁹² Ibid.

ausência de perseguições,³⁹³ é a preparação para a completude da vontade do Criador sua materialização maior, que engloba a prática do *Kidush HaShem*³⁹⁴ em situações que for necessário, mas sem resumir o caminho trilhado pelo *Hassid* a isso.

A proposta religiosa pietista busca definir quais são as situações de desvio que ao seu ver mais distanciam os homens da Vontade do Criador, e pelas punições inadequadas, acarretariam perseguições. As perseguições sendo vislumbradas como cabíveis no horizonte de possibilidade enxergado por R. Judá, o *Hassid*, vinha à tona a tendência comportamental que teria sido vivenciada por seus antepassados duas gerações antes. É nessa frequência que surge a proposta de uma nova forma de autoridade pietista do *Hassid* versado no caminho para chegar à totalidade da Vontade do Criador.

A entrega ascética à luta e renúncia contra os impulsos malignos, contudo, não é determinada pela memória do martirológico. Ela é integrada à representação sociorreligiosa do Pietismo germânico de R. Judá, o *Hassid*, não como forma de reproduzir a lógica de ação dos seus antepassados em Mainz, mas pela identificação que o Rabi sentia no século XII. É o conflito entre práticas sociorreligiosas distintas – Judaísmo e Cristianismo – que conduz a essa apropriação. Práticas nesse sentido vem à tona numa discursividade de culpabilização dos maus praticantes da fé judaica que é contraposta pelo conjunto de ideias e práticas defendidas no Pietismo medieval do Reno. Para o *Sefer Hassidim*, quando as punições disciplinares não são aplicadas adequadamente, abatem-se sobre os judeus perseguições e mortes.³⁹⁵ Nele o sentimento de culpa é onipresente, é uma das principais forças que moldam o pensamento Hassídico.³⁹⁶ Assim, torna mais claro as situações comunitárias que levam à ênfase na vitória do *Hassid* quanto aos impulsos malignos e a aproximação dessa disposição com lógica do martírio. Vejamos a seguinte passagem:

História de um piedoso que andava por um caminho com um grupo de pessoas e lhe disseram: vista uma roupa para que não sejas reconhecido. Ele lhes respondeu: não a usarei, porque ela é feita com shatnez. Pegaram-no e tiveram de resgatá-lo, e o mesmo teve de esforçar-se para reembolsar a todos.³⁹⁷

O conflito se anuncia e o perigo de perseguições é um frêmito que espreitaria à porta. Mesmo consciente da ameaça que poderia se autoinflingir caso não usasse a roupa com o tecido proibido e fosse reconhecido, o *Hassid* teria escolhido cumprir a vontade do Criador. Esse é um exemplo de atitude que simboliza em termos de martírio, a entrega ritual à vontade do Criador, entretanto, como não era uma situação de um decreto de conversão, ele foi resgatado e ressarciu os que receberam o prejuízo pelo seu resgate. Em outro trecho, ele adverte que uma pessoa que usou vestimenta feita de

³⁹³ MARCUS, op. cit., 1991, p. 17.

³⁹⁴ Forma de “Santificação do Nome” de Deus por meio da morte ritual, sacrifício cometido como alternativa à apostasia ou à conversão forçada. Para os precedentes simbólicos do martirológico inaugurado com as perseguições na Primeira Cruzada, ver FALBEL, op. cit., 2001 – capítulo intitulado “martirológico nas Cruzadas” – e FELDMAN, op. cit., 2013, p. 12-13.

³⁹⁵ SHP. Par. 1386. GOURÉVITCH, op. cit., p. 147-148.

³⁹⁶ SOLOVEITCHIK, op. cit., 2005, p. 168.

³⁹⁷ SHP. Par. 205. In: FALBEL, op. cit., 2001, p. 244.

shatnez – mistura de lã com linho - para escapar de um decreto de conversão deve se penitenciar.³⁹⁸

Outros fatores condensam-se às motivações da assídua e austera busca da contrição dos impulsos malignos e da penitência. Consideremos a história de três penitentes que contam suas histórias a um confessor. Eles enfatizam como por um longo período de tempo cada um resistiu a fortes tentações: roubo, assassinato e adultério, respectivamente. Eles confessaram seus atos para o *Hacham*, para saber se eles poderiam esperar serem recompensados pela perseverança. Os três penitentes teriam cultivado assiduamente a tentação, recriando as circunstâncias e impulsos que poderiam levá-los a pecar. Cada penitente se dirige primeiramente ao *Hacham*, que no contexto do *Sefer Hassidim* é instruído no Pietismo, depois ao *Rosh Yeshiva* – o cabeça da academia rabínica. O primeiro se abstém de emitir qualquer veredito; o segundo refe-se a Deus como o mais alto juiz.³⁹⁹

Alexander percebeu a originalidade dessa passagem. Para a autora, o estilo literário em questão não encontra qualquer contrapartida na tradição judaica. Ele teria sido criado para expressar um aspecto peculiar ao Pietismo, já que envolve a prática ascética cuidadosamente executada e é fundada na questão moral da autoimposição ao julgamento.⁴⁰⁰

Para Alexander, a perspectiva do *Rosh Yeshiva* na passagem representaria uma posição mais alta do que a do *Hacham*, um estágio intermediário entre ele e a instância de julgamento mais alta.⁴⁰¹ Já Fishman acredita que a passagem reflita uma mudança de ideologia no qual o Pietismo passou com R. Eliezer. R. Judá enfatizou a supremacia da liderança espiritual do *Hacham*, mas essa prática foi descontinuada por seu discípulo quando ele assumiu a liderança. A história representaria então a visão da última geração dos *Hassidei Ashkenaz*. Fishman argumenta também acerca da visão depreciativa de R. Samuel, o *Hassid*, quanto ao *Rosh Yeshiva*, em um documento preservado por Epstein.⁴⁰²

O *talmud* fala sobre reviver uma mesma situação que levou à transgressão, por meio de uma situação idêntica – com a mesma mulher, ao mesmo tempo e no mesmo lugar, por exemplo.⁴⁰³ Apesar dessas raízes talmúdicas do processo penitencial do *Sefer Hassidim*, o que no primeiro é uma descrição de um penitente, no segundo se torna um guia, uma prescrição para penitências em geral.⁴⁰⁴ Como a história dos três penitentes exemplifica, o teste do impulso maligno deveria ser assíduo, vivido por vezes repetidas.

Igualmente, o *Midrash* fala da habilidade de resistir a uma enorme tentação sexual como um teste de fé.⁴⁰⁵ Esse exemplo divide uma temática comum com o *Sefer Hassidim*, mas ele não está fincando num processo penitencial ou de expiação que deveria guiar a vida daquele judeu que é testado.⁴⁰⁶

Se tratando de textos cristãos do século XII e XIII, a realidade é inversa: a tentativa de procurar uma companhia espiritual feminina - *Syneisaktism* - como forma de ser

³⁹⁸ SHP. Par. 203. In: FALBEL, op. cit., 2001, p. 244.

³⁹⁹ SHP. Par. 52-53. Apud ALEXANDER-FRIZER, 1991, op. cit., passim.

⁴⁰⁰ ALEXANDER-FRIZER, 1991, op. cit., p. 121.

⁴⁰¹ FISHMAN, op. cit., 1999, p. 205-206, notas 17-18.

⁴⁰² Ibid., p. 206, nota 18.

⁴⁰³ Ibid., p. 207. BT, Yom. 86b e SH 43.

⁴⁰⁴ RUBIN, op. cit., p. 164-165.

⁴⁰⁵ FISHMAN, op. cit., 1999, p. 208. *Midrash Tanhuma Yelammedenu*.

⁴⁰⁶ Ibid.

constantemente testado é conhecida em textos ingleses e franceses.⁴⁰⁷ Roberto de Arbrissel se refere a sua cultivação desse tipo de penitência e sempre defendia essa prática que ele chamava de *martyrium*.⁴⁰⁸ David de Augsburg, territorialmente próximo dos *Hassidei Ashkenaz*, atenta para o progresso espiritual de suscitar e resistir aos prazeres da carne.⁴⁰⁹ Mesmo sendo um texto do século XIII, possivelmente posterior ao *Sefer Hassidim*, ele tem em comum com os outros citados e com o próprio texto pietista a prática penitencial por meio do sofrimento contínuo e autoimposto.

Fishman concluirá que não ocorre uma influência causal do Cristianismo. Dificilmente os líderes Pietistas seriam receptivos à prática penitencial cristã num nível consciente. É mais provável que ela tenha ocorrido por osmose, através de conversas no mercado, em casa de penhores ou pela observação de cristãos cumprindo suas penas em espaços públicos.⁴¹⁰

Num momento em que a insegurança se tornava cada vez mais constante, não seria difícil imaginar a apropriação por parte de uma minoria, de símbolos e lógicas do grupo majoritário, configurando-se assim como “*táticas de consumo, engenhosidades do fraco para tirar partido do forte*”.⁴¹¹ Os evidentes paralelos entre a postura penitencial dos Pietistas e cristãos dão força para acreditarmos nessa possibilidade não tão evidente. Se as ideias penitenciais cristãs de origem irlandesa estão mais próximas dos Pietistas do que as encontradas dentro de outras vertentes Judaicas contemporâneas ou anteriores, essas apropriações, se assim pudermos chamá-las, se materializam em termos de tradição judaica, essa que era a linguagem mais propícia aos Pietistas. Aqui a complexidade dos conflitos e práticas que tonalizam a produção do *Sefer Hassidim* ganham espaço. Ao considerar a postura penitencial que ele propõe, e dando voz aos indícios que o texto nos relega, vem à tona a multiplicidade que lhe é constituinte, onde figuram as possíveis inseguranças sentidas pelos Pietistas naquele espaço de modificações, do mesmo modo que os paralelos com ideias cristãs e sua leitura por meio da tradição judaica, a exemplo da maneira que a noção de martírio toma corpo em algumas situações.

A apropriação silenciosa que pode ter sido operada nas relações judaico-cristãs que conformam o Pietismo, se nos guiarmos por uma leitura meramente descritiva do texto, *a priori* pode parecer impensável. Isso se justifica ao constatararmos que ele discursa sobre a necessidade de separação dos *Hassidim* não só dos demais judeus, mas como seria esperado num discurso produzido naquela conjuntura, também dos cristãos. Isso significava a necessidade de separação física entre os dois grupos.⁴¹² Ao procurar, por exemplo, uma casa, deve-se examinar o “modo como são as pessoas da região, a mentalidade dos cristãos, sua reserva no comportamento sexual. [...] se os judeus vivem nessa cidade, seus filhos e filhas agirão como esses cristãos”.⁴¹³

Muitas recomendações são feitas quanto ao contato com instrumentos de culto cristão, aprofundando a necessidade de afastamento. Os símbolos cristãos como a cruz ou as roupas típicas de clérigos e sacerdotes não devem ser usados na tentativa de evitar

⁴⁰⁷ A lógica penitencial cristã do século XII e XIII é profundamente marcada pelo pensamento de monges irlandeses e é com base nele que as admoestações espirituais tomam forma de penitências. *Ibid.*, p. 208.

⁴⁰⁸ *Ibid.*, p. 208.

⁴⁰⁹ *Ibid.*, p. 209. RUBIN, op. cit., 166, nota 21. David of Augsburg. De Exterioris et Interioris Hominis Hominis Composition. In: **Spiritual Life and Progress**, v. 2, trad. Dominc Devas. London: 1937.

⁴¹⁰ *Ibid.*, p. 215.

⁴¹¹ CERTEAU, op. cit., p. 45.

⁴¹² KATZ, op. cit., p. 95.

⁴¹³ SHP. Par. 1301. In: GOURÉVITCH, op. cit., p. 315.

a conversão.⁴¹⁴ O mesmo vale para a barba que não pode ser cortada.⁴¹⁵ Em outra passagem, às mesmas proibições acrescentam-se outras, como o corte de cabelo e adentrar numa igreja:

Para que digam a Israel, quando o atacam soldados, que não coloquem sobre suas roupas cruces e que não se simulem ser clérigos, e não introduzam em suas casas cruces e não raspem o alto da cabeça como os padres e clérigos, a fim de os gentios pensarem que são cristãos. E se cristãos, ao passar atacarem judeus, e gentios se dirigirem à igreja não devem os judeus acompanhá-los para que se pense que eles são cristãos, pois foi dito: se tivéssemos esquecido o nome do nosso Deus, estendendo nossas mãos a um deus estrangeiro (Sl. 44: 21) [...].⁴¹⁶

O *Sefer Hassisim* aconselha que ao fazer uma janela em sua casa, deve ter cuidado para que ela não esteja de frente para uma igreja, “pois ao abri-la parecerá que ele se ajoelha - perante ela - [...] Do mesmo modo, uma sinagoga não deverá ter uma janela aberta de frente a uma igreja”.⁴¹⁷ Ou ainda, se o portão na entrada de uma cidade ou de uma rua está em frente a “uma igreja e ele não é alto, obrigando a quem passar por ele abaixar a cabeça, não se o faça sem que se volte o rosto para trás, ou se volte inteiramente, ou ainda de lado, para que não pareça que estás te ajoelhando para a idolatria.⁴¹⁸ Ajoelhar-se diante de um templo não judaico seria digno de tanta vergonha e arrependimento, que o *Sefer Hassidim* conta uma história em que “um judeu estava andando em um pátio de uma igreja e, ao sair, ouviu uma voz que lhe disse: [...] lançaste-me para trás das costas (1 Rs. 14: 9), e penitenciou-te durante toda a sua vida”.⁴¹⁹

Diversas outras situações são proibidas, sobretudo quanto aos utensílios religiosos. É proibido colocar os livros considerados sagrados em uma janela que dá para uma igreja,⁴²⁰ cantar músicas cristãs para acalmar um bebê⁴²¹ ou ensinar um padre a cantar as letras hebraicas para que não sejam utilizadas no culto cristão.⁴²²

Segundo Marcus, tal separação não era um ideal definido de maneira homogênea. Para ele, a defesa da separação era baseada em variações na relação hierárquica vivida entre Pietistas e cristãos. Se o contato fosse numa situação em que o Pietista gozasse de relativa força ou segurança, com um cristão subordinado ou dependente de um judeu, então ele teria pouca razão para temer a indevida influência, sendo assim o contato permitido. Deveria, entretanto, ser evitada em situações desfavoráveis, nas quais o Pietista ficava exposto às pressões cristãs. Subjacente a essa atitude, do mesmo modo que às respostas dos mártires de 1096, figurava a busca de estabelecimento de fronteiras hierárquicas.⁴²³

⁴¹⁴ SHP. Par. 202. In: FALBEL, op. cit., 2001, p. 244.

⁴¹⁵ Ibid.

⁴¹⁶ SHP. Par. 260. In: Ibid., p. 248.

⁴¹⁷ SHP. Par. 1353. In: GOURÉVITCH, op. cit., p. 337.

⁴¹⁸ SHP. Par. 1354. In: FALBEL, op. cit., 2001, p. 257.

⁴¹⁹ SHP. Par. 1357. In: Ibid., p. 257.

⁴²⁰ SHP. Par. 1353. In: GOURÉVITCH, op. cit., p. 337.

⁴²¹ SHP. Par. 337. In: Ibid., p. 330.

⁴²² SHP. Par. 348. In: Ibid.

⁴²³ MARCUS, op. cit., 1986, p. 13.

A polêmica, como gênero literário na Idade Média,⁴²⁴ garante seu lugar no *Sefer Hassidim*. Ela dá voz aos conflitos de discursividade entre Judaísmo e Cristianismo em um terreno em que ambos procuravam traçar fronteiras religiosas e comportamentais, ao mesmo passo que definir o ordenamento social ao seu redor. No *Sefer Hassidim*, o debate entre judeus e cristãos é usado como forma de realçar as diferenciações hierárquicas que regem o afastamento físico entre eles. Delibera que se um sacerdote cristão ou um não-judeu instruído, da mesma forma que um judeu instruído mas ímpio preocupado em obter honras, quer debater com um judeu, “quando, apesar de toda a sua justiça ele não é educado o suficiente, ou que, apesar de todo o seu conhecimento, é com um feiticeiro que ele está lidando, em um debate sobre os ensinamentos da Torá, pode ser eles que o convençam”.⁴²⁵ O perigo do convencimento é alertado:

Se você não sabe responder, ele resultará na sua adesão intelectual, para não mencionar que te fará pecar e tu também o fará pecar, na medida em que só se tornará mais ousado em suas negações. Além disso, se você é mais instruído do que ele, não permitam que aqueles que não o são, de participar das discussões com os pagãos ou os ímpios, para que os ignorantes não se deixem conduzir, porque isso eles são incapazes de discernir o que é verdade.⁴²⁶

O *Hassid* não portador da destreza necessária para proceder no debate deveria, assim, ser proibido de tomar parte nele para não correr o risco de incorrer num duplo erro: aderir à argumentação do outro e o tornar mais ousado por ter vencido o debate. Percebe-se que àquele ao qual o debate seria um momento potencial para convencer o outro – não somente o cristão – do erro que comete com suas ideias, o contato seria permitido.

O afastamento físico e distanciamento dos símbolos e objetos religiosos cristãos são enfatizados pelo *Sefer Hassidim*, mas na condição minoritária dos adeptos do saber hassídico, contatos com cristãos, majoritários naquele contexto, eram inevitáveis.⁴²⁷ A aproximação entre eles, portanto, conduz o *Sefer Hassidim* a delinear concessões quanto à maneira que regeria as atitudes do *Hassid* em relação aos cristãos quando fosse inevitável ter com eles.

Além da proibição de tomar parte em um debate quando não fosse instruído para tal, pode-se pedir que Deus julgue com benevolência um cristão ou converso que fez algum bem para os judeus.⁴²⁸ Do mesmo modo, a interação social entre judeus e cristãos também aparece quando o *Sefer Hassidim* adverte que aqueles que têm negócios com clérigos não permanece rico “até o final de seus dias, [...] devido ao fato de lhes fornecer objetos litúrgicos para idolatria [...] e, no final, o que lucrou com os clérigos acabará perdendo”.⁴²⁹

No que se refere ao tratamento cordial com um cristão, o *Sefer Hassidim* indica que não se deve dizer a ele “até o dia da festa cristã tal, ou até o dia do santo tal”, mas deverá dizer tantas e tantas semanas, pois está escrito, não lembrarás o nome de outros

⁴²⁴ Cf. FALBEL, N. A Literatura Polêmica Judaico-Cristã na Idade Média. *Revista de História*. v. 114, p. 95-105, 1983.

⁴²⁵ SHP. Par. 411. In: GOURÉVITCH, op. cit., p. 331.

⁴²⁶ Ibid.

⁴²⁷ Cf. KATZ, op. cit.

⁴²⁸ SHP. Par. 1571. In: FALBEL, op. cit., 2001, p. 242.

⁴²⁹ SHP. Par. 1349. In: Ibid., p. 256.

deuses e não jurarás em seu nome”.⁴³⁰ Prossegue dizendo que “até o nome das festas dos cristãos um judeu não deve lembrar, e nem dizer: ‘pela fé que tens em teu Deus’”. Um cristão dizendo “que nosso Deus ou nosso Senhor vos ajude ou vos salve ou, ainda, que esteja convosco”, a recomendação é que não se responda amém, pois está se referindo ao outro Deus. Porém, concede que “se ele disser ‘que teu Deus ou teu Senhor te salve ou esteja convosco’, então poderá responder amém logo a seguir”.⁴³¹

Se um cristão é enviado por um judeu a uma missão num país longínquo, “ele pode pedir a Deus em favor do judeu para que ele retorne são e salvo. Porque se ele não retornar vivo, acusarão os judeus”,⁴³² da mesma maneira que “se um cristão que está em companhia de um judeu diz que vai a tal lugar onde há judeus, mas o cristão tem medo que os judeus o enganem, é preciso que o judeu que o acompanha indique quem é ou não digno de confiança”.⁴³³

Outras proibições versam, por exemplo, sobre livros de clérigos onde se encontravam orações que foram apagadas. Nelas não poderiam escrever nada, nem sequer com a língua usada no cotidiano – o ídiche. Livros tidos como condenáveis, ou seja, de temas ou assuntos relativos à religião cristã, não poderiam estar junto dos livros judaicos.⁴³⁴

Atitudes prescritas de separação, todavia, não devem ser diluídas na representação sociorreligiosa Pietista. No discurso prescritivo que ele comporta, elas têm a atribuição de demarcar as fronteiras entre um “nós” – um “próprio” ao pensarmos com Certeau -, em oposição a uma exterioridade, que encena uma oposição “dentro-fora”, mecanismo cabal para a produção da subjetividade coletiva, mormente se tratando do Judaísmo na passagem do século XII num ambiente que percepções oferecidas pelo *Sefer Hassidim* deixam claro o sentimento de insegurança nele impresso. Essa divisão da sociedade entre o que é próprio e impróprio, por meio do estabelecimento da ordem adequada, é um ato de resistência simbólica por parte da obra Hassídica analisada, pois visa criar o espaço de atuação prescrito frente aos silêncios que eram cada vez mais impostos pelo agravamento das tensões no cotidiano judaico-cristão.

Quando a representação religiosa Pietista dispõe de uma lógica interna de culpabilização pelo não cumprimento da Vontade do Criador, e formula uma forma de organização social no qual os *Hassidim* possam estar no controle da sociedade, ela busca não outra coisa senão calar essas incertezas crescentes, verbalizar um espaço diferente de atuação em que esses silenciamentos apreendidos como eminentes sejam significados e resistidos. Aí entra em cena também a memória das perseguições perpetradas aos judeus por grupos de Cruzados que seguiam rota para Jerusalém em fins do século XI. O simbolismo martirológico se formaliza como o comportamento exemplar do *Hassid*, que vive seu pietismo como um constante julgamento. Ele já é, ao seu modo, uma espécie de “Santificação do Nome” vivida com seu ascetismo e devoção penitencial, exemplo protocolar do que é ser um *Hassid*.

É revelador o fato que em uma de suas concepções mais singulares, seu sistema penitencial, estejam impressas as marcas da diversidade e complexidade das relações judaico-cristãs. O *Sefer Hassidim* é assim um aglutinador dessa multiplicidade por intermédio de práticas sociorreligiosas e estratégias na apropriação da realidade vivida na construção de sua visão e das formas de ação necessárias para sua efetivação, o que

⁴³⁰ SHP. Par. 1348. In: *Ibid.*, p. 255-256.

⁴³¹ *Ibid.*

⁴³² SHP. Par. 496. In: GOURÉVITCH, op. cit., p. 332.

⁴³³ SHP. Par. 1257. In: *Ibid.*, p. 336.

⁴³⁴ SHP. Par. 1348. FALBEL, op. cit., 2001, p. 255-256.

necessariamente perpassa o convívio entre judeus e cristãos e suas situações cotidianas diversas, desde conflitos discursivos até paralelos em suas obras. De tal forma, mais do que mero estertor das perseguições vividas em 1096 ou da insegurança que cada vez mais se anunciava à segurança dos judeus no Ocidente cristão, é o *Sefer Hassidim* uma fonte rica onde operacionalizados por apropriações e desvios discursivos, estão tecidas formas variadas de judeus e cristãos conviverem e produzirem a si e aos outros numa sociedade em constantes mudanças.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No cerne da concepção sociorreligiosa Pietista defendida no *Sefer Hassidim* situa-se uma fonte de autoridade, a vontade do Criador, que legitima o conjunto de noções e comportamentos esperados dos adeptos do Pietismo. Ela não teria sido percebida completamente, pois demandaria conhecimentos implícitos até então desconhecidos pelo saber rabínico. No momento em que Deus revela a Moisés, no monte Sinai, as diretrizes que os judeus deveriam seguir, uma parte escrita e outra oral foi passada. Entretanto, um terceiro nível, esotérico, deveria ainda ser perseguido, sem o qual a completude da vontade do Criador não poderia ser cumprida. Essa mesma jornada em prol de um conhecimento mais profundo acerca do Criador é encontrada em textos místicos da literatura *Heichalot*, com os quais o *Sefer Hassidim* dialoga em sua formulação.

O conhecimento oral transmitido no Sinai, considerado sagrado pela tradição judaica, seria o repositório onde os desígnios da vontade do Criador teriam sido preservados. Contudo, se tratando da versão escrita da Torá Oral, apenas seu caráter mnemônico é reverenciado pela tradição rabínica. Já o *Sefer Hassidim*, num contexto de transformações culturais em que “textualização” ganhava cada vez mais importância, estende o domínio dos escritos sagrados, de modo a abranger a versão escrita da Torá Oral. Essa mudança na discursividade Pietista funcionou como uma estratégia para respaldar esse processo discursivo produtor de sentido interno ao *Sefer Hassidim*, pois a sacralização do veículo transmissor de características não explícitas da vontade do Criador testemunharia a favor da legitimação do conteúdo apresentado na discursividade hassídica.

A fonte de autoridade é um arranjo produzido no *Sefer Hassidim* por meio da qual emerge o sábio Pietista, confessor e guia espiritual dos *Hassidim*, único que seria capaz de conduzi-los por entre o caminho penitencial devido para adentrarem nas profundezas do Pietismo. Os judeus *Hassidim* deveriam se estabelecer em torno dessa nova figura de autoridade, fator que conduziria a três possibilidades de organização social: numa, o Pietismo estaria no centro da comunidade, encabeçada por líderes Pietistas que buscariam influenciar os demais judeus; essa opção não tendo sido alcançada, deveriam os *Hassidim* estabelecer suas próprias comunidades, livres da influência dos ditos “maus” judeus; por fim, grande parte das situações relatadas no *Sefer Hassidim* apresentam os Pietistas estabelecidos juntamente aos não Pietistas que gozavam da autoridade local. Em tais situações, o contato com a influência dos não seguidores do Pietismo deveria ser evitada o quanto fosse possível. Essa última ambientação corresponde ao processo que chamamos de reorganização sociorreligiosa dos judeus *Hassidim*, conjunto de ideias e práticas que devem ser vivenciadas com o mínimo possível de contato com os considerados maus judeus. Vista a inexistência de uma “comunidade Pietista” *stricto sensu* e tomado nota o constante perigo que o *Sefer Hassidim* afirma os Pietistas viverem pela convivência com o demais judeus, a reorganização sociorreligiosa pode significar uma estratégia de convivência para evitar tal influência, materializada na separação que deveriam nutrir em alguns aspectos da vida cotidiana. Tal reorganização estaria no cerne do caráter social contido no *Sefer Hassidim*, apesar de outros lugares possíveis de atuação serem demarcados no texto por meio da primeira e segunda situações relatadas.

Todavia, esse afastamento proposto no *Sefer Hassidim* deve ser relativizado ao considerarmos o diálogo que R. Judá, o *Hassid*, mantinha com seus contemporâneos no contexto intelectual *Ashkenazi*. A indagação referente à prática ritual da *guelilá* na

sinagoga, enviada por Efraim b. Meir, e a resposta emitida que consta no *Sefer Hassidim*, aponta interações entre o rabino Pietista e outros sábios de sua época. Além disso, a resposta emitida é configurada no texto Hassídico como um parecer individual de seu autor, o que indica outra estratégia de significação do *Sefer Hassidim* que busca dar coesão à sua discursividade e coerência à sua proposta sobre a Vontade do Criador, pois se fosse assinada por todos os membros do tribunal rabínico de Regensburg, do qual Judá fazia parte, o *Hassid Hacham*, figura que o próprio R. Judá representava, estaria em igual importância com a dos sábios rabínicos do tribunal da comunidade, logo, com aqueles não versados nas profundezas da *Hassidut*, com os quais o *Sefer Hassidim* dissuade os Pietistas a irem ter em nome de auxílio e orientação.

A representação sociorreligiosa do *Sefer Hassidim* é ancorada em sua fonte de autoridade - a vontade do Criador. Ela, trazida à tona por intermédio de sua figura de liderança, o *Hassid Hacham*, importante para a reorganização religiosa e social dos judeus adeptos do Pietismo. Tal representação é constituída por meio de releituras da tradição rabínica, do misticismo judaico, de interações com a produção intelectual *ashkenazi*, da mesma forma que empreende estratégias de legitimação de suas ideias e símbolos. Esse conjunto de leituras, apropriações e estratégias surgem como resposta a situações religiosas e sociais vividas pelos judeus internamente às comunidades, mas sobretudo às práticas religiosas e sociais conflitantes com cristãos. Ao considerarmos a “lógica” penitencial e seus valores correlatos no *Sefer Hassidim*, um dos aspectos centrais da obra, verificamos como a postura martirológica dos antepassados da primeira cruzada em suas vivências de conflitos com cristãos voltam à tona em situações eminentes da mesma natureza entre judeus e cristãos narradas na obra Pietista, passagens que deixam claro o sentimento de insegurança ali impresso. As incertezas crescentes funcionam como motor para a representação religiosa Pietista que a partir de uma lógica interna de culpabilização pelo não cumprimento da Vontade do Criador, formula uma maneira de organização social no qual os *Hassidim* pudessem estar no controle da sociedade. Esse controle, na verdade, significava garantir o seu próprio “direito” à existência religiosa e social dentro dos moldes judaicos, cada vez mais sentida como ameaçada com as constantes transformações vivenciadas por judeus daquele momento.

Para além de atitudes de separação que os Pietistas deveriam manter dos cristãos, são correntes os contatos entre eles, da mesma maneira que a interação com ideias cristãs pode ser notada no exame da *exempla* dos três penitentes. No sistema penitencial Pietista vigora o reflexo da complexidade característica das relações judaico-cristãs. O *Sefer Hassidim* funciona de modo a catalisar a diversidade constitutiva das formas de judeus e cristãos lidarem uns com os outros naquele ambiente de mudanças, por intermédio de práticas sociorreligiosas e diferentes estratégias na apropriação daquela realidade.

Dentre as centenas de histórias exemplares narradas no *Sefer Hassidim*, muitas trazem impressas diversas crenças características do imaginário medieval no qual se ambientam e, sobretudo, reproduzem à sua maneira variadas situações cotidianas vividas pelos judeus daquele momento. Esse repertório de crenças e vivências é um importante material para refletir sobre as relações judaico-cristãs, já que o convívio entre os dois grupos era inexorável e dificilmente escaparia à formulação Pietista. Ainda pouco exploradas, especialmente se considerarmos a possibilidade de uma abordagem que articule as múltiplas faces das relações judaico-cristãs, as *exemplas* contidas no *Sefer Hassidim* são um manancial rico de percepções acerca da realidade que as comunidades judaicas da *ashkenaz* vivenciavam ao longo da segunda metade do século

XII e princípios do século XIII. Elas têm muito a oferecer a uma abordagem preocupada em entender as formas possíveis nos quais os conflitos, divergências, interações, trocas e apropriações entre judeus e cristãos possam ter incidido na proposição sociorreligiosa do *Sefer Hassidim*, questão ainda aberta no horizonte de pesquisas acerca do Pietismo dos *Hassidei Ashkenaz*.

BIBLIOGRAFIA

FONTES PRIMÁRIAS

SEFER HASSIDIM

BORCHERS, S. **Jüdisches Frauenleben im Mittelalter**: die Texte des Sefer Chasidim. Frankfurt am Main, 1988.

Fragmentos do Sefer Hassidim [Livro dos Piedosos]. In: FALBEL, N. **Kidush HaShem**: Crônicas Hebraicas sobre as Cruzadas. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001. p. 237-260.

GOURÉVITCH, E. **Sefer Hassidim**: le guide des Hassidim. Paris: les éditions du Cerf, 1988.

MARCUS, I. G. **Sefer ha-Hasidim, k. y. Parmah H 3280**. Jerusalem: Merkaz Dinur, 1985.

MARGOLIOT, R. **Sefer Hassidim**. Jerusalém: Mosad ha-Rav Kook, 1964.

PRICE, A. **Sefer Hasidim**. Toronto: Mikitzei Nirdamim, 1955.

SEFER HASIDIM DATABASE da Universidade de Princeton. Disponível em http://etc.princeton.edu/sefer_hasidim/manuscripts.php. Acessado em 11/03/2013.

SINGER, S. A. **Medieval Jewish Mysticism**: Book of the Pious. Illinois: Whitehall, 1971.

WISTINETZKI, J. **Das Buch der Frommen**. Frankfurt am Main: Wahrmann, 1924.

DEMAIS FONTES

DAVID OF AUGSBURG. De Exterioris et Interioris Hominis Composition. In: **Spiritual Life and Progress**, v. 2, trad. Dominc Devas. London: 1937.

FREDERICO I. Carta aos Judeus de Worms. In: SORLIN, P. **O Anti-Semitismo Alemão**. São Paulo: Perspectiva, 1974. p. 99-100.

HENRY IV. Settlement Charter in the German States. In: RUBIN, A. P. **Scattered Among the Nations**: Documents Affecting Jewish History, 49 to 1975. Toronto: Wall & Emerson, 1993. p. 31-33.

RÜDGER DE SPEYER. *Charta Immunitatis*. In: SELTZER, R. M. **Povo Judeu, Pensamento Judaico**. Rio de Janeiro: Koagan, 1990. Vol. 1. p. 327.

SALOMÃO B. SANSÃO. As perseguições de 1096. In: FALBEL, N. **Kidush HaShem**: Crônicas Hebraicas sobre as Cruzadas. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001. p. 74-124.

REFÊNCIAS TEÓRICAS

BOURDIEU, P. **O Poder Simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

CAVALLO, G.; CHARTIER, R. (Orgs.) **História da Leitura no Mundo Ocidental**. São Paulo: Ática, 1998.

CERTEAU, M. **A invenção do cotidiano: Artes de Fazer**. Rio de Janeiro: Vozes, 1990.

CHARTIER, R. **História cultural: entre Práticas e Representações**. Lisboa/Rio: Difel/Bertrand Brasil, 1991.

_____. **Leituras e leitores na França do Antigo Regime**. São Paulo: UNESP, 2003.

_____. (Org.) **Práticas de leitura**. São Paulo: Estação Liberdade, 2010.

GINZBURG, C. **Mitos Emblemas e Sinais: Morfologia e História**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

TURNER, V. **O Processo Ritual**. Petrópolis: Vozes, 1974.

WEBER, M. A política como Vocação. In: **Ensaio de Sociologia**. Rio de Janeiro: LTC, 1982.

OBRAS GERAIS

ALMEIDA, N. B. “O Alvo da História da Igreja e a História da Igreja como Alvo: O Exemplo da Idade Média Central. (Séculos XI-XIII)”. *Revista de Estudos da Religião*. Nº 2, p.65-78, 2004.

ARAÚJO, V. C. D. “Honor Imperii: A estruturação Político-militar do Sacro Império no século XII”. *Brathair*. 5(2), p. 3-29, 2005.

_____. “A reordenação das Estruturas Legitimárias do Poder no Reinado de Frederico I Barbarossa”. *XIX Encontro Regional de História – ANPUH*. São Paulo, p. 1-12, 2008.

BARRACLOUGH, G. **Europa, uma revisão histórica**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1964.

BEN-SASSON, H. H. **A History of the Jewish People**. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1976.

BONFIL, R. A Leitura nas Comunidades Judaicas da Europa Ocidental na Idade Média. In: CAVALLO, G.; CHARTIER, R. (Orgs.) **História da Leitura no Mundo Ocidental**. São Paulo: Ática, 1998. p. 185-215.

BRENNER, M. **A short history of the Jews**. Princeton: Princeton University Press, 2008.

_____. **Prophets of the past: interpreters of Jewish History**. Princeton: Princeton University Press, 2010.

BROYDE, M. J.; AUSUBEL, M. **Marriage, Sex and Family in Judaism**. Oxford: Rowman Littlefield Publishers inc., 2005.

BRUNS, G. L. The Hermeneutics of Midrash. In: SCHWARTZ, R. M. **The Book and the Text: The Bible and Literary Theory**. Oxford: Basil Blackwell, 1990. p. 189-213.

EIDELBERG, S. **Medieval Ashkenazic History: Studies on German Jewry in the Middle Ages**. New York: Sepher-Hermon Press, 1999.

FALBEL, N. Apontamento para o Estudo das Origens do Quarteirão Judeu na Idade Média. In: **Estudos do Povo Judeu na Idade Média**. São Paulo: Universidade de São Paulo, p. 117-132, 1974.

_____. A Literatura Polêmica Judaico-Cristã na Idade Média. *Revista de História*, v. 114, p. 95-105, 1983.

_____. **Kidush HaShem: Crônicas Hebraicas sobre as Cruzadas**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001.

FELDMAN, S. A Atitude Papal em relação aos judeus no início do século XIII. *WebMosaica*, v. 4, n. 1, p. 20-39, 2012.

_____. Da Santificação do Nome Divino ao Libelo de Sangue: Interações entre Judeus e Cristãos no período das Cruzadas. *Graphos*, v. 15, n. 1, 2013, p. 17.

FUHRMANN, H. **German in The High Middle Ages: 1050-1200**. New York: Cambridge University Press, 1986

GAY, R. **The Jews of Germany: a Historical Portrait**. Massachusetts: Yale University Press, 1992.

GRAETZ, H. **Geschichte der Juden**. Leipzig, 1873 a 1900.

GROZINGER, K. E. The Names of God in Celestial Powers: Their Function and Meaning in the *Hekhalot* Literature. *Jerusalem Studies in Jewish Thought*. Jerusalém, v. 6, p. 53-69, 1987.

GÜDEMANN, M. **Geshichte des Erziehungswesens und der Kultur der Abendländischen Juden**. Amsterdam: Philo Press, 1966.

HAVERKAMP, A. **Medieval Germany: 1056-1273**. Oxford: Oxford University Press, 1988.

KATZ, J. **Exclusiveness and Tolerance: Studies in jewish-gentile relations in Medieval and Modern Times**. London: Oxford University Press, 1961.

KISH, G. The Jewry-law of the medieval German law-books: Part I. In: *Proceedings of the American academy for Jewish Research*, v. 7, p. 61-145, 1935.

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

_____. **Quatro Leituras Talmúdic**. São Paulo: Perspectiva, 2003.

- LEVITATS, I. Autonomy. In: SKOLNIK, F; BERENBAUM, M. (Ed.). **Encyclopaedia Judaica**. Detroit: Keter Publishing House, v.2, 2007, p. 706-710.
- LIFSHITZ, J. I. The Place of Developmental Self-Ordering in Judaism: *Kahal* as Spontaneous Order. *Journal of Markets & Morality*. v. 13, n. 1, p. 189-203, 2010.
- NEUSNER, J. **The Theology of the Halakhah**. Leiden, Boston, Köln: Brill, 2001.
- PETERS, E. Settlement, Assimilation, Distinctive Identity: A Century of Historians and Historiography of Medieval German Jewry, 1902-2002. *The Jewish Quarterly Review*, v. 97, n. 2, p. 237-279, 2007.
- POLIAKOV, L. **De Cristo aos Judeus da Corte: História do Anti-Semitismo I**. São Paulo: Perspectiva, 1979.
- REIFMANN, J. **Arba'ah Horashim**. Praga, 1860.
- SANCOVSKY, R. R. **Inimigos da Fé: judeus, conversos e judaizantes na Península Ibérica, século VII**. Rio de Janeiro: Imprinta Express, 2008.
- SCHORSCH, I. Moritz Gündemann: Rabi, Historian and Apologist. *Yearbook of the Leo Baeck Institute*, v. XI, p. 42-66, 1966.
- SELTZER, R. M. **Povo Judeu, Pensamento Judaico**. Rio de Janeiro: Koagan, 1990.
- SIMHONI, Y. N. **Ha-Hasidut ha-Ashkenazit bi-me ha-Benayim**. Ha-Zefirah, 1917.
- SORLIN, P. **O Anti-Semitismo Alemão**. São Paulo: Perspectiva, 1974.
- TA-SHMA, I. M. Tosafot. In: SKOLNIK, F; BERENBAUM, M. (Ed.). **Encyclopaedia Judaica**. Detroit: Keter Publishing House, v. 20, 2007. p. 67-70.
- TELLENBACH, G. **Church, State and Christian Society at the Time of the Investiture Contest**. New York: Humanities Press, 1970.
- _____. **The Church in Western Europe from the tenth to the early twelfth century**. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- TRACHTENBERG, J. **Jewish, Magic and Superstition**. Philadelphia: Jewish Publication Society, 1961.
- VAUCHEZ, A. **A espiritualidade na Idade Média Ocidental (Séc. VIII a XIII)**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1995.
- WERTHEIMER, S. **Leshon Hasidim**. Jerusalem, 1897.
- YERUSHALMI, Y. H. **Zakhor: História Judaica e Memória Judaica**. Rio de Janeiro: Imago, 1992.
- ZUNZ, L. **Zur Geschichte und Literatur**. Berlin, 1845.

OBRAS ESPECÍFICAS

ABRAHAMAS, I. **Jewish Life in the Middle Ages**. New York, London: The Macmillan Company, 1919.

ALEXANDER-FRIEZER, T. Folktales in Safer Hasidim. *Prooftexts*, v. 5, p. 19-31, 1985.

_____. **The Pious Sinner: Ethics and Aesthetics in the Medieval Hasidic Narrative**. Tübingen: Mohr, 1991.

AUGUS, I. The Use of the Term Hacham by the Author of the Sefer Hassidim, and Its Historical Implications. *Jewish Quarterly Review*, Philadelphia, v. 61, n. 1, p. 54-62, 1970.

BAER, Y. F. The Socio-Religious Orientation of Sefer Hasidim. *International Center for University Teaching of Jewish Civilization*, 1980.

BAUMGARTEN, E. Shared Stories and Religious Rhetoric: R. Judah the Pious, Peter the Chanter and a Drought. *Medieval Encounters*, v.18, p. 36-54, 2012.

BERLINER, A. **Aus dem Leben der Deutschen Juden im Mittelalter**. Berlin, 1900

BOHAK, G. Hasideans. In: WERBLOWSKY, R. J. Z; WIGODER, G. (ed.). **The Oxford Dictionary of the Jewish Religion**. Oxford, New York: Oxford University Press, 1997. p. 303.

DAN, J. Sippurim Demonologiyim mi-Kitvei R. Yehuda He-Hasid. *Tarbiz*, XXX, p. 273-289, 1961.

_____. 1941-1991: Was There Really a Hasidic Movement in Medieval Germany? In: SCHAFER, P; DAN, J. (Eds.) **Gershom Scholem's Major Trends in Jewish Mysticism 50 Years After**. Tübingen, Mohr, 1993. p. 93-99.

_____. The Language of Mystics in Medieval Germany. In: DAN, J; GROZINGER, K. E. (Eds.) **Mysticism, Magic and Kabbalah in Ashkenazi Judaism: International Symposium held in Frankfurt a. M. 1991**. Berlin, New York: de Gruyter (Studia Judaica), 1995. p. 6-27.

_____. Rabbi Judah the Pious and caesarius of heisterbach: Common Motifs in their Stories. In: **Jewish Mysticism: General Characteristics and Comparative Studies**. Northvale, NJ and London: Jason Aronson, 1998-1999. Vol. IV

_____. Eliezer ben Judah of Worms. In: SKOLNIK, F; BERENBAUM, M. (Ed.). **Encyclopaedia Judaica**. Detroit: Keter Publishing House, v. 6, 2007. p. 303-305.

_____. Samuel ben Kalonymus he-Hasid ("The Pious). In: SKOLNIK, F; BERENBAUM, M. (Ed.). **Encyclopaedia Judaica**. Detroit: Keter Publishing House, v. 17, 2007. p. 771.

_____. Sefer Hasidim. In: SKOLNIK, F; BERENBAUM, M. (Ed.). **Encyclopaedia Judaica**. Detroit: Keter Publishing House, v. 8, 2007. p. 392-393.

_____. Hasidei Ashkenaz. In: SKOLNIK, F; BERENBAUM, M. (Ed.). **Encyclopaedia Judaica**. Detroit: Keter Publishing House, v.8, 2007. p. 386-389

_____. Judah ben Samuel he-Hasid. In: SKOLNIK, F; BERENBAUM, M. (Ed.). **Encyclopaedia Judaica**. Detroit: Keter Publishing House, v. 11, 2007. p. 490-491.

DINUR, B. The Origins of Hassidism and its social and messianic foundations. In: HUNDERT, G. D. **Essential Papers on Hassidism: Origins to Present**. New York: New York University Press, 1991. p. 86-208.

ELIOR, R. As origens do Chassidismo. *WebMosaica*, v. 5, n. 1, p. 15-39, 2013.

FISHMAN, T. The Penitential System of Hasidei Ashkenaz and the Problem of Cultural Boundaries. *The Journal of Jewish Thought and Philosophy*. v. 8, p. 201-229, 1999.

_____. The Rhineland Pietists' Sacralization of Oral Torah. *Jewish Quarterly Review*. Philadelphia, v. 96, n. 1, p. 9-16, 2006.

_____. **Becoming the People of the Talmud: Oral Torah as Written Tradition in Medieval Jewish Cultures**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2011.

GASTER, M. **Ma'ase Book**. Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1934.

KANARFOGEL, E. Unanimity, Majority, and Communal Government in Ashkenaz during the High Middle Ages: a Reassessment. *Proceedings of the American Academy for Jewish Research.*, v. 58, p. 79-106, 1992.

_____. Progress and Tradition in medieval Ashkenaz. *Jewish History 14*, v. 14, p. 287-315, 2000.

_____. **Peering Through the Lattices: Mystical, Magical, and Pietistic Dimensions in the Tosafist Period**. Detroit: Wayne State University Press, 2000.

_____. R. Judah *he-Hassid* and the Rabbinic Scholars of Regensburg: Interactions, Influences, and Implications. *The Jewish Quarterly Review*, v. 96, n. 1, p. 17-37, Winter, 2006.

MARCUS, I. G. The Recensions and structure of Sefer Hasidim. *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*. v. 45, p. 131-153, 1978.

_____. The Politics and Ethics of Pietism in Judaism: the Hasidism of Medieval Germany. *Journal of Religious Ethics*, v. 8, n. 2, p. 227-258, Fall, 1980.

_____. **Piety and Society: the Jewish Pietists of Medieval Germany**. Leiden: E.J.Brill, 1981.

_____. Hierarchies, Religious Boundaries and Jewish Spirituality in Medieval Germany. *Jewish History*, v. 1, n. 2, p. 7-26, 1986.

_____. The Political Dynamics of the Medieval German-Jewish Community. In: ELAZAR, D. J. **Authority, Power and Leadership in the Jewish Polity: Cases and Issues**. Lanham: University Press of America, 1991. p. 113-137.

_____. From Politics to Martyrdom: Shifting Paradigms in the Hebrew Narratives of the 1096 Crusade Riots. In: COHEN, J. (Ed.). **Essential Papers on Judaism and Christianity in Conflict: from late antiquity to the Reformation**. New York: New York University Press, 1991. p. 469-483.

_____. The Historical Meaning of Hasidei Ashkenaz: Fact, Fiction or Cultural Self-image?. In: SCHAFER, P; DAN, J. (Eds.) **Gershom Scholem's Major Trends in Jewish Mysticism 50 Years After**. Tübingen, Mohr, 1993, p. 105-117.

_____. Prayer gestures in German Hasidism. In: ERICH, K; DAN, J (edit.). **Mysticism, magic and kaballah in Ashkenazi Judaism**. International symposium held in Frankfurt in 1991, 1995.

MONFORD, H. The concept of love in Sefer Hasidim. *Jewish Quarterly Review*, p. 13-44, 1959;

RUBIN, A. The concept of repentance among the Hasidey Ashkenaz. *Journal of Jewish Studies*, v. XVI, p. 161-176, 1965.

SCHÄFER. P. The Ideal of Piety of the Ashkenazi Hasidism and its Roots in Jewish Tradition. *Jewish History*. v. 4, n. 2, p. 9-23, 1990.

SCHOLEM, G. Three Types of Jewish Piety. *Eranos Jahrbuch*, XXXVIII, 1969. p. 331-348.

_____. **As Grandes Correntes da Mística Judaica**. São Paulo: Perspectiva, 1972.

_____. Merkabah Mysticism or Ma'aseh Merkavah. In:SKOLNIK, F; BERENBAUM, M. (Ed.). **Encyclopaedia Judaica**. Detroit: Keter Publishing House, v.14, 2007, p. 66-67.

SILBERMAN, L. H. Hasid. In: WERBLOWSKY, R. J. Z; WIGODER, G. (ed.). **The Oxford Dictionary of the Jewish Religion**. Oxford, New York: Oxford University Press, 1997, p. 302-303.

SOLOVEITCHIK, H. Three Themes in the Sefer Hassidim. *AJS Review*, New York, v. 1, p. 311-357, 1976.

_____. Resenha da obra “*Olam ke-minhago noheg*” de E. ZIMMER. *AJS Review*, New York, v. 23, p. 229-230, 1998.

_____. Piety, Pietism and German Pietism: Sefer Haisidim I and the influence of Hasidei Ashkenaz. *Jewish Quarterly Review*, Philadelphia, v. 92, n. 3/4, p. 455-493, 2002.

_____. The People of the Book: Since When? *Jewish Review of Books*, winter, p. 14-18, 2012.

VAJDA, G. De quelques infiltrations chrétiennes dans l'ouvre d'un auteur anglo-juif du XIIIe siècle. *Mélanges Georges Vajda : Études de pensée, de philosophie et de littérature juives et arabes*, p. 313-331, 1982.

WOLFSON, E. R. The Mystical Significance of Torah Study in German Pietism. *Jewish Quarterly Review*. Philadelphia, v. 84, n. 1, p. 43-77, 1993.

_____. Metatron and Shi'ur Qomah in the Writings of Haside Ashkenaz. In: GROZINGER, K; DAN, J. (Eds.) **Mysticism, Magic and Kabbalah in Ashkenazi Judaism**. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1995, p. 60-92.

_____. Martyrdom, Eroticism, and Ascetism in Twelfth-Century Ashkenazi Piety. In: SIGNER, M.; ENGEN, J.V. **Jews and Christians in Twelfth-Century Europe**. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2001. p. 171-220.

YASSIF, E. Entre Culture Populaire et Culture Savante: Les exempla dans le Sefer Hassidim", *Annales HSS*, p. 1197–1222, 5, 1994.

_____. The Medieval Saint as Protagonist and Storyteller: the case of R. Judah *He-Hasid*. In: ELIOR, R; SCHAFER, P. (Eds.) **Creation and Re-creation in Jewish Thought**: Festschrift in Honor of Joseph Dan on the Occasion of his Seventieth Birthday. Tübingen: Mohr Siebeck, 2005.