



(IN)TOLERÂNCIA RELIGIOSA E CONVERSÕES OBRIGATÓRIAS: EXISTÊNCIA JUDAICA NO
EPISTOLÁRIO MAIMONIDIANO. SÉCULO XII (1165 - 1172)

TATIANE SANTOS DE SOUZA*

Este artigo aborda parte inicial da pesquisa desenvolvida no mestrado, no qual entre os extensos conjuntos textuais rabínicos produzidos na Idade Média, a " *Igueret Hashmad* – Epístola sobre a Conversão"(HALKIN,1985.) redigida por Maimônides representa um dos pilares da literatura sefaradí sobre a temática da conversão, justamente por nos ajudar a desconstruir uma historiografia ocidental tradicional que apresenta e defende a existência, no período medieval, de uma sociedade hispânica singular e pacífica, sociedade esta mesclada com três religiões monoteístas – Islamismo, Judaísmo e Cristianismo - convivendo em um mesmo espaço respeitando-se mutuamente até o início da chamada Reconquista Cristã.

Nossa análise tem como conjuntura a região da Península Ibérica, o que conhecemos hoje por Espanha no século XII, partindo de questões como a (in)tolerância religiosa dos Almôada¹, que teria desembocado em conversões obrigatórias do judaísmo para o Islã e a partir disto o surgimento de conflitos identitários e sociais.

Durante este período, o poder islâmico dos Almôadas (1130-1269), que alcançou uma dominação incluindo o atual *Marrocos, Argélia, Tunísia e sobretudo na Espanha muçulmana*, realizou diversas políticas de conversões obrigatórias aos judeus e cristãos numa tentativa de retirar toda a ameaça que eles representariam à restauração do unitarismo islâmico. Segundo a historiadora Viguera Molins, esse novo grupo governante, acreditava que consentir a permanência de judeus e cristãos nos domínios muçulmanos comprometia a fé islâmica, além disso, a supremacia numérica islâmica que estava sendo afetada com diversas guerras e perdas territoriais para cristãos ao norte da Península Ibérica. (VIGUEIRA, 1988)

Nesse sentido, é necessário que recuemos mais um pouco no período histórico para compreendermos qual política era esta que permitia à muçulmanos, judeus e cristãos coexistirem num mesmo território.

* Mestranda em História pelo Programa de Pós Graduação em História na Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (PPHR-UFRRJ), linha de pesquisa: Relações de Poder, Linguagens, e História Intelectual. Desenvolve a pesquisa contemplada com bolsa oferecida pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), e atua como pesquisadora do Laboratório Pluralitas. Contato: tatianesza@gmail.com

¹O domínio Almôada foi uma potência religiosa tendo se destacado do século XII até meados do século XIII. Surgiram na região do atual Marrocos no século XII, descontentes com o insucesso dos almorávidas em revigorar os domínios muçulmanos na península Ibérica, bem como em sustentar a reconquista cristã. *Ibn Tumar* foi considerado o precursor deste movimento unitarista, autoproclamou-se *mahdi* ("o guiado" ou "o escolhido", profeta redentor do Islão) e exortou todos os muçulmanos, especialmente os da península Ibérica, a retornar às origens da sua fé, o Corão.

Anteriormente a este rigorismo político por parte dos Almôadas – ainda no período de governo Omíada² -, havia uma política de proteção, sobretudo, aos “povos monoteístas”, denominados de *Ahl al Kitab*³, povos do Livro, os *dhimmis* (HOURANI,2006:48). Essa política garantia aos cristãos e judeus a permanência nos territórios muçulmanos, a prática doméstica de sua fé, a permissão de seus costumes culturais como vestimenta e língua, bem como a taxação de impostos pela habitação em território muçulmano (GÜNDOZ,2007). Como já dito, esta política de proteção não agradava ao poder almôada, que a dissolveu. (LOMAX,1984)

O filósofo Moshe Halbertal afirma que o autor de nossa fonte, *Rabi Moshe Ben Maimon*, Maimônides foi uma figura que viveu e escreveu engajadamente sobre tal momento político. Ele nasceu e viveu em Al-Andalus até aos treze anos, quando sua família decidiu fugir de sua cidade natal devido à imposição das conversões ao Islã. Após a fuga, estabeleceu-se em Fez, onde tornou-se médico concomitantemente um douto da jurisprudência e fé judaica. Posteriormente, instalou-se em Fustat, no Egito em 1168. Já em 1177 era médico na corte de Saladino⁴, e obtinha reconhecimento das comunidades judaicas.(HALBERTAL,2013).

Ao receber diversas cartas de judeus em terras islâmicas pedindo orientação quanto ao que fazer diante da imposição das conversões obrigatórias ou martírio, é que Maimônides se debruça sobre questões como intolerância, identidade, alteridade e memória culminando em novas formas de existências.

Esse corpus documental, *Igueret Hashmad* – A Epístola sobre a Conversão ou Extermínio – de cunho legislativo no âmbito religioso, foi construído através do respaldo da leitura que Maimônides faz da Torá e no Talmud, de como *agir* diante da conversão, durante e após conversão obrigatória. O rabino traz uma nova forma de encarar as conversões obrigatórias,

² Transliterado: Umayya. A dinastia Omíada fundou-se ainda nos momentos iniciais do Islã, em meio a disputas político-religiosas. Brevemente, é necessário abordar alguns aspectos sobre os Omíadas. Começamos pela dinastia Omíada (661 -750) que durou a cerca de um século, todos os califas eram descendentes de Umayya. O fundador da dinastia foi Moawiya, sempre visto como o inaugurador de uma nova fase, que segundo Giordani transformou o regime político montado por Mohammed (Maomé), antes monárquico sacerdotal, em uma monarquia leiga. Giordani afirma que foi um governo secular monopolizado pela aristocracia árabe, entretanto isto não significava que os governantes teriam abandonado os princípios muçulmanos, mas sim que o domínio da fé teria sido francamente separado do domínio da política. Apesar do posicionamento de Giordani, não acreditamos que no período medieval seja possível desmembrar categoricamente política e religião, dado a historicidade da época. É possível pensar que durante o período Omíada houveram estratégias administrativas diferenciadas que abarcaram cristãos e judeus em suas políticas administrativas com finalidades econômicas, já que os muçulmanos em muitas regiões ainda eram minorias. Mas isto não necessariamente era desmembrado da religião, pois o Islã ainda exigia ser reconhecido em supremacia através de impostos pagos por esses grupos. Posteriormente no século X, pós-disputas políticas, o “mundo islâmico” se dissolveu em três califados: Fatímida, Abássida e Omíada. O califado Omíada ficou restrito ao norte da África e Península Ibérica. Dado o recorte temporal deste projeto não foi possível um estudo aprofundado sobre o governo Omíada e uma comparação ao governo dos Almôadas e Almorávidas

³*Ahl al Kitab* são os povos que receberam revelação divina. *Ahl al-Dhimma* é o estatuto que garante a proteção aos grupos classificados como *Ahl al-Kitab*, que passam a receber a classificação de *dhimmis* um estatuto, que protegeria, mediante pagamento de impostos, habitantes em território islâmico que pertencessem a outras religiões.

⁴ Primeiro sultão do Egito e da Síria 1174 – 1193.

pois propõe a *priori* submissão a estas valendo-se, como justificativa, dos próprios livros sagrados judaicos. Além disso, também traz reflexões acerca da (in)tolerância religiosa vivida em diversos territórios muçulmanos.

Esse artigo será dividido em três momentos: primeiro uma discussão historiográfica em torno da dinâmica das relações judaico-muçulmanas na Península Ibérica durante o período em questão, em seguida uma discussão teórico-conceitual em torno do eixo da chamada “(in)tolerância religiosa”, e por último traremos de apresentar alguns trechos da fonte para que possamos evidenciar através do epistolário nossa proposta.

Como já dito, o cenário anterior às conversões obrigatórias era de vigência do estatuto de protegidos aos *dhimmi*s. Entretanto como afirma o filósofo Américo Castro, é importante destacar que esta dita tolerância não comportou uma mistura ou assimilação das religiões. Os hierarcas das religiões lutaram decidida e eficazmente pela manutenção das diferenças. Em sua formulação, a tolerante estrutura social medieval na península foi o “*resultado de um modo de viver e não de uma teologia*” (CASTRO, 2001:56), essa convivência era tolhida por restrições no aspecto político, econômico e religioso.

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

Nesse âmbito o historiador Roger Collins afirma que judeus permaneciam marginalizados das grandes parcelas de poder político como mandos de exército e altos cargos políticos administrativos, e a estes eram reservados profissões que os próprios muçulmanos desprezavam tais como: açougueiro, cobradores de impostos ou lavadores de latrinas.

Um dos maiores reflexos dessa inferiorização, segundo o historiador Garcia Fitz, constava na fiscalização a que todos os *dhimmi*s estavam submetidos, a *djizya*: [...] *pagan unos impuestos específicos y discriminatórios [...]– la yizia, un impuesto personal, y el jaray, una contribución territorial-, sino que además el monto de los mismos resulta netamente superior y mucho más gravoso que el exigido a los musulmanes.* (FITZ, 2013: 16)

A taxação de impostos paga pelos *dhimmis*, a *djizya* e a *jaray*, segundo Bernard Lewis⁵ não tinham apenas finalidades econômicas, eram consideradas expressões simbólicas estabelecendo a diferença através de uma hierarquização, na subordinação dos *dhimmis* (LEWIS: 1990). Entretanto, segundo ele, as sociedades islâmicas tradicionais não concediam e nem fingiam conceder essa igualdade, haviam diferenças estabelecidas e regulamentadas pela lei corânica, as três desigualdades básicas eram: senhor e escravo, homem e mulher, fiel e infiel.

Para o autor esta marginalização de seu por um “*estigma da inferioridade sendo manifestado de várias formas*” (LEWIS, 1990:39), por exemplo, nas restrições de vestimenta. Para ele, a exigência que judeus utilizassem roupas diferentes a princípio não era hostil, isto foi uma ferramenta para destacar os grupos religiosos dentro do território muçulmano, os mesmos concordavam e se agradavam em se diferenciar dos demais. Contudo, posteriormente a exigência que afixassem um retalho de cor diferente na parte externa da roupa tinha um só objetivo: degradar o outro, [...] *o desejo de humilhar, de lembrar aos dhimmis sua inferioridade, de puni-lo se alguma vez esquecesse sua condição e seu lugar.* (LEWIS, 1990:39)

Na perspectiva do historiador Mohammed Talbi, o Islã em sua totalidade teria sido menos intolerante, violento em relação à Europa em outros momentos históricos como nas cruzadas, inquisição, genocídios e até mesmo o “Holocausto”. Bernard Lewis alega que seria impraticável que os muçulmanos dispensassem o mesmo tratamento[...] *aos seguidores da verdadeira fé (Islã) e para aqueles que deliberadamente a repudiavam? Isso seria um absurdo tanto lógico como teológico*”. (LEWIS, 1990:12)

Entretanto, ainda assim, Bernard Lewis defende que sob o domínio muçulmano, os judeus não foram martirizados, não eram obrigados a optar entre o exílio, a apostasia ou a morte, e sim marginalizados. Esta afirmação de Lewis é curiosa, considerando que Maimônides percebeu a necessidade da escrita de uma epístola acerca do tema das conversões obrigatórias. A proposição maimonidiana de novas formas de existência perante as conversões sugere que esta “marginalização” que Lewis pontua é mais severa do que o autor indica.

⁵ LEWIS, Bernard. *Judeus do Islã*. Rio de Janeiro: Xenon Editora, 1990.

O historiador Jacques Le Goff, nos acrescenta que a Alta Idade Média foi considerada uma época relativamente “tolerante”, “*as conversões mais ou menos voluntárias e aculturação levam a um certo grau de integração religiosa, política, social e jurídica*” e para ele é dos séculos XI ao XIV que se iniciam profundas transformações, por exemplo: As cruzadas. (LE GOFF, 2000:39)

Segundo o historiador Albert Hourani, as cidades eram espaços tanto de encontro como de segregação, pois em quase todas as cidades de governo muçulmano haviam judeus. Estes até desempenhavam papéis nas atividades públicas, porém formavam uma parte distinta da sociedade. Diferentemente de Roger Collins que afirma que todos os *dhimmis* permaneciam marginalizados e sem acesso a altos cargos, Hourani nos mostra que alguns judeus desempenharam papéis importantes para negociação comercial à distância, além de serem os maiores médicos dentro dos califados muçulmanos, por exemplo Maimônides e sua família.

Em razão desta interação social, a historiadora Maria Guadalupe Pedrero Sanchez destaca que o movimento rigorista Almôada acreditava que estas relações judaico-muçulmanas eram prejudiciais a fé islâmica, e por isso o interesse na conversão ou martírio.

Para Maria Guadalupe Pedrero Sanchez, essas “invasões” (fruto da “intolerância”) dos almôadas aos territórios muçulmanos - antes em poder da dinastia Omíada⁶ - causaram uma ruptura no estatuto dos *dhimmis*, de protegidos passaram a serem perseguidos.

Já Garcia Fitz compreende que as transformações advindas do governo almôada seriam um agravamento das marginalizações que sempre ocorreram nos territórios muçulmanos, e não uma ruptura, pois para o autor o estatuto dos *dhimmis* derivava de uma relação de marginalização, que posteriormente teria desembocado nas conversões obrigatórias.

Para a historiadora Renata Rozental Sancovsky, conversões obrigatórias na Península Ibérica têm sido recorrentes na história judaica desde os visigodos. Ainda que o período abordado pela historiadora seja o da monarquia visigótica no século VII, sua obra: *Inimigos da Fé*⁷, nos é de grande relevância, pois levando em consideração o conceito de antissemitismo ibérico a autora mostra como esta manifestação de intolerância através de

⁶Os Omíadas foram uma dinastia de califas conhecida como: Califado Omíada. Em Córdoba (929-1131). HOURANI, Albert. *Op.Cit.* 2006, p.69.

⁷SANCOVSKY, Renata Rozental. *Inimigos da Fé: judeus, conversos e judaizantes na Península Ibérica, Século VII.* Rio de Janeiro: Imprinta Express, 2010. A autora apresenta em seu trabalho as raízes do marranismo moderno, propiciando um vasto estudo para entendermos como se deu a clandestinidade, dissimulação, a “cultura do segredo”, nos mostrando novos parâmetros de identidade cultural: o judaísmo secreto.

discursos e práticas, teria criado conversos e judaizantes, e a partir daí busca analisar e compreender as formas de *sobrevivência* criadas por comunidades forçadas às conversões.

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

Discorrendo nesta etapa especificamente sobre o aparato conceitual que nos servirá de alicerce, exploraremos a noção de intolerância, que constitui parte teórica fundamental. Jacques Le Goff nos alerta que a noção de tolerância, logo de intolerância também, surge no século XVI de acordo com a primeira documentação de uso público Édito de Tolerância de 1562. Entretanto é a partir do século XVII que esta noção se torna amplamente utilizada, tal como a noção inversa, a de intolerância.⁸

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

[...] a desaprovação das crenças e das convicções do outro, e o poder de impedir que esse outro leve sua vida como bem entenda. Mas essa propensão *universal* assume um aspecto *histórico* quando o poder de impedir é sustentado pela força pública, a de um Estado, e a desaprovação assume a forma de uma condenação pública, exercida por um Estado sectário, que professa uma visão particular do bem. [Grifos do autor do texto]. (RICOEUR, 2001:20)

Em contrapartida, a intolerância, para o autor Italo Mereu é uma construção, baseada numa “*certeza de se possuir a verdade absoluta e no dever de impô-la a todos pela força. Seja por determinação divina ou por vontade popular*”(MEREU, 2001:42). E a partir disso, ele também define o conceito de “intolerância institucionalizada”, praticada quando um

⁸ A autora Meyuhuas Ginio cita que a palavra latina *tolerantia* aparece em Tácito, Sêneca e na Bíblia, porém não aparece nos dicionários de latim medieval. Também alega que a ideia de *Tolerantia* compõe os primórdios da cristandade, os canônicos utilizaram a palavra como sinônimo de *permittere*, *sinnere* e *concedere*. MEYUHUAS GINIO, Alisa. Conveniencia o coexistência? Acotaciones al pensamiento de Americo Castro. In: MEYUHUAS GINIO, Alisa. CARRETE PARRONDO, Carlos. (orgs.) *Creencias y culturas*. Tel-Aviv: Universidad de Tel-Aviv, 1998. p.147

Estado que exerce uma posição sectária impõe sua visão particular, como mencionado por Paul Ricoeur. “*É aqui que a história do poder e a história das crenças dominantes suscitam múltiplas representações da intolerância*” (RICOEUR, 2001: 20), por exemplo as conversões obrigatórias, nosso tema em questão.

Para exemplificar este conceito, Mereu, em sua análise, afirma que a Igreja católica criou, através do conceito de “fé”, aparatos jurídicos que promoveram categorias como “heréticos”, “excomungados”, “devotados”, “pagãos”, “fiéis” e etc. classificando e estratificando a sociedade no período medieval. Mereu diz que tal intolerância é justificada a partir de duas projeções ideológicas diferentes: a “violência justa” e a “violência injusta”. A *violência justa* seria aquela que é praticada pelos que estavam à frente de instituições legais, legítimas pelo governo vigente. A *violência injusta* seria aquela praticada pelos opositores ao sistema vigente, entendidos como monstros que devem ser extirpados ou punidos⁹. Resumidamente, “*a intolerância se manifesta por meio de procedimento de proibição, de exclusão ou perseguição*”. (LE GOFF, 2000:38)

O filósofo Umberto Eco ressalta a força do imaginário social para o estabelecimento das práticas de intolerância: “*sem as crenças populares não teria sido possível estabelecer uma doutrina de perseguição*” (ECO, 2001: 17). Desse modo, as doutrinas de perseguição seriam uma exploração de uma intolerância já existente no imaginário popular. Portanto, o autor acredita que a institucionalização da intolerância advém de uma propagação do imaginário social, conforme afirma o historiador Bronislaw Geremek: “*não existe nenhum povo intolerante, xenófobo, ou antissemita por natureza*”.(GEREMEK, 2001: 152)

Diferentemente de uma definição naturalizante da intolerância, entendemos que esse imaginário social é construído através da definição inicial do “nós” ≠ “os outros”, através do estabelecimento da diferença, da alteridade. Adentramos aqui em mais uma noção capital que utilizaremos: a identidade social.

A antropóloga Françoise Héritier destaca a intolerância como “*essencialmente a vontade de assegurar a coesão daquilo que é considerado como que saído de Si, idêntico a Si, que destrói tudo o que se opõe a essa proeminência absoluta*” (HERITIER, 2001: 24), correlacionando com a ideia de identidade:

⁹Mereu quando faz esta classificação refere-se à instituição da Igreja Católica, sobretudo no período inquisitorial. Contudo, acreditamos ser possível estender este conceito para outras instituições legais que promoveram práticas de violência para com o outro. Referirmo-nos aqui a governos que através de aparatos jurídicos promovem *praxes* contra determinados grupos, pois é desta forma que a violência legal é representada pela intolerância institucionalizada.

Um arraigado mecanismo da intolerância (...) consiste na convicção que os outros não pensam, não sentem, não reagem como nós (qualquer que seja esse “nós”), que consideramos a essência da humanidade e da civilização. (...) No fundo, é preciso negar o Outro como verdadeiro humano para poder excluí-lo, causar-lhe mal, destruí-lo, e até mesmo negar-lhe uma “sobrevida” *post-mortem*. (HERITIER, 2001: 24-25),

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

Retomando a noção de identidade social, reconhecemos que existe uma vasta produção sobre este conceito, entretanto levamos em consideração que, em linhas gerais, identidade é um processo de significação, de pertencimento, diz respeito a como um grupo se caracteriza e conceitua-se em relação a outro.

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

(...) a unidade física, ou seja, o sentimento de ter fronteiras físicas, no caso do copo da pessoa, ou fronteiras de pertencimento ao grupo, no caso de um coletivo; (...) a continuidade dentro do tempo, no sentido físico da palavra, mas também no sentido moral e psicológico; finalmente, o sentimento de coerência, ou seja, de que os diferentes elementos que formam um indivíduo são efetivamente unificados. (POLLAK, 1992: 200-212)

Em seu artigo sobre os gregos o historiador Jonathan Hall¹⁰ entende a ideia de identidade começa com a visão interna que um grupo têm de si mesmo em relação as suas próprias diferenças, quais as características que os unificariam como grupo. Já François Hartog em sua obra *O Espelho de Heródoto* elucidada que isto só é percebido a partir do contato com o outro, a partir do contato dos gregos com os persas, que a ideia embrionária de identidade como grupo social começa a emergir como necessidade.

¹⁰Neste artigo o autor discorre sobre a definição de identidade dos gregos baseado em conceito de etnicidade, seu texto nos traz reflexões de como os gregos se definiram como helenos mesmo apresentando diversas diferenças entre si - denominação helenos e helas, e posteriormente a construção de uma identidade grega conforme outros grupos surgiam, no caso definidos por eles de bárbaros.

Levando em consideração essas interações, Pollak afirma que a construção da identidade não é algo estático, o que nos levaria a um paradoxo, pois a *a priori* identificar seria estabelecer definições e padrões. Entretanto, isto não estaria isento de mudanças, negociações e transformações, pois essa construção da identidade é um processo histórico que se produz em referência aos outros, “*aos critérios de aceitabilidade, de admissibilidade, de credibilidade, e que se faz por meio da negociação direta com outros*”. (POLLAK, 1992: 205)

Nesta mesma linha o sociólogo Denys Cuche associa a ideia de identidade diretamente a ideia de alteridade: “*a identidade é uma construção que se elabora em uma relação que opõe um grupo a outros grupos com os quais está em contato*” (CUCHE, 1999:182). Portanto, identidades não são de forma alguma essenciais ou pré-existentes em um grupo, mas cunhadas, produzidas, podendo ser revistas ou adaptadas.

A construção de uma identidade social está intimamente ligada a ideia de memória, outra noção fulcral para esse projeto. Jacques Le Goff em seu livro *História e Memória* ressalta que a questão memorialista é um traço da Idade Média, sobretudo a memória coletiva. Um instrumento para afirmar origens de um grupo, certos mitos divinos ou não, e práticas ligadas à religiosidade que marcavam por completo a identidade de um grupo.

Os elementos constitutivos da memória são classificados por Michael Pollak em duas instâncias: os acontecimentos vividos pessoalmente, e os acontecimentos “*vividos por tabela*”, ou seja, *acontecimentos vividos pelo grupo ou pela coletividade à qual a pessoa se sente pertencer*. (POLLAK, 1992: 202)

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

Além de ser um recurso da época, a memória foi também parte de um grande sistema semântico do judaísmo rabínico medieval transmitida ao longo dos séculos, Le Goff destaca que “*o povo hebreu é um povo da memória por excelência*” - (...) *a memória é antes do que nada um reconhecimento de Yahveh, memória é fundadora da identidade judaica* (LE GOFF, 1990: 442-443). Era através da memória é que permanecia a tradição, permaneciam as

características e histórias que os identificavam como grupo, compondo sua identidade, havia a necessidade da lembrança como uma tarefa religiosa.

Segundo Paul Ricoeur, memórias não são simples lembranças vagas de acontecimentos passados, memórias são articuladas para atribuição de sentidos, são em primeira instância como uma defesa contra o esquecimento, assegurar que acontecimentos “ruins” do passado não ocorram novamente, em segundo, memórias são como uma capacidade de (re)significação das coisas e de si mesmo; trata-se de uma representação das coisas já apresentadas anteriormente para si, uma possível reconfiguração de tais dados guardados na memória que são despertados pela rememoração. (RICOEUR, 2007: 40)

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

Na documentação Maimônides expõe que a epístola trata-se de um esclarecimento àqueles que receberam informações equivocadas de outro líder judeu¹¹, que segundo ele, foi insensível ao tema, não teria levado em conta as particularidades das conversões e aconselhava o martírio, ao invés de pensar em formas de se manterem fora de perigo e dentro dos preceitos judaicos.

Maimônides se mostra muito indignado diante desse conselho, e expõe uma das dúvidas que havia recebido de judeus que viviam a imposição da conversão religiosa:

[...] e ele gostaria de saber se ele deveria fazer a confissão (de fé) para não ser morto, ainda que seus filhos se percam entre os gentios, ou se ele deveria morrer sem reconhecer aquilo que é pedido a ele, sendo que desta forma ele faz aquilo que é pedido pela *Torá* de Moisés e se a confissão leva à renúncia a todos os mandamentos. (MAIMONIDES, 1165:1)

¹¹ Sobre este líder Maimônides não informa seu nome, nem outras informações. Apenas relata sobre as respostas deste líder anônimo.

Ainda:

Ao homem para o qual foi feita a inquirição foi oferecida uma resposta fraca e sem sentido, de conteúdo e forma odiosos. Ele fez afirmações claramente prejudiciais em si mesmas, como até mesmo mulheres de cabeça vazia podem perceber. Ainda que a sua resposta tenha sido fraca, tediosa e confusa, eu acho que é meu dever reproduzi-la de forma extensa. [...] Eu devo agora me incumbir da tarefa de definir a magnitude do erro que desviou este pobre miserável e como ele feriu a si próprio sem o saber. Ele pensou estar realizando um feito generoso, mas ao invés disso tornou-se culpado de muitos males... (MAIMONIDES, 1165:3)

Nesta epístola Maimônides trava um embate entre as respostas ditas por esse “sábio” anônimo, e suas as proposições quanto a questão das conversões. Ele defendia que os líderes devessem aconselhar “*amorosamente*” suas comunidades judaicas ao invés de se voltarem contra elas. Desse modo, temos a evidência do início dos conflitos identitários.

Ao longo da construção de seu pensamento, o rabino vale-se de diversos exemplos rabínicos para ilustrar como se deveria agir diante de uma situação que ameaçasse a vida. A historiadora Renata Sancovsky problematiza estes exemplos, à luz da história e da literatura rabínico-talmúdica, como o caso de Rabi Meir, que havia sido aprisionado e torturado. A fonte não explicita exatamente quando ocorreu e nem o executor. Entretanto, neste episódio, Maimônides conta que este rabino teria sido questionado por ser judeu, e impuseram-lhe a ingestão contrária a dietética judaica:

É de conhecimento comum que no decurso de uma perseguição na qual sábios judeus foram executados, o rabi Méir foi aprisionado. Alguns que o conheciam disseram: “você é Meir, não é? E ele respondeu: “eu não sou” Apontando para presunto, eles ordenaram: “come isso se você não é judeu”. Ele respondeu: “eu devo prontamente comê-lo” e ele deu a impressão de estar comendo, mas ele não estava de fato. Ao olhar para esta pessoa modesta, que conhece o verdadeiro sentido da Tora, o rabino Meir parece ser indubitavelmente um gentio, pois seu exemplo determina: aquele que age abertamente como um gentio, ainda que secretamente se comporte como um judeu, é um gentio, uma vez que, de acordo com ele, a adoração a Deus é aberta, e ele a escondeu, assim como fez o rabino Meir. (MAIMONIDES, 1165:7)

Segundo o relato epistolar, o Rabio Meir prontamente teria comido a carne, transgredindo uma doutrina - as leis dietéticas do judaísmo - mas liberando-se da morte. Desse modo, Maimônides atenta para um fato desconsiderado pelo sábio que havia aconselhado os remetentes da carta: “*Este homem não percebeu que eles não são rebeldes por escolha. Deus não vai abandoná-los ou prejudicá-los*”. (MAIMONIDES, 1165:3)

Apresentando um segundo exemplo, agora sobre Rabi Eliezer, Maimônides se faz mais claro quanto à complexidade do pensamento que ele formaria nesta epístola. Rabi Eliezer teria sido inquirido a se converter a uma heresia. De acordo com Renata Rozental Sancovsky, o “*Talmud relata que no ano de 109 d.C., em meio ao mandato do imperador Trajano (98-117) – conhecido por sua intolerância aos cristãos da Palestina – Rabi Eliezer é acusado de seguir o cristianismo, sendo preso*”. (SANCOVSKY, 2010:314)

O rabino Eliezer foi um celebrado especialista nas ciências. Eles inquiriram: como você pode ter tal nível de conhecimento e ainda acreditar na religião? Ele respondeu a eles de uma forma que os fez acreditar que ele adotou a doutrina deles, enquanto que na sua resposta ele estava pensando na verdadeira religião e em nenhuma outra. (MAIMONIDES, 1165:6)

Nesse âmbito, Renata Sancovsky ressalta que soluções “não-heróicas” diante da obrigatoriedade da conversão tais como a dissimulação e o falso juramento, seriam formas de resistência, destacando que a “*preocupação mais premente do Judaísmo rabínico medieval, diante das colocações de Maimônides, seria não apenas sobreviver o espaço físico ou religioso, mas, sobretudo, demarcar a continuidade existencial judaica*” (SANCOVSKY, 2010:315). O filósofo David Hartman destaca que dada as circunstâncias de perseguição almôada, Maimônides foi impelido a fazer um julgamento político prático sobre a escolha de não agir heroicamente na situação existente, pois poderia criar condições sociais que levassem ao desaparecimento da comunidade judaica.

Para Maimônides a identidade judaica e existência judaica não seriam afetadas pelas conversões impostas, desde que as práticas religiosas fossem mantidas pós conversão. Sua preocupação de justamente com continuidade dessas práticas judaicas, com a existência judaica.

Referências Bibliográficas

Fontes

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

Bibliografia

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

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

CUCHE, Denys. *A noção de cultura nas ciências sociais*. São Paulo: EDUSC, 1999.

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

FITZ, Francisco García. Las minorias religiosas y la tolerância em la Edad Media hispânica: ¿Mito o realidade? In: SANJUAN, Alejandro Garcia. *III Jornadas de cultura islâmica: Tolerancia y convivência étnico-religiosa en La península ibérica durante la edad media*. Universidade de Huelva Publicaciones, 2003.

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

GIORDANI, Mário Curtis. *História do Mundo árabe medieval*. Petrópolis: Vozes, 1985.

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

HALBERTAL, Moshe. *Maimonides: Life and Thought*. Princeton University Press, 2013

HALL, Jonathan. *Quem eram os gregos?*. Revista do Museu de Arqueologia e etnologia, São Paulo, 11: 213-225, 2001.

HALKIN, Abraham. *Maimonides. Epistles of Maimonides: Crisis and Leardship*. Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1985. Discussions by David Hartman.

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

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

HOURANI, Albert. *Uma História dos povos árabes*. São Paulo: Companhia da Letras, 2006.

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

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

LOMAX, Derik William. *La Reconquista*. Barcelona: Crítica, 1984.

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

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

MEYUHUAS GINIO, Alisa. CARRETE PARRONDO, Carlos. (orgs.) *Creencias y culturas*. Tel-Aviv: Universidad de Tel-Aviv, 1998.

POLLAK, Michael. *Memória e Identidade Social*. Revista Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10, 1992, p. 200-212.

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

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

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

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

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

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

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